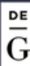
DE GRUYTER

Miklós Vető

VON KANT ZU SCHELLING

DIE BEIDEN WEGE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS



Miklós Vető
Von Kant zu Schelling

Miklós Vető

Von Kant zu Schelling

Die beiden Wege des Deutschen Idealismus

Aus dem Französischen übersetzt von
Hans-Dieter Gondek

DE GRUYTER

Die Open Access-Stellung dieser Publikation wurde unterstützt durch das Landesdigitalisierungsprogramm für Wissenschaft und Kultur des Freistaates Sachsen
(vgl. https://sachsen.digital/das-programm/).

Übersetzung von Miklós Vető, De Kant à Schelling, 2 Bde., 1998-2000, © Editions Jérôme Millon, Grenoble, http://www.millon.com.

ISBN 978-3-11-019477-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-021694-3



Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Names: Veto, Miklos, 1936- author.
Title: Von Kant zu Schelling : Die beiden Wege des Deutschen Idealismus / Miklos Veto.
Description: 1 [edition]. | Boston : De Gruyter, 2018. | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2018023447 (print) | LCCN 2018037818 (ebook) | ISBN 9783110216943 (electronic Portable Document Format (pdf) | ISBN 9783110194777 (print : alk. paper) | ISBN 9783110216943 (e-book pdf)
Subjects: LCSH: Idealism, German. | Philosophy, German--18th century. | Philosophy, German--19th century.
Classification: LCC B2745 (ebook) | LCC B2745 .V424 2018 (print) | DDC 193--dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2018023447

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Von Kant zu Schelling ist das Ergebnis einer langen Arbeit des Forschens und des Nachdenkens. Es sind viele an der Zahl – vom Bibliotheksmitarbeiter bis zum großen Philosophiehistoriker –, die zu seinem Entstehen beigetragen haben. Besonders wichtig waren hierbei die Studenten der Universitäten Yale, Abidjan, Rennes und Poitiers, vor denen wir das Wesentliche der Entwicklungen dieses Werkes denken und darstellen konnten. Sie verdienen alle unseren Dank.

Die Vorbereitung dieses Werkes hat von einem Aufenthalt in den Vereinigten Staaten am Center of Theological Inquiry in Princeton profitiert. Seine Abfassung fiel mit unserer Berufung an die Universität Poitiers zusammen, an der wir am Leben des Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et l'Idéalisme Allemand teilnahmen.

Dieses Werk wird ergänzt durch unsere *Études sur l'Idéalisme allemand*, Paris: L'Harmattan 1998, und *Nouvelles études sur l'Idéalisme allemand*, Paris: L'Harmattan 2009.

Im Zuge des Übersetzens ergab sich die Notwendigkeit einiger Abänderungen, so dass die deutsche Version des Buches an einigen wenigen Stellen vom Wortlaut des Originals abweicht.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-001

Abkürzungsverzeichnis

1 Baader

W Franz Xaver von Baader, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1851 – 1860 (Nachdruck Aalen 1963)

2 Böhme

Aur.	Aurora
Cl.	Clavis
El. Gr.	De Electione Gratiae
Inc. Verb.	De Incarnatione Verbi
Myst. Magn.	Mysterium Magnum
Myst. Pansoph.	Mysterium Pansophicum
Psychol. Vera	Psychologia Vera
Qu. Theos.	Quaestiones Theosophicae
S. Punct.	Sex Puncta Theosophica
Sign. Rer.	De Signatura Rerum
Theosc.	Theoscopia
Tr. Princ.	De Tribus Principiis
Tr. Vit.	De Triplici Vita

3 Fichte

GA *Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 – 2012

W *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*, Bonn 1845 – 1846, und *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, Bonn 1834 – 1835 (Vollständiger Nachdruck in 11 Bänden, Berlin 1971)

Gespr. *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, hg. v. E. Fuchs, 7 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978 – 1992

N.M. *Wissenschaftslehre nova methodo*, *Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, hg. v. E. Fuchs, Hamburg 1982

https://doi.org/10.1515/9783110216943-002

4 Hegel

GW	*Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 –
Vorl.	*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983 –
W	*Werke*, Theorie-Werkausgabe, Redaktion: K. M. Michel u. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1970
Br.	*Briefe von und an Hegel*, 4 Bände, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952 – 1960, Band 4.2, hg. v. G. Nicolin, Hamburg 1977
Ber.	*Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hg. v. G. Nicolin, Hamburg 1970
Ästh. 1820/21	*Vorlesung über Ästhetik, Berlin 1820/21*, hg. v. H. Schneider, Frankfurt a. M. 1995
Enz.	*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1930)
Naturphil.	*Naturphilosophie I. Die Vorlesung von 1819/20*, hg. v. M. Gies, Neapel 1982
Phil. R. 1819/20	*Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, hg. v. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983
Rechtsph.	*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 Bände, hg. v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 – 1974
R.Z.L.	*Hegels Raum-Zeit-Lehre*, hg. v. W. Bonsiepen, in: *Hegel-Studien* 20, 1985
V.G.	*Die Vernunft in der Geschichte*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg [5]1955
Weltgesch.	*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II, hg. v. G. Lasson, Hamburg 1988

5 Jacobi

G	*Friedrich Heinrich Jacobi Gesamtausgabe Werke*, Hamburg 1998 –
W	*Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Leipzig, 1812 – 1825 (Nachdruck Darmstadt 1968)
Auserl. Br.	*Auserlesener Briefwechsel*, hg. v. F. Roth, 2 Bände, Leipzig 1825 – 27 (Nachdruck Bern 1970)
Nachl.	*Aus F. H. Jacobi's Nachlass*, *Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, 2 Bände, hg. v. R. Zoeppritz, Leipzig 1869

6 Kant

AA	*Kants gesammelte Schriften.* Ausgabe der Königlichen Preussischen Akademie, Berlin 1900 –
KrV A	Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., Riga 1781
KrV B	Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Riga 1787

7 Leibniz

G Ph	Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, Berlin 1875 – 1890 (Nachdruck Hildesheim 1965)
Disc. Et Corresp.	*Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, hg. v. G. Le Roy, Paris [3]1970
Monad.	*La Monadologie*
Nouv. Ess.	*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*
Théod.	*Essais de Théodicée. Sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*

8 Schelling

HK	*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 –
N8	*Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: *HK*, Reihe II: Nachlass, Band 8: Stuttgart-Bad Cannstatt 2017
W	*Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg 1856 – 1861
Sch. Sp.	Tilliette, X., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, 4 Bände, Turin, Mailand 1974 – 1997
Cotta	*Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803 – 1849*, hg. v. H. Fuhrmans u. L. Lohrer, Stuttgart 1965
Fu	*F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente*, hg. v. H. Fuhrmans, 3 Bände, Bonn 1962 – 1975
Max.	*König Maximilian II. von Bayern und Schelling. Briefwechsel*, hg. v. L. Trost u. F. Leist, Stuttgart 1890
Pl.	*Aus Schellings Leben in Briefen*, hg. v. G. L. Plitt, Leipzig 1869 – 70
Tageb.	*Das Tagebuch 1848*, hg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg 1990
Entw.	*Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, hg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg 1994 –
Abs.	Loer, B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass*, Berlin 1974
Abs. Met.	*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801 – 1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, hg. v. K. Düsing, Köln 1988
EPH	*Einleitung in die Philosophie*, hg. v. W. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989
Gr.	*Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. v. H. Fuhrmans, Turin 1972
IP	*Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hg. v. H. Fuhrmans, Bonn 1969

Offenb. UF	*Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. W. Ehrhardt, 2 Bände, Hamburg 1992
Mythol. 1837/42	*Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/42*, hg. v. K. Vieweg u. C. Danz, München 1996
Phil. Myth.	*Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hg. v. A. Roser u. H. Schulten, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996
Phil. Offenb.	*Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hg. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977
Ph. Mythol.	*La Philosophie de la Mythologie de Schelling. D'après Charles Secrétan (Munich 1835–36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845–46)*, hg. v. L. Pareyson et M. Pagano, Mailand 1991
Rar.	*Schellingiana Rariora*, hg. v. L. Pareyson, Turin 1977
Seinsl.	Koktanek, A. M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschrift zweier Schellingvorlesungen von G. M. Mittermair und Sören Kierkegaard*, München 1962
St.	*F.W.J. Schellings natürphylosophisches System*, in: *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du Texte des Œuvres*, hg. v. M. Vetö, Turin 1973
WA UF	*Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. M. Schröter, München 1946
WA 1827/28	*System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. v. S. Peetz, Frankfurt a. M. [2]1998

9 Schleiermacher

KGA	*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin 1980 –
W	*Friedrich Schleiermacher's Sämmtliche Werke*, Berlin 1834–1864
Br.	*Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, hg. v. H. Jonas u. W. Dilthey, 4 Bände, Berlin 1860–1863 (Nachdruck Berlin 1974)

Inhalt

Buch I Kant

Buch II Von Fichte zu Hegel

Erster Teil: Fichte

Buch II Von Fichte zu Hegel

Zweiter Teil: Hegel

Buch III Von Fichte zu Schelling

Vorwort

Es ist fast vierzig Jahre her, dass Jean Wahl mir nahelegte, über Schelling zu arbeiten. Im Anschluss daran begann ich, die drei anderen großen Idealisten zu studieren. Trotz einiger Monographien, die verschiedenen religiösen Denkern gewidmet waren, blieb der Deutsche Idealismus der vorrangige Horizont meiner philosophischen Interessen. Am Ende stand die Idee zu einem Werk, das weder eine Geschichte des Deutschen Idealismus noch eine Abfolge von Monographien, sondern vielmehr die Rekonstruktion der vier großen Gesichter dieser philosophischen Schule sein sollte. Ich habe meine Autoren nicht einem Raster einheitlicher Lektüren unterwerfen wollen. Ich habe versucht, sie vielmehr nach der eigenen Logik ihres Geistes zu lesen. Nichtsdestotrotz erheben sich aus diesen Konstruktionen Gratlinien. Von Hegel her drängte sich in einer bislang unbekannten Weise die Frage der Vollendung der Vernunft auf, mit dem späten Schelling ihre letztliche Heteronomie.

Von Kant zu Schelling ist die systematische Rekonstruktion des Denkens von vier großen philosophischen Schriftstellern. Da nun aber die Philosophie vor allem Metaphysik ist, sind die Perspektiven und die Themen dieses Werkes wesentlich metaphysisch. Ethik und Erkenntnistheorie sind darin gewiss präsent, aber mit einer metaphysischen Finalität. Ästhetik, Philosophie der Religion und politische Philosophie spielen nur eine untergeordnete Rolle. *Von Kant zu Schelling* versteht sich als die Darstellung des gesamten Denkens dieser Autoren, aber der auf das Ganze gehende Ehrgeiz ist nicht von enzyklopädischer Art. Es geht nicht darum, all das wiederaufzunehmen, was Kant, Fichte, Hegel und Schelling je geschrieben haben, sondern die großen grundlegenden Themen ihres Denkens darzustellen. Andererseits geht es trotz Berücksichtigung der Jugendschriften und trotz sukzessiver Darstellungen verschiedener Doktrinen nicht um eine Rekonstruktion der Entwicklung der Systeme. Das Prinzip der genetischen Analyse ist nicht mit chronologischen Fragestellungen gleichzusetzen! *Von Kant zu Schelling* beruht auf dem *Gesamtkorpus* der vier Philosophen. Die zu Lebzeiten der Autoren veröffentlichten Schriften sind gewiss die wichtigsten, aber die Inedita bringen Ergänzungen und wesentliche Klarstellungen bei.

Von Kant zu Schelling ist ein historiographisches Werk. Ich bearbeite darin die Texte als Historiker der Philosophie, der hinter den gewaltigen Konstruktionen, die er analysiert und diskutiert, gern verschwinden möchte. Zweifellos lege ich „persönliche“ Interpretationen vor, aber immer durch die Formeln und die Entwicklungen des *Autors* selbst hindurch. Es sind meine Interpretationen, die ich freilich für getreu halte und die das Wesentliche des Denkens des untersuchten Schriftstellers ins Licht setzen. Sie können von anderen bekannten oder weniger

https://doi.org/10.1515/9783110216943-003

bekannten Lektüren eben dieser Texte radikal abweichen – aber auch mit ihnen übereinstimmen. Nun habe ich allerdings die Entscheidung getroffen, nicht mit Vorgängern und mit Zeitgenossen zu diskutieren, zumindest nicht ausdrücklich. Mein Vorhaben ist nicht, unterschiedliche Interpretationen zu konfrontieren, sondern eine solche vorzulegen, die kohärent ist. Was die Entwicklungen und die Ergebnisse der anderen angeht, so betrachte ich sie als wertvolle Elemente zur Vorbereitung, aber die sich sozusagen in meiner Darstellung „aufgehoben" finden. Deshalb zitiere ich außer in sehr seltenen Ausnahmen keine Sekundärliteratur. Ich bin mir selbstverständlich meiner Schuld gegenüber einer ganzen Galaxis von Historikern bewusst. Die klaren und leuchtenden Bände der gewaltigen *Geschichte der neueren Philosophie* von Kuno Fischer und die großartige Konstruktion *Von Kant bis Hegel* von Richard Kroner hatten einen maßgeblichen Einfluss auf die Ausarbeitung. Dieter Henrich und Rüdiger Bubner inspirierten mich für jeden der Autoren. Mehr im Besonderen für Kant habe ich viel von Hans Vaihinger und von Norman Kemp-Smith, von Victor Delbos und von Heinz Heimsoeth, von Martin Heidegger und Gerhard Krüger, von Hermann Schmitz und George Schrader, von Gérard Lebrun und Vittorio Mathieu empfangen. Um die so überaus schwierigen Schriften von Fichte zu entschlüsseln, habe ich vor allem von Werken von Johann Heinrich Löwe und Xavier Léon, von Julius Drechsler und Adolf Schurr, von Wolfgang Janke und Alexis Philonenko profitiert. Mein Verständnis des Hegel'schen Werkes habe ich dank Karl Rosenkranz und Franz Rosenzweig, Alexandre Kojève und Jean Hyppolite, Wolfgang Marx und Emil Angehrn, Michael Theunissen und Klaus Düsing vertiefen können. Für Schelling sind die Repräsentanten der Geschichtsschreibung, die ich ganz besonders schätze, Isaak August Dorner und Paul Tillich, Arturo Massolo und Helmut Schelsky, Horst Fuhrmans und Walter Schulz, Xavier Tilliette und Jean-François Marquet.

Von Kant zu Schelling hat den Ehrgeiz, zur Geschichtsschreibung einer großen Epoche des deutschen Denkens beizutragen. Als synthetisches Werk, das von den vier großen Vertretern dieser Schule handelt, schließt es vor allem an deutschsprachige Werke an. Im Französischen gibt es nur einen einzigen Vorläufer, die drei großen Bände von Joseph Willm über die *Histoire de la Philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, erschienen zwischen 1841 und 1847, also noch vor der Veröffentlichung der Texte der Schelling'schen *Spätphilosophie*.

Indem sie sich als Globaldeutung einer philosophischen Schule versteht, mit dem Anspruch, eine Erzählung der Genese der Begriffe vorzustellen, ist unsere Arbeit sehr sparsam mit Zitaten im Text und versucht sich auf schlichte Nachweise zu beschränken.

Allgemeine Einführung

1

Gemäß der „herkömmlichen“ und anerkannten Version der Geschichtsschreibung ist der deutsche Idealismus im Großen und Ganzen eine gradlinige Entwicklung. Zu Beginn beschränkt die kantische Revolution die Ansprüche der Vernunft und denkt im Ausgang von der Subjektivität a priori die Themen und die Thesen der Philosophie neu. Fichte und Schelling verleihen der kantischen Problematik eine systematischere Form und vervollständigen sie. Der eine verallgemeinert das Primat des Subjekts, der andere bezieht die Natur und die Kunst in den Bereich der Erkenntnis a priori ein. Am Ende kommt Hegel. Er beseitigt die Reste des Unerkennbaren und dehnt das idealistische Wissen auf das Wirkliche im Ganzen aus. Diese „dynastische“ Geschichtsschreibung[1], die von Hegel selbst herrührt, betrachtet Kant als den Anfang und Hegel als die Vollendung, die *Kritik* als den Ausgangspunkt der Bewegung und die *Enzyklopädie* als ihren Endpunkt. Es handelt sich darum, von „Kant bis Hegel“[2] zu gehen, und Fichte und Schelling machen nur das *bis* dieses Prozesses aus.

Eine andere Sichtweise, gewiss, die einer kleinen Minderheit, aber eine kraftvolle, hat bereits mit Schelling angefangen und findet in der neueren Forschung Anerkennung. Sie gesteht die Bewegung zu, die die dynastische Geschichtsschreibung auszumachen glaubt, nimmt aber an, dass sie nur einen Teil des durchlaufenen Weges wiedergibt. Der Hegel’sche Panlogismus wird durch eine Befragung, die von der Existenz und von der Endlichkeit ausgeht, in Frage gestellt und überschritten. Hiernach ist die Vollendung des deutschen Idealismus nicht das Hegel’sche System, sondern die Schelling’sche Spätphilosophie.[3]

Wir selbst meinen ein Modell vorstellen zu können, das die beiden Sichtweisen der einseitigen Entwicklung sowohl bewahrt als auch kombiniert und sie damit zu überwinden weiß. Der Ursprung des Deutschen Idealismus ist die Kant’sche Transzendentalphilosophie. Nur dass der Kantianismus zwei verschiedene Entwicklungs- und Ausarbeitungsmöglichkeiten enthält. Die eine, die mit dem Schwung der Entdeckung des apriorischen Vermögens der Subjektivität fortläuft, um im absoluten Idealismus zu enden. Die andere, die die Grenzen der Subjektivität und die irreduzible Realität der Transzendenz erkennt. Die eine, die

1 X. Tilliette, „L’actualité de Schelling“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXIV, 1959, 356.

2 R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I-II, 1921/1924, Tübingen ²1961.

3 W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, Pfullingen ²1975.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-004

nicht aufhört, das Subjektive zu erweitern, bis dass es mit dem Objektiven in seiner Totalität zusammenfällt. Die andere, die zur Andersheit und zur Differenz zurückfindet. Was so viel heißt wie, dass der deutsche Idealismus sich auf zwei Wegen, zwei legitimen Wegen entfaltet hat, die jeweils die Potentialitäten und die Projekte sui generis dieser Philosophie entwickeln. Die eine, die von Kant ausgeht und – über Fichte und den jungen Schelling – sich tatsächlich mit Hegel vollendet. Die andere, die ebenfalls von Kant ausgeht, aber ihre Vollendung beim zweiten Fichte, bei der Lehre vom apophatischen *Absoluten* und seiner *Erscheinung*, und vor allem beim zweiten Schelling, bei der Lehre vom *Grund* und der negativen und der positiven Philosophie, findet.

Die zwei vom kantischen und nachkantischen Idealismus eingeschlagenen Wege legen die zwei großen Möglichkeiten der philosophischen Vernunft zur Entfaltung ihrer zentralen Themen offen. Die Metaphysik, das heißt das, was die Philosophie zur Philosophie macht und sie von allem Übrigen unterscheidet, ist die Kunst, das Verschiedenartige in der Einheit zu hypostasieren und zugleich in der Einheit eine ursprüngliche Dualität zu erkennen. Die wesentliche Dualität ist die des *Einen* und des *Mannigfaltigen*, die den Sieg der Metaphysik über das Verschiedenartige bestätigt, ohne deswegen auf die *Indifferenz* zu verfallen. Die beiden Glieder des Paares sind von ungleicher, asymmetrischer Bedingung und Reichweite, und die Aufgabe der Metaphysik ist es gerade, ihre Beziehung zu artikulieren, ohne die radikale Eigenständigkeit eines jeden von ihnen aufzulösen. Durch die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch taucht dieser anfängliche Dualismus immer wieder in Formen auf, die sich, auch wenn sie alle auf die eine oder andere Weise von Beginn an präsent sind, kraft des immanenten Entwurfs des Systems, das sie ausformuliert, verdeutlichen und thematisieren. Das Selbe und das Andere, das Absolute und das Endliche, das Wesen und die Existenz, die Notwendigkeit und die Freiheit sind sozusagen die anfänglichen Figuren der Dualität. Sie werden als solche in jeder Epoche formuliert, aber sie bekleiden gleichermaßen sekundäre Formen. Und diese sekundären Gestalten sind die jeweils einem System oder vielmehr einer gegebenen philosophischen Schule eigenen, besonderen Gestalten.

Die abendländische Metaphysik ist die Aufeinanderfolge einiger großer philosophischer Bewegungen oder Schulen, von denen sich jede über mehrere Jahrhunderte oder zumindest über mehrere Generationen erstreckt. Es ist ein Quasi-Konsens der Geschichtsschreibung, ein halbes Dutzend von Philosophieschulen zu zählen. Die antike Philosophie von Parmenides bis Plotin. Die mittelalterliche Scholastik vom heiligen Thomas von Aquin bis Ockham. Der klassische Rationalismus von Descartes bis Leibniz. Der britische Empirismus von Hobbes bis Hume. Der deutsche Idealismus, Thema dieser Untersuchung, reicht von Kant bis Schelling. Und schließlich die Phänomenologie, die, angefangen mit

Husserl, mit Sartre und Levinas bis an die Ufer der Gegenwart gelangt. Zweifellos finden sich auch sehr große Denker außerhalb jeder Schule. Man denke an Nikolaus Cusanus und an Rousseau, an Kierkegaard und an Nietzsche, an Bergson oder auch an Whitehead! Trotzdem sind fast alle großen Systeme der Philosophie im Inneren einer „Schule" herausgebracht worden. Die Schule hat eine Absicht oder ein Vorhaben sui generis, um die grundlegenden Figuren der *Dualität* zu denken. Eine Absicht oder ein Vorhaben, modelliert, wie sich herausstellt, gemäß zwei Logiken. Die dem philosophischen System eines großen Denkers eigene Logik und die Logik des einen der zwei Wege, die *Dualität* zu begreifen. Der eine Weg, der sich als Bahn in Richtung Einheit und Vollkommenheit auf sich nimmt, der andere, der ein Weg zur Erkundung der Freiheit und der Existenz sein will.

Die Aufeinanderfolge der Schulen und der Systeme repräsentiert die verschiedenen Möglichkeiten der Metaphysik. Jedes der Systeme betrachtet sich offensichtlich als die Vollendung des menschlichen Denkens und hält sich für irreduzibel auf seine Vorgänger. Nun weiß aber die Geschichte der Philosophie, ohne ein imaginäres Museum von Systemen zu sein, wie sie einzupassen sind. Selbstverständlich wissen die Systeme, hervorgegangen aus heftigen Polemiken gegen die die Epoche ihres Erscheinens dominierenden Philosophien, selbst die ausschließlichsten, die ihrer selbst sichersten, über die Wahrheit der ihnen vorausgehenden Gestalten zu entscheiden. Und vor allem glaubt eine Philosophie immer den strengen Beweis ihrer Themen und ihrer Entwicklungen liefern zu können, aber sie weiß ebenfalls, dass die Wahrheit, die sie enthüllt, nicht von der Art der „Übereinstimmung des Geistes mit der Sache" ist. Wenn die Systeme der Vergangenheit, selbst die einer fernen Vergangenheit, trotz überholter „wissenschaftlicher" Grundlagen und einer Argumentation mittels veralteter Logiken auch weiterhin aktuell sind, so ist das nicht kraft der Korrektheit ihrer Schlussfolgerungen so, sondern, wie das Merleau-Ponty darlegt, dank des „Bedeutungsvermögens" ihres Diskurses. Dieses „Bedeutungsvermögen" reflektiert die eigentliche Logik der metaphysischen Vernunft – der metaphysischen Vernunft, die nicht die *summa ratio*, sondern eine gewiss höhere, nichtsdestotrotz besondere Gestalt des *Logos* ist. Und als besondere Gestalt erfolgt seine Verkörperung zwangsläufig durch eine philosophische Schule im Allgemeinen und ein philosophisches System im Besonderen.

2

Der deutsche Idealismus ist eine Art und Weise sui generis, die großen Themen der Metaphysik zu denken. Zu Beginn versteht er sich vor allem als Bruch mit der empiristischen und dogmatischen Vergangenheit, doch im Verlauf seiner Ent-

wicklung findet er unter Bewahrung und gar Entwicklung seiner Neuerungen zur Problematik der klassischen Philosophie des Abendlandes zurück und nimmt sie wieder auf. Der deutsche Idealismus nimmt seinen Ausgang gewissermaßen in der Art und Weise einer Verschanzung der Vernunft hinter dem Bollwerk des Apriori. Fortan wird sich die Vernunft nur auf das verlassen, was sie geprüft und als ihrem Vermögen unterstehend bestätigt haben wird. Die Verschanzung und Selbstbeschränkung lässt die Vernunft einen substantiellen Teil ihrer traditionellen Domäne einbüßen. In einem ersten Moment tröstet sie sich über diesen Verlust mit der gewachsenen Sicherheit ihres Einflusses auf das ihr verbliebene Territorium hinweg. Doch einmal durch diese Sicherheit beruhigt, entdeckt die idealistische Vernunft ungeheure Möglichkeiten selbst innerhalb ihrer Verschanzung. Sie macht sich diese zu eigen, entfaltet sie und erweitert dadurch auf eine völlig unerwartete Weise ihren Blick. Auf der einen Seite findet sie, ohne sich das wirklich klar zu machen, all das wieder, was sie durch die *Kritik* glaubte aufgeben zu müssen. Auf der anderen Seite erobert der deutsche Idealismus, indem er das abdeckt, was der Dogmatismus wollte, aber unfähig war, auszuführen und darzustellen, neue noetische Provinzen. Er findet die Ontologie wieder, den Forschungsbereich par excellence der klassischen Philosophie von Parmenides bis Leibniz, und er fügt ein neues Universum hinzu, das der positiven Wissenschaften. Die Triebfeder zu dieser Erweiterung ist nichts anderes als der Bruch mit dem aristotelischen Verbot der Wissenschaft vom Besonderen, ein Bruch, den die Rehabilitierung der Zeit und der Einbildungskraft, kurz, des Inhalts, möglich macht.

Der mit der platonischen Theorie der *Ideen* erstmals im Abendland in Erscheinung tretende Idealismus lehrt, dass die Intelligibilität nicht nur den Sinn, sondern auch das Sein selbst des Wirklichen konstituiert. Hinter und jenseits der unsteten und trügerischen Welt der Erscheinungen befindet sich die wahre Realität, die der Formen. Die Theorie der *Ideen* impliziert, indem sie die ontologische Bedeutung der Endlichkeit relativiert, die These von der Wesenskontinuität des Universums. Die *Ideen* sind gewiss in Inhalt, ja Status verschieden, aber sie teilen dieselbe ontologische Bedingung. Sie stehen in Affinität miteinander; folglich ist das von ihnen gebildete Ganze von einer allumfassenden metaphysischen Homogenität. Zwar verweisen die besonderen Ideen auf eine *Idee* der *Ideen*, das apophatische *Gute*, als auf ihren Grund. Doch stellt die Transzendenz des Guten noch nicht die Homogenität, wenn man so will, die metaphysische Univozität des Ganzen, in Frage. Und die verschiedenen ontologischen Idealismen, die auf den Platon'schen Idealismus folgen, arbeiten mehr oder weniger konsequent, aber immer wirksam daran, den Abstand, der die *intelligibilia* in ihrer wechselseitigen Verbindung von ihrem transzendenten Grund trennt, zu minimieren, wenn nicht auszustreichen.

Der ontologische Idealismus prägt auch weiterhin die Philosophie des Abendlandes. Er stößt praktisch seit seinen Anfängen im Realismus auf seinen Anderen und wird von Seiten der subjektiven Idealismen des klassischen Rationalismus eine sozusagen innere Destabilisierung erleiden. Am Ende empfängt er seinen Gnadenstoß vom skeptischen Empirismus. Zwar bleibt eine Art Kontinuität oder Homogenität in genau dem Maße bestehen, wie jede Form, jede Idee ihre Reduktion auf „Ideen" im Locke'schen Sinne des Wortes erfährt, aber gerade diese Reduktion löst alle Ontologie auf und ist eine große Bedrohung für die Metaphysik als solche.

Der Kantianismus teilt den Anti-Ontologismus der Empiristen, aber sein wahres Ziel ist die Einführung einer neuen Metaphysik dank der neuen Lesart des Idealismus, der sich vom Objektiven ins Subjektive umgesetzt findet. Zwar ist der subjektive Idealismus nicht eine Entdeckung Kants. Bereits vor dem cartesischen *Cogito – causa cognoscendi* des Wirklichen im Ganzen, darunter einbegriffen die Existenz Gottes – hängt für Augustinus die Existenz der Dinge von der Tatsache ab, dass sie durch Gott gesehen werden ... Der subjektive Idealismus hat es stets verstanden, seinen Unterschied gegenüber dem objektiven Idealismus deutlich zu machen. Wenn er das Reale dem Idealen unterordnet, löst er es nicht in ihm auf, denn er relativiert das Reale, ohne es deswegen vollständig auszustreichen.

Diese ganz und gar relative, nichtsdestoweniger echte Achtung des Realen oder, wenn man so will, des Seins taucht in der *Kritik* wieder auf. Und die *Kritik* erfüllt ihre Aufgabe in einer absolut neuartigen Weise. Sie muss eine Dualität achten, was die Bestätigung der metaphysischen Eigenständigkeit des Denkens ebenso wie des Seins beinhaltet. Andererseits ist es ihr untersagt, dass sich das Denken aus der ontologischen Kraft des Seins als Quelle bedient. Wenn der *Phaidon* die Wesensgemeinschaft der Seele mit den Ideen lehrt, so geschieht das, weil er sich im Rahmen der Sichtweise der ontologischen Natur der Idee aufhält. Nun, nach Hume kann Kant freilich nicht mehr auf diese Objektivität setzen. Die Kant'sche Epistemologie hat keine ontologische Basis mehr. Sie muss sich in ihrer subjektiven Immanenz akzeptieren, aber gerade diese subjektive Immanenz wird die Quelle und das Mittel zur Erneuerung der Metaphysik sein. Bis dahin glaubte sich die Metaphysik zum Zusammenfallen mit der Ontologie verurteilt. Doch mit dem transzendentalen Idealismus der *Kritik* empfängt die Subjektivität ihre metaphysischen Adelstitel. Der transzendentale Idealismus ist eine Metaphysik ohne Ontologie, und als solcher verkündet er neue Intelligibilitäten, freigesetzt durch eine Gründung im letztlichen Zusammenfallen von Dasein und Wesen. Und dieser Prozess einer Emanzipation ist von der Verweigerung her zu verstehen, dem Allgemeinen eine ausschließliche metaphysische Bedeutung zuzusprechen und das Formale mit der Form gleichzusetzen.

3

Der Empirismus glaubt dem antiken Philosophem des *Einen* und des *Mannigfaltigen* trotzen zu können, indem er eines seiner Glieder beseitigt, nämlich das *Eine*. Was den Idealismus der *Kritik* angeht, stellt er die *Dualität* wieder her, wobei er ihre Elemente neu denkt. Die klassische Philosophie des Abendlandes dachte über die aristotelische Zurückweisung der Intelligibilität des Besonderen nach. Sie stand in der Versuchung, sie zu reformulieren oder zu relativieren, es widerfuhr ihr sogar, dass sie sich ihr, zum Beispiel mit der scotistischen *haecceitas*, widersetzte. Eine wirkliche Überwindung dieser noetischen Blockade wird dennoch nicht vor dem transzendentalen Idealismus stattgefunden haben. Die *Kritik* akzeptiert die formelle Logik der *Tradition* und thematisiert, gerade insofern sie die paralogische und antinomische Natur der „dogmatischen" Metaphysik ans Licht bringt, nicht die Frage der Intelligibilität des Besonderen, sondern nähert sich ihr vielmehr, indem sie sie umgeht. Und dieses Umgehen wird den Durchbruch hervorbringen. Die These der Nicht-Intelligibilität des Besonderen hat stets eine pejorative Vision des Bildes und der Zeit zur logischen Folge gehabt. Das Bild ist nur eine irrationale Brechung der Idee. Es ist intelligibel nur durch das, was in ihm dem Begriff entstammt. Was so viel heißt wie, dass in einer Mannigfaltigkeit besonderer Bilder diese je nachdem als intelligibel begriffen werden, was kraft ihres gemeinsamen Urbildes in ihnen ist, und als irrational und inintelligibel durch das, was das ihnen Eigenste ist. Zum anderen wird die Zeit als ontologisches Milieu und ontologischer Bereich des Besonderen gleichermaßen als Grund ihrer Irrationalität und ihrer Inintelligibilität gedacht. Das Besondere, das Endliche ist abgespalten von seiner Idee. Das Bild drückt die ohnmächtigen Versuche des Endlichen aus, sich dem Urbild in der Gleichzeitigkeit anzugleichen. Die Zeit drückt seine verzweifelten Anstrengungen aus, das Urbild in der Aufeinanderfolge widerzuspiegeln. Die Irrationalität der Bilder und die Unstetigkeit der zeitlichen Wesen stellen die beiden Seiten der in-intelligiblen Bedingung des Besonderen dar. Nun, genau diese alten Gewissheiten der Philosophie prangert der kantische Idealismus an, weist ihren schlecht begründeten Charakter nach und eröffnet so in der Absicht, die Phänomene zu retten, den Weg zu einer Sicht der vollgültigen Intelligibilität des Wirklichen.

Das Misstrauen der klassischen Philosophie im Hinblick auf das Bild und ihre kalte ikonoklastische Leidenschaft werden durch eine neue Lesart des Vermögens der Einbildungskraft durchkreuzt und überwunden, eine neue Lesart, von der aus die Geschichte der abendländischen Philosophie aufhören wird, diese „Fußnote zu Platon" zu sein, von der Whitehead sprach. Die Einbildungskraft, die man seit der Antike weiterhin beschimpfte, als Irrationalität und als Trug taxierte, als bloße Spinnerei, bestenfalls als Wahnsinn und schlimmstenfalls als dünkelhaftes

Laster behandelte, wird zum vermittelnden Vermögen zwischen der empirischen Wahrnehmung und der Vernunfterkenntnis. Die Einbildungskraft erlaubt die Anwendung der reinen Begriffe auf die Anschauungen und macht es von daher möglich, die endliche Welt zu denken. Zum anderen besitzt die Einbildungskraft, obgleich man sie üblicherweise mit der Welt des Räumlichen assoziiert, eine wesentliche Beziehung zur Zeit. Der überzeitliche Begriff könnte für das sinnliche Mannigfaltige, diese infrarationale Mannigfaltigkeit nur kraft dieses dritten Elementes gelten, das einen Kompromiss zwischen der reinen Zerstreuung und der Gleichheit mit sich darstellt. Dieses dritte Glied ist die Zeit, die nicht mehr als ununterschiedener und gewaltsamer herakliteischer Fluss gesehen wird, sondern als Strukturierungsvermögen, das reine Strukturen sozusagen auf halbem Wege zwischen dem intelligiblen Begriff und dem empirischen Bild besitzt.

Diese neue Lesart des Vermögens der Einbildungskraft und der Zeit, der von jeder Objektivität befreiten und ins Innerste des Subjekts selbst verinnerlichten Zeit, stellt eine entscheidende Etappe in der noetischen Eroberung des Besonderen dar. Kant schreibt das Vermögen der Einbildungskraft, das Vermögen einer Strukturierung der Zeit, dem apriorischen Vermögen des denkenden Subjekts zu. Dadurch wird zuvor als empirisch eingestuften Wirklichkeiten eine Intelligibilität zugeschrieben, die ihnen bis dahin kategorisch verweigert wurde. Und diese Erweiterung der Sphäre der Intelligibilität ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Man beschränkt sich nicht darauf, die metaphysische Conditio des *Einen* und der *Universalien* auf besondere Strukturen auszudehnen, man ist auch bereit, die Heraufkunft neuer Intelligibilitäten zur Kenntnis zu nehmen.

Die erneute Infragestellung der traditionellen Lehre beginnt mit der Erneuerung des Begriffs des Intelligiblen in seiner ganzen Allgemeinheit. Bis dahin hatte die Philosophie als erste Kategorien das Sein und das Wesen oder auch das Sinnliche und das Intelligible. Nun ist aber das Apriori, welches Kant „entdeckt", weder Sein noch Wesen, und es ist ein Intelligibles, das vom Empirischen nicht zu trennen ist. Das Apriori oder das Transzendentale Kants ist weder reine Transzendenz noch empirische Immanenz. Die Zeit ist weder unwandelbare Ewigkeit noch verschwindender Augenblick. Das transzendentale Subjekt, das die Begriffe denkt und das sie auf das Sinnliche anwendet, ist nicht dem Logos gleichwesentlich, nichtsdestoweniger entsteht es nicht zu einem gegebenen Zeitpunkt. Der erste Grundsatz der Philosophie – wird Fichte lehren – ist, dass „das Ich sich setzt", und diese Setzung scheint keine Voraussetzung zu implizieren. Das heißt so viel wie, dass „zwischen" dem ontotheologischen *Absoluten* und dem verstreuten Mannigfaltigen eine Realität sui generis besteht. Eine autonome, echte Realität, doch ohne irgendeine materielle Dichte.

Die Transzendentalphilosophie endet folglich in der Stiftung einer neuen Realitätsebene, die im Wesentlichen Strukturierungsprinzip des materiellen

Realen und formales Vereinigungsprinzip des sinnlichen Mannigfaltigen ist. Diese Intelligibilität bleibt noch von „theoretischer" Art: Sie dient dazu, die raumzeitliche Realität zu lesen. Nun erkennt aber der kritische Idealismus weitere Intelligibilitäten. Er lehrt die Rationalität sui generis der praktisch-moralischen Sphäre, die der Logik des Willens als guter (oder böser) Wille gehorcht, und er bekräftigt auch die Apriorität des ästhetischen Geschmacks. Doch weder der gute Wille noch der Geschmack spiegelt die Struktur der „objektiven" Erkenntnis wider.

Die objektive Erkenntnis führt eine doppelte Erforschung nach Wesen und Quantität durch. Nun relativiert und beschränkt jedoch der transzendentale Idealismus die unlängst noch vorherrschende paradigmatische Rolle der Mathematik und betrachtet das Wesen nur als einen Faktor unter anderen einer formellen Intelligibilität. Bereits in der Erkenntnis der physischen Welt vervollständigen die allgemeinen Strukturen der Zeit sowie die Beziehung zwischen Substanz und Akzidenz und diejenige, welche die Ursache mit der Wirkung verbindet, die *eide*, die materiellen Formen, die besonderen Wesen oder Begriffe. In dem, was jetzt den praktischen Bereich, den Bereich des Willens angeht, ist seine Intelligibilität von Kriterien der Übereinstimmung mit dem Gesetz und vor allem der Übereinstimmung mit sich selbst abhängig. Folglich mit rein formalen Faktoren, irreduzibel auf Wesensbetrachtungen. Und auch die ästhetische Schönheit wird in Form formaler Prinzipien definiert, nämlich als eine reine, aber leere Zweckmäßigkeit.

Am Anfang dieser ganzen Erweiterung des Formalen steht das apriorische Subjekt, das eine ganz neuartige, weder ontologische noch materielle Intelligibilität repräsentiert. In der *Kritik* werden die drei neuen Intelligibilitäten, die der Zeit, des Willens und des Geschmacks in ihrer Spezifizität sui generis geachtet – der zweite Fichte bezeichnet sie als Kants „drei Absoluta" (Fichte, GA II 8 26) –, doch die allgemeine Bewegung des Idealismus wird die Autonomie der drei Intelligibilitäten gegen ihre Integration in eine allgemeine Intelligibilität eintauschen. Die sittliche Intelligibilität des Fichteanismus, die ästhetische und physische Intelligibilität des Schellingianismus werden ihrerseits zu den Leitideen einer Philosophie auf dem Weg zu ihrer vollständigen Vereinigung, um damit zu enden, bei Hegel in einer allgemeinen Metaphysik logischen Wesens aufgehoben zu werden.

Freilich gehen die Aufnahme neuer Intelligibilitäten in einem einigen und allgemeinen System und deren Reduktion auf eine gemeinsame metaphysische Conditio mit Kompensationen einher. Wenn im Kantianismus die apriorischen Strukturen der Zeitlichkeit die Erweiterung der Metaphysik in Richtung der Intelligibilität des Besonderen ankündigen, wird dieser Ausdehnungsprozess der Erkenntnis kein Halten mehr kennen. Bei Fichte sind dies die Momente und die

Kategorien der Subjektivität und die Kategorien des Willens, die ihre Deduktion a priori empfangen. Bei Schelling erfährt zunächst die Natur, dann die Kunst ihre Subsumtion unter die Apriorität, und schließlich gelangt im Hegel'schen System der Bereich des gesellschaftlichen Daseins, insbesondere die Geschichte, zu einer rationalen Transparenz. Die Intelligibilität des Besonderen wird vollständig, und die Philosophie wird, nachdem sie das Formale erneuert und erweitert hat, am Ende zur Wissenschaft der Inhalte. Wenn Hegel die historischen Verdienste der Schelling'schen Spekulation lobt, dann vor allem dafür, dass sie Wissen des Inhalts sein wollte (Hegel, W 20 430). Das heißt so viel wie, dass die Philosophie, die über Jahrhunderte als eine Disziplin der Fundierung und als eine allgemeine Theorie des Wissens oder in einem gewissen Sinne der Wissensarten gedacht worden war, zur Totalität der Wissensarten wird, zur Enzyklopädie. Die Enzyklopädie ist das apriorische Wissen des Inhalts als solchem, folglich des Wissens aller Inhalte. Und dieses totalisierende Wissen hat zwei Aspekte, die Kontinuität und die Kompossibiltät.

Die *Enzyklopädie* ist das Resultat des Prozesses, der Schritt für Schritt die durch die *Kritik* aufgefasste Dualität auf die Homogenität des absoluten Idealismus zurückführt. Dank der spekulativen Aneignung des Bildes und der Zeit gelangt das Besondere in sämtlichen Sphären des Wirklichen zur Intelligibilität. Von da an steht die philosophische Vernunft der Kontinuität des Wirklichen oder, genauer gesagt, ihrer ununterbrochenen Vernünftigkeit gegenüber. In dem Maße, in dem die Philosophie sich seit dem Stagiriten als Wissenschaft von den Ursachen verstand, suchte sie da, wo das gewöhnliche Bewusstsein nur Brüche, Lücken und Löcher sah, stets Kontinuitäten zu erkennen. Nun verurteilen aber die großen Dualitäten des *Einen* und des *Mannigfaltigen*, des *Wesens* und der *Existenz*, des *Absoluten* und des *Endlichen* dazu, nur begrenzte und partielle Kontinuitäten herstellen zu können. „Der menschliche Geist" – schreibt ein Theologe des 17. Jahrhunderts – „[...] kann sich auf Dinge nur beziehen, indem er vom einen zum anderen *springt*, um daran seine Haarspalterei zu betreiben [...]. In dieser Verschiedenartigkeit verliert er sich, vergisst er sich [...]. Das Heilmittel dafür ist, nicht nach seinem eigenen Geist zu handeln, sondern nach dem *Geist* Gottes [...], der all die verstreuten Dinge einsammelt *und uns aus der Mannigfaltigkeit der Natur herauszieht, um uns in die eigentliche Einheit Gottes zu versetzen.*"[4] Mit dem Gesetz der Kontinuität, für welches der junge Kant Leibniz emphatisch lobt (Kant, Ak I 181), zumindest auf der Ebene des Seins, ist ein entscheidender Schritt hin zur intelligiblen Homogenität getätigt worden. Wenn nun aber das Wirkliche homogen und das Werden kontinuierlich ist – kraft des Satzes vom zureichenden

4 H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France* VII, Paris 1929, 124.

Grund, der bestimmt, wie und warum ein Ereignis nach und ausgehend von einem anderen eintritt –, wird die Anwendung, die wirkliche Ausübung des Satzes nur durch den göttlichen Verstand begriffen. Dennoch will der deutsche Idealismus auch dem menschlichen Verstand das ununterbrochene Wissen zusprechen. Für Wolff ist Gott der *philosophus absolutus summus*, doch bei Hegel ist das *Absolute Wissen* Wissen des *Geistes*, der nicht mehr die *Transzendenz* ist!

Die größte Ambition des deutschen Idealismus – und hier setzt der Protest von Jacobi ein – ist es, den Satz vom zureichenden Grund auf den Satz der Identität zurückzuführen (Jacobi, W II 193 ff.). Das heißt so viel wie: Er strebt danach, die Strukturen des Besonderen in die allgemeinen Gesetze einzugliedern. Diese Eingliederung wird es Schelling gestatten, die *Naturphilosophie*, und Hegel, die Philosophien des *Rechts*, der *Kunst* und der *Religion* zu konstruieren, so viele Regionen, in denen sich das Wirkliche in seiner Besonderheit kraft einer apriorischen Regelhaftigkeit entfaltet. Zuletzt wird Hegel die Philosophie der *Geschichte* entwickeln. Als oberste Veranschaulichung des Gesetzes der Kontinuität will die Philosophie der *Geschichte* eine rationale Interpretation von dem erbringen, was von seiner Natur her faktisch und einzigartig ist.

Die Geschichte ist stets als etwas angesehen worden, das sich der Deduktion verweigert, ja als der Bereich schlechthin der einzelnen Propositionen, die den allgemeinen entgegengesetzt sind, den einzigen, die eine vollgültige Rationalität aufweisen.[5] Selbst der junge Schelling weist jede apriorische Konstruktion der Geschichte zurück (Schelling, W I 465 ff. [HK I 4 183 ff.]). Gleichwohl bringt die Apriorisierung der Einbildungskraft und der Zeit eine veritable Metamorphose zum Gesetz der Kontinuität zur Vollendung. Die Geschichtlichkeit – wie später Heidegger sagen wird – ist nur eine konkrete, folgerichtige Entfaltung der Zeitlichkeit; die Untersuchung der allgemeinen Strukturen der Zeit inspiriert die Interpretation der konkreten Momente des Lebens der Menschheit. Mit der Heraufkunft der *Philosophie* der *Geschichte* ist der Kreis sozusagen geschlossen. Die intelligible Homogenität des Wirklichen, vorgestellt als Kontinuität in der Simultaneität, wird durch ihre Kontinuität in der Sukzession vervollständigt. Die Dinge im Raum und die Ereignisse in der Zeit verbinden sich in einem vereinten Ganzen, bilden ein System.

Die mittelalterliche Scholastik hatte bereits die Implikation der Universalien, der Formen durch den göttlichen Intellekt erkannt: Schließlich enthält das *schöpferische Wort* die Ideen aller Dinge! Das heißt so viel wie – so lässt sich Bergson verstehen –, dass sich die Ideen zu Kugeln zusammenballen und als die immanente Verbindung der unlängst noch als apophatisches Absolutes gedach-

5 Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* VI. 1, Berlin 1990, 284.

ten *Idee* aller Ideen darstellen. Und eine bescheidenere und quasi prä-transzendentale Version dieser Vision war bereits im aristotelischen *De Anima* aufgetaucht: Die menschliche Seele ist auf eine gewisse Weise sämtliche Dinge. Spinoza wird die These neu formulieren: Der Verstand ist die immanente Ursache seiner Begriffe, folglich kann man daraus ohne Unterbrechung die Dinge hervorgehen lassen. Man muss also eine Definition suchen, aus der man alles deduzieren kann. Der deutsche Idealismus scheint ein Echo auf Spinoza zu geben, wenn er „eine einzige Formel für die Erkenntnis jedes Dings" befürwortet (Schelling, W IV 260 [HK 11,1 382]). In Wirklichkeit wird die nachkantische Spekulation weiter gehen als die klassische Metaphysik. Die Kompossibilität, welche die begriffliche Armatur der *Enzyklopädie* ist, ist nicht der Wesenszusammenhang, sondern die systematische Einheit der Welt des Besonderen. Der absolute Idealismus begnügt sich nicht damit, eine Logik der Wesen zu präsentieren, er versteht sich vielmehr als eine Metaphysik der Inhalte.

Die *Philosophie* der Geschichte vervollständigt das Gebäude der *Enzyklopädie*, aber sie oder, genauer gesagt, die Stufe des Wirklichen, woraus sie hervortritt, ist auch der Ort der Infragestellung des absoluten Wissens. Hegels absoluter Idealismus, der die Aufhebung des Schelling'schen Systems der Identität vornimmt, beharrt unaufhörlich auf der Dramatik und Tragik der Existenz und auf dem vielfältigen Reichtum des Sozialen, und er entfaltet sich durch die Handhabung der Dialektik als Bewegung der zueinander in Widerspruch Stehenden. Nichtsdestoweniger bringt die *Enzyklopädie* am Ende die Dualität, die die *Kritik* wiedergefunden hatte, in Gefahr. Die Existenz entfaltet sich vom Wesen her, das *Absolute* erweist sich in Kontinuität mit dem Endlichen, die Freiheit erkennt ihre Wahrheit in der Notwendigkeit. Nun erscheinen aber diese Perspektiven als unvereinbar mit der ureigensten Absicht des deutschen Idealismus. Das *Absolute* muss seine Transzendenz wiederfinden, und die Freiheit muss sich der Notwendigkeit entreißen. In seiner größten metaphysischen Allgemeinheit ausgedrückt, ist „das Ereignis", das die Vollendungen des nachkantischen Idealismus in Frage stellt und deren Lauf in Richtung Monismus zum Halten bringt, das Auftauchen des Neuen. Es wird auf seine Weise eine phänomenologische Einklammerung der enzyklopädischen Kompossibilität hervorbringen und zu neuen Deduktionen schreiten. Es wird nicht darum gehen – wie das Marx beabsichtigen wird –, den Idealismus umzukehren, sondern ihn vielmehr umzubiegen und anzureichern. Sein ursprünglicher Erwerb, die Intelligibilität des Besonderen, wird in keiner Weise beschädigt werden, aber er wird aus dem Idealismus selbst heraus eine Korrektur erfahren.

4

Der Deutsche Idealismus ist eine philosophische Bewegung oder Schule, und er deckt sich nicht mit einer gegebenen historischen oder kulturellen Epoche. Kant ist gerade einmal neun Jahre nach dem Tod von Ludwig XIV. geboren worden, und sterben wird er im Jahr der Inthronisierung Napoleons. Schelling, der jüngste der vier Idealisten, wird seine Kinder mit der Eisenbahn besuchen können und die Revolutionen von 1848 überleben. Der deutsche Idealismus nimmt seinen Aufschwung in der *Epoche* der *Aufklärung*, er breitet sich aus mit der *Romantik*, aber seine letzten Vollendungen stammen aus der Periode, in der Europa bereits gleichsam vom Positivismus überschwemmt ist. Kant beginnt – zweifellos in einer noch vollkommen „vor-kritischen" Ader – während des Jahrhunderts zu philosophieren, das an der *Großen Enzyklopädie* arbeitet, während Schelling in den Jahren des Triumphes von Comte und Schopenhauer, und als die Mehrzahl der großen Schriften Kierkegaards bereits abgefasst ist, letzte Hand an seine negative Philosophie legen wird.

Man hat immer geglaubt, auf die außerordentliche intellektuelle Fruchtbarkeit der zentralen Periode des deutschen Idealismus hinweisen zu müssen. Man denkt vor allem an die vierzig Jahre, die die Erstausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* von den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* trennen. Doch der *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* stammt von 1763 und die *Dissertation* von 1770. Andererseits verfasst Hegel seine *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* erst 1831, und Schelling wird selbst nach Ablauf der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch weiterhin an seiner Spätphilosophie arbeiten.

Der Deutsche Idealismus ist eine philosophische Bewegung oder Schule, und er beschränkt sich nicht auf die vier „Großen", auf die vier „Genies".[6] Er schließt auch all diejenigen mit ein, die den Durchbruch dieser neuen Gestalt der Metaphysik sozusagen vorbereiteten, wie auch diejenigen, die ihn in seiner Entwicklung begleiteten. Diejenigen, die auf die eine oder die andere Weise die vier Großen inspiriert hatten, und diejenigen, die wesentliche Momente des Übergangs oder der Vermittlung zwischen ihren jeweiligen Systemen darstellen. Schleiermacher, Baader, aber auch bereits Hamann tragen zu der Bewegung bei und reflektieren sie. Hölderlin scheint die Entfaltung der Spekulation der beiden anderen ehemaligen Internatsschüler des Tübinger *Stifts* stark beeinflusst zu haben, und ohne Reinhold dürfte „der Übergang" von Kant zu Fichte weniger gut

---

6 J. Barni in der *Introduction* zu seiner Übersetzung von Fichte, *Considérations sur la Révolution Française*, Paris 1858, I, Anm. 1.

zu verstehen sein. Schiller und Novalis zeigen glanzvoll einige große Themen der philosophischen Bewegung von „Kant bis Hegel" auf, die sich mit einer großen begrifflichen Strenge abzeichnet und sich im Werk von Salomon Maimon gleichsam vorweggenommen findet.

Nun ist aber der Deutsche Idealismus eine Schule der Philosophie, und eine wirkliche Existenz hat er nur durch die *individuellen Systeme*, in denen er sich entfaltet. Die philosophischen Ideen entwickeln sich nicht in einem *Vakuum* auf einer rein logischen Ebene. Die Geschichte der Philosophie ist nicht eine Reihe anonymer Ideen, sondern eine Aufeinanderfolge von Systemen. Gewiss zirkulieren die Ideen zwischen den Systemen, und die Themen tauchen am Faden der Geschichte des Denkens wieder auf. Gleichwohl ist die Zugehörigkeit einer Idee zu einer Schule sozusagen sekundär im Verhältnis zu der Rolle, die sie spielt, und zu dem Platz, den sie in dem System einnimmt, das sie ausgearbeitet hat. Die Philosophie hat stets in der Versuchung gestanden, sich für die Selbstäußerung der *Vernunft* zu halten, was die starke Überzeugung der großen Denker vom Zusammenfallen ihres Systems mit der *Wahrheit* selbst erklärt. Nun ist aber eine Philosophie stets das Werk eines besonderen Geistes, eines individuellen Denkers. Ihre Prinzipien, ihre Thesen und ihre Themen müssen in einem unterschiedlichen Kontext wiederholt neu gesagt werden können, die Nachwelt befruchten, aber ihre wahre Bedeutung und ihre wahre Tragweite sind an ihrem Ausarbeitungsort zu suchen. „Jede Philosophie ist" – wie Hegel schreibt – „in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich." (Hegel, GW 4 12) Jede Philosophie ist eine einzigartige Brechung der Vernunft, und auch wenn sie durch die Lichter erhellt werden kann, die von einer anderen herkommen, gehorchen doch ihre Momente einer Logik, welche ihre eigene ist.

Der Deutsche Idealismus, das sind im Wesentlichen die Systeme von Kant, Fichte, Hegel und Schelling. Zwei von diesen vier Denkern, die beiden größeren, folgen einer geraden Bahn und begeben sich nach den stammelnden und skizzenhaften Anfängen auf einen Weg, der stets weiter voran geht. Die anderen beiden geraten, nachdem sie für einen geschichtlichen Moment „den Geist" der Schule verkörperten, in eine Krise und einen Konflikt und schlagen einen neuen Weg ein, um das idealistische Projekt Früchte tragen zu lassen. Jeder große Philosoph hat seine eigene Intuition und seine spezifischen Formeln, um das Urphilosophem des *Einen* und des *Mannigfaltigen* auszudrücken und neu zu übersetzen. Bei Kant tritt diese Intuition im Begriff der Synthesis a priori der theoretischen Vernunft in Erscheinung, einer absolut neuartigen Verbindung von Wesen und Existenz, in der die Beziehung des *Mannigfaltigen* und des *Einen* nicht die einer klaren und ruhigen Emanation, sondern ein Durchbruch ist, in dem der Sieg des Intelligiblen durch die Undurchsichtigkeit und den Bruch hindurch erfolgt. Fichte selbst nimmt die Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* als den

asymptotischen Prozess der Anpassung des Realen an das Ideale, der Natur an das Ich in den Blick. Der junge Schelling glaubt die Beziehung zwischen der Welt und dem Ich als eine sich in der Identität vollendende Affinität ausdrücken zu können. Hegel schließlich schätzt, dass er die kantische neue Lesart der Beziehung zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen* vollenden kann: Das *Mannigfaltige* ist die immanente Aufgliederung wie auch die wirkliche Geschichte des *Einen*, eine Geschichte, in der kraft eines dialektischen Prozesses der Opposition und Versöhnung von Gegensätzen die Existenz unter das Wesen subsumiert wird.

Dieser einheitliche und einlinige Prozess, den der Deutsche Idealismus von Kant bis Hegel darstellt, führt nichtsdestoweniger zu seiner eigenen Kritik, nämlich den Spätphilosophien von Fichte und Schelling. Vorweggenommen vom beredten Protest Jacobis, der die kantische und nachkantische Reflexion begleitet, widersetzen sich die Systeme des zweiten Fichte und des zweiten Schelling vehement den Anmaßungen des *absoluten Wissens*. Fichte selbst greift die initiale Version des absoluten Idealismus an, nämlich das System der Identität. Er verweist auf eine unaussprechliche Transzendenz, jenseits der Natur und der Freiheit, von der keine Deduktion ausgeht und zu der man nur um den Preis der Selbstvernichtung des Begriffs gelangt. Der zutiefst von der spekulativen Mystik von Jakob Böhme geprägte Schelling entwirft zunächst das dunkle Philosophem des *Grundes*, um über seine eigene allzu apollinische Spekulation hinauszugehen, und entfaltet alsdann in einem zweiten Moment in ausdrücklichem Gegensatz zu dem alles umfassenden System Hegels im Ausgang von der letzten Dualität des *Was* und des *Dass* seine *Spätphilosophie*.

Die Geschichtsschreibung hat den wechselseitigen Beziehungen zwischen den großen Idealisten, den möglichen und wahrscheinlichen Einflüssen, die sie aufeinander ausübten, bedeutende Arbeiten gewidmet. Fichte beginnt seine Reflexion in enger Nähe zur *Kritik*, und das Publikum hält sein erstes Buch für eine anonyme Veröffentlichung des Meisters aus Königsberg. Schelling liest als Student in Tübingen mit großem Eifer Fichte und sieht sich ein wenig später immer noch als bloßer Kant-Exeget (Schelling, W II 231 [HK I 5 220]). Unübersehbar ist die Nähe zu Schelling in Hegels Jenaer Schriften. Dennoch, ungeachtet der unbestreitbaren Wichtigkeit der Einflüsse und Abstammungen ist die Entfaltung der Themen in der Immanenz eines jeden besonderen Systems von größerer Bedeutung. Eine Entfaltung, bei der Sinn und Richtung, Instanzen und Erarbeitung weniger von den Lektüren und Kontakten des Schriftstellers als von der allgemeinen Situation des Denkers innerhalb der Bewegung abhängt. Nämlich, ob er dem Weg folgt, der zur Vollendung in der *Enzyklopädie* führt, oder dem, der die Verlaufsbahn der Wiederbejahung der Dualität ist.

Innerhalb dieser zwei Wege drücken die vier großen Systeme, jedes auf seine Weise, ihrem Bedeutungsvermögen sui generis gemäß die metaphysische *Ver-*

nunft aus. Manche meinen, Philosoph sei man eben auf Grund der Tatsache, dass man philosophiere, und das Fragen stelle auf eine gewisse Weise das Wesentliche des Denkens dar. Vielleicht wäre es gescheiter zu behaupten, dass, wenn das Fragen das eigentliche Herzstück der Philosophie ausmache, diese als solche nur in und durch ein System existiere. Eine große Philosophie reproduziert nicht sämtliche philosophischen Themen, sie schöpft nicht sämtliche Virtualitäten der *Vernunft* aus, aber sie stellt die Urphilosopheme gemäß ihrer wechselseitigen Aufgliederung und als virtuell oder aktuell auf ein System zulaufend dar.

Selbstverständlich ist die immanente Gültigkeit eines Systems kein Absolutes. Auch wenn ein besonderes System tatsächlich ein Spiegelbild oder ein kohärentes und harmonisches Muster der *Metaphysik* ist, ist es deswegen noch kein hinreichender Ausdruck von sich. Letztlich ist es immer nur eine Variante über die Urthemen der Spekulation, eine Variante innerhalb einer Bewegung, einer gegebenen Schule. Und ebenso wie ein kohärentes und harmonisches philosophisches System noch nicht all die Themen seiner Schule in sich birgt, enthält wiederum diese Schule nicht explizit sämtliche Virtualitäten der *Metaphysik*.

Der Deutsche Idealismus arbeitet auf eine unerhörte Weise die großen Themen der Philosophie aus, und er befindet sich auf diese Art in Kontinuität mit den vorausgehenden Schulen. Der empirische Bericht von dieser Beziehung beschreibt bloß die Einflüsse und die Abstammungen. Kant und Fichte wurden vor allem von ihren Zeitgenossen und ihren unmittelbaren Vorgängern inspiriert. Hegel und Schelling, bewanderter in der Ontologie und in der Spekulation und ihnen vor allem mehr zugeneigt, schlossen wieder an die gesamte Vergangenheit der Philosophie, insbesondere an das griechische Denken, an. Doch über alle materiale Abstammung und empirische Verbindung hinaus kommt es auf die transzendentalen Ursprünge an. Die Mehrzahl der großen Denker der Vergangenheit trugen zur Präsentation der Elemente bei, mit denen die Idealisten ihr System konstruierten, doch einen gibt es, der gleichsam ein wahrhafter Vorausblick auf den Deutschen Idealismus ist: „der unsterbliche Leibniz“ (Fichte, GA I 2 61). Innerhalb einer der Hauptschulen der Vergangenheit, des klassischen Rationalismus, in schöpferischer Kontinuität mit den großen Gestalten Descartes, Spinoza und Malebranche nimmt der Leibniz’sche Idealismus in vor allem auf Lateinisch und auf Französisch, sehr selten auf Deutsch abgefassten Schriften dargestellt der Logik der Ideen gemäß eine große Anzahl zentraler Themen Kants und der Nachkantianer vorweg.

Vorausblick: Leibniz

1

Seit Jacobi pflegt man die Problematik des deutschen Idealismus mit der Metaphysik Spinozas in Verbindung zu bringen. Das *System der Identität*, die *Wissenschaft der Logik*, die Fichte'sche Lehre vom Ich sind, so scheint es, organische Weiterentwicklungen aus den Lehren der *Ethik*. Dagegen werden die Bezüge zwischen dem deutschen Idealismus und dem Leibniz'schen Denken mehr unter dem Aspekt des geschichtlichen Einflusses gesehen. Doch letztlich ist Kant das Produkt der „Leibniz-Wolff'schen Philosophie", und selbst die Erziehung der drei Nachkantianer war, wie man sagen kann, in diese Atmosphäre getaucht! Nun ist aber über jeden gewiss wirklichen und wichtigen historischen „Einfluss" hinaus die Leibniz'sche Reflexion auch ein mächtiger konzeptueller Vorausblick auf das Denken von Kant, Fichte, Hegel und Schelling. Derjenige, den Fichte als den einzigen Philosophen der Vergangenheit bezeichnete, der von der Wahrheit seiner Lehren „überzeugt" sein konnte (GA I 4 265), hinterlässt durch die Fragmentierung eines ausufernden Werkes hindurch ein kohärentes und geschlossenes System, das gerade kraft seiner inneren Logik eine große Anzahl von wesentlichen Themen des Deutschen Idealismus umfasst.

Die Leibniz'sche Philosophie ist eine dynamische Metaphysik, ein auf die Perzeption, insofern sie die Natur allen Seins konstituiert, gegründeter Idealismus. Die Seienden als ebenso viele Zentren von Perzeptionen bilden eine aufsteigende Reihe, in welcher jede dieser einmaligen, vollkommenen und von jeder anderen verschiedenen Monaden in die bruchlose Kontinuität einer Aufeinanderfolge eintritt. Die „bloßen" Monaden sind einfach nur existierend oder aber empfindend, das heißt, sie haben eine Seele, und in ihrer höchsten Form, in der die Perzeption zur Selbstapperzeption wird, sind sie intelligent. Eine Monade ist ein harmonisches, autonomes, selbstgenügsames Ganzes. Sie entspricht einem vollständigen individuellen Begriff, von dem aus man jedes ihrer Prädikate oder Attribute herleiten kann. Die Monaden sind Teil einer Welt, in der alles intelligibel ist, entweder von der Intelligibilität der auf die Prinzipien der Identität oder des Nicht-Widerspruchs gegründeten universellen Wahrheiten oder von der Rationalität der durch das Prinzip vom zureichenden Grund gewährleisteten kontingenten Tatsachen. Nun ist aber diese vernünftige Welt, die wir kennen, nur eine unter einer Unendlichkeit anderer möglicher Welten, die in Gottes Verstand ruhen, „dem Land möglicher Wirklichkeiten" (*Disc. Et Corresp.* 121).[1] Diese Welt ist

1 Da es hier um einen Schnellaufriss einiger großer Linien des durch eine Vielzahl von Texten

https://doi.org/10.1515/9783110216943-005

kraft einer absolut freien Entscheidung des Willens von Gott zur Existenz gekommen. Die Existenz der Welt ist nur der souveränen Freiheit der göttlichen Wahl geschuldet, ist aber diese Wahl einmal „getätigt“, gliedert sich und entfaltet sich die Welt kraft einer notwendigen Struktur.

Die Dualität von göttlichem Verstand und göttlichem Willen gibt einen Vorausblick auf Schellings Frage nach der Freiheit Gottes in der Schöpfung und vor allem auf das Verhältnis zwischen dem *Was* und dem *Dass*, der negativen Philosophie und der positiven Philosophie. Die Monaden, die sich ineinander spiegeln und das Ganze widerspiegeln, inspirieren die Ideen vom System der Identität. Die Entfaltung des vollständigen Begriffs in seinen Prädikaten kraft einer Kontinuität zwischen dem Prinzip der Identität und dem Prinzip vom zureichenden Grund hat tiefe Affinitäten mit der Hegel’schen Logik. Die Spontaneität und Selbstgenügsamkeit der Monade kündigen die Selbstsetzung des Fichte’schen Ichs an. Und zuletzt kündigt die Apperzeption als spezifische Differenz der intelligenten Monade den Grundbegriff des Kantianismus an, das transzendentale Subjekt.

Als Verheißung und Vorzeichnung des kantischen und der nachkantischen Idealismen ist das Leibniz’sche Denken eine kraftvolle Reaktion auf den cartesischen Dualismus. Es stößt auf das metaphysische Hindernis der unüberwindlichen Trennung von Materie und Denken und es schafft auf zweierlei Weise Abhilfe. Zunächst, ausdrücklicher und direkter, durch das Philosophem der prästabilierten Harmonie, das der bruchlosen Korrespondenz zwischen Seele und Körper ungeachtet ihrer irreduziblen Differenz Rechnung tragen will. Und auch durch den Begriff der Kraft, der durch seine Reifung zu einem geistigen Prinzip am Ende die Dualität auflösen wird, indem er sie umgeht und damit relativiert. Der metaphysische Dynamismus der Kraft repräsentiert eine neue Gegebenheit innerhalb eines Universums bewegungsloser, in sich selbst verschlossener, durch unüberbrückbare Klüfte voneinander getrennter Wirklichkeiten. Die Kraft macht im Rahmen der Kontinuität den Wandel möglich. Die Dinge sind nicht mehr getrennt auf immer, sondern finden sich mit einer Kraft ausgestattet, die sie handeln und vorankommen lässt. Die Substanzen sind der Anfang und das Ende der Kräfte, die, während sie den zukünftigen Punkt aus dem gegenwärtigen Punkt, den Punkt des Anderswo aus dem Punkt des Hier hervorgehen lassen, sie untereinander verbinden. Außerdem ist die Kraft nicht eine diffuse und blinde Energie. Sie geht aus einem einzigartigen und vereinigenden Prinzip hervor, die Substanz, deren Wirken sie ist. Das Wirken ist das Leben der Substanz. Es gibt

---

repräsentierten Leibniz’schen Systems geht, wird dieses Kapitel Nachweise nur für Zitate und für einige Paraphrasen Leibniz’scher Positionen enthalten.

Substanz nur im Wirken, und alles, was die Substanz ist oder hat, alles, was sie wird und hervorbringt, sind nur die Momente oder die Etappen ihres Wirkens.

Derart die Substanz als Prinzip und als Muster ihrer Wirkung zu begreifen erklärt ebenso deren Einheit wie deren Spontaneität. Als Entfaltung einer Wirkung ist die Substanz das adäquate Prinzip ihrer Stetigkeit und ihrer Entfaltung. Andererseits ist sie als ungeteilte Aktualität die einzige Quelle ihrer Produkte. Das heißt so viel wie: Sie ist Spontaneität. Und eben ihre radikale Spontaneität gestattet es der „fensterlosen" Monade, das Prinzip eines Erkennens und eines geeigneten und autonomen Wirkens zu sein.

Der Dynamismus der Kraft erhält eine wesentliche Qualifizierung durch die Aktion, welche daraus ein Prinzip metaphysischer Stabilität und Spontaneität macht. Als Aktion steht die Monade am Ursprung ihrer Entfaltung, erweist sie sich als Triebfeder ihrer Hervorbringung und ihrer Selbsthervorbringung. Und eine zusätzliche Qualifizierung wird die Leibniz'sche Lehre weiter präzisieren und verfeinern. Wenn die Aktion die Kraft bestimmt und bezeichnet, wird sie ihrerseits als Perzeption qualifiziert und bestimmt. Die Monade ist nicht nur Hervorbringung und Selbsthervorbringung, das heißt Bestätigung und Entfaltung der Einheit, die sie selbst ist, sie ist gleichermaßen Vereinigung. Die Perzeption ist die der fensterlosen Monade eigene Weise, sich auf die Welt zu beziehen. Perzipieren bedeutet zunächst einmal, das Äußere zu empfangen, einen Abdruck zu erleiden. Nun geht es aber nicht nur darum, einen Eindruck zu empfangen und sich davon durchdringen zu lassen. Die Perzeption ist eine aktive und selektive Operation. Sie vereint eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken und erkennt umgekehrt die Verschiedenartigkeit in dem, was als eines und als ununterschieden erscheint. Paradoxerweise garantiert diese autonome Weise des Empfangens, diese eigene Initiative, die sie nicht aufhört auszuüben, die Verlässlichkeit der Perzeption. Dank der vereinenden und erkennenden Macht der Perzeption „repräsentiert" die Monade die Welt und „drückt" sie sie „aus". Nun sind aber der Ausdruck und die Repräsentation nicht allein der intelligenten Monade vorbehalten, sondern sie gehören gleichermaßen zu den empfindenden, ja zu den bloßen Monaden. Wie die Aktion ist auch die Perzeption das von allen Seienden Geteilte. Die Forschung des Gelehrten drückt die Monade aus, indem sie das komplizierte Gebäude ihrer Gesetze liest, während das Tier dessen Struktur empfängt und darauf mit der Empfindung antwortet. Doch auch der Stein, diese nackte, bewegungslose und unbelebte Monade, drückt die Welt aus und repräsentiert sie. Die Position eines Steins im Hinblick auf einen anderen, der wechselseitige Druck, den sie einander erleiden lassen, der Empfang, den sie den physischen Ereignissen vorbehalten, ist eine echte Weise, die Struktur der Welt wahrzunehmen, sie zu empfangen und sie widerzuspiegeln.

Die metaphysische Konstitution allen perzeptiven, expressiven und repräsentativen Seins drückt die Idealität des Seins im Allgemeinen aus. Für Leibniz – es ist Hegel, der darauf aufmerksam machen wird – ist das Wesen der Wahrheit „das Gedachte“ (Hegel, W 20 232). Wenn nun aber in seiner letzten Realität das Sein Gedacht-Sein ist, dann, weil es auf allen seinen Stufen intellektuelle Erkenntnis ist. Alles Sein perzipiert, exprimiert und repräsentiert. Diese ideale Kontinuität des Seins läuft deshalb noch nicht auf einen Monismus hinaus. Zwischen der empfindenden Welt und der intelligenten Welt, zwischen Tier und Mensch besteht ein Bruch, den der grundsätzliche Unterschied zwischen Perzeption und Apperzeption ausdrückt. Die Tiere nehmen die Welt wahr, sie verfügen über ein Gedächtnis der geschehenen Dinge. Die Menschen hingegen apperzipieren, dass sie perzipieren, und erinnern sich, dass sie Objekte gedacht haben, die sie durch ihr Gedächtnis aufrufen. Die Perzeption ist das Aus-sich-Herausgehen des Ichs oder, wie Kant sagen wird, das Bewusstsein der Welt. Dagegen ist die Apperzeption das Zurückgehen in sich, die Selbstgegenwärtigkeit. Das Wesentliche der Perzeption ist nicht, die Welt und meine Aktionen in der Welt zu denken, sondern es ist vielmehr die Reflexion über diese Gedanken und diese Aktionen, wodurch sie meine eigenen sind. Und Leibniz macht mit einiger Rohheit darauf aufmerksam, dass die (Tier-)Seelen „nicht mehr Reflexion“ haben „als ein Atom. Denn es besteht durchaus ein Abstand zwischen dem Gefühl, das diesen Seelen gemeinsam ist, und der Reflexion, welche mit der Vernunft einhergeht“ (G Ph 6 543). Jede Monade ist mit Perzeption begabt, die Tierseelen sind überdies mit Gefühlen ausgestattet, doch allein die Geister sind im Besitz des Vermögens der Reflexion.

Die Apperzeption ist das Vermögen der Intelligenz, in der Aktion, sich stillschweigend durch jedes Gegenstandsverstehen hindurch zu erfassen, sich selbst gegenwärtig zu sein. Sie ist ein Beispiel schlechthin für das *Cogito*, den Parallelismus von Denken seiner selbst und Denken der Welt. Sie ist konstitutiv für jeden reflexiven Akt, aber sie reicht weiter, treibt ihre Wurzeln bis in das Sein selbst des Geistes. Sie ist, gewiss, die Tat der Intelligenz, aber ihre Entstehung streicht gleichermaßen ein wesentliches moralisches oder, wie die *Kritik* sagen würde, praktisches Moment heraus. Zum anderen hat sie „Gemeinbegriffe“, Kategorien der Metaphysik als „Produkte“ oder als Objekte sui generis.

Leibniz ist noch kein transzendentaler Idealist, aber er bedient sich – wie vor ihm ein Augustinus – des Gedächtnisses, um das autonome Subjekt zu stiften. Er liest Malebranche, der das Gedächtnis als „die Begabung“ charakterisiert, „an Dinge zu denken, an welche wir bereits gedacht haben“, und fügt berichtigend hinzu: „Es gibt etwas anderes im Gedächtnis. Es genügt nicht, dass man die Be-

gabung zu denken hat, man muss urteilen, dass man daran bereits gedacht hat.“[2] In letzter Instanz ist das wahre Gedächtnis, das dem Menschen eigene intellektuelle Gedächtnis, die Reflexion selbst. Dieses Gedächtnis als Reflexion „ist nichts anderes als eine Wiedererinnerung oder Wiederversammlung einer gewissen Aktion [...]. Nicht nur stelle ich mir meine Aktion vor, sondern zudem denke ich, dass ich es bin, der sie tut oder der sie getan hat“ (G Ph 3 299). Das unter die Reflexion subsumierte Gedächtnis bildet das Wesentliche der Apperzeption, ja „die Persönlichkeit“, der es zukommt, „die reflektierte Kenntnis über sie selbst“ zu bewahren.[3]

Der Deutsche Idealismus wird unter dem Zeichen des Primats des Praktischen geboren werden, und auch die Leibniz’sche Apperzeption verfügt über moralische Geburtsurkunden. Das Gedächtnis begründet unsere Persönlichkeit als autonome Kontinuität, und während „diese Fortsetzung und Verbindung von *Perzeptionen* dasselbe Individuum real macht, zeigen die *Apperzeptionen* [...] indes noch eine moralische Identität auf“ (*Nouv. Ess.* II xxvii. G Ph 5 222). Die Reflexion, das ist auch die Stimme des Gewissens, die sich in der Aufmerksamkeit, dieser „größten Gabe Gottes“ (*Textes Inéd.* I 9), zeigt. Die Aufmerksamkeit ist gleichsam „ein Betreuer“, der darüber wacht, dass man nicht dem Irrtum erliegt, aber sie drückt auch in ihrer ganzen Allgemeinheit die Reflexion aus. Die Reflexion ist das Vermögen des Ichs, in sich selbst zurückzugehen und seine Perzeptionen zu prüfen, doch während es sein Ziel in einem konkreten Fall ist, eine gegebene Perzeption richtig wiederzufinden und zu bestätigen, zielt die Aufmerksamkeit, die Reflexion, durch die besonderen Akte hindurch auf das Ich selbst. Die Aufmerksamkeit ist die wirkliche Triebfeder unseres Selbstbesitzes, unserer Selbstgegenwärtigkeit. Und „das Bewusstsein“ – worunter zu verstehen ist: das Selbstbewusstsein – ist „die Reflexion in den Aktionen oder das Gedächtnis unserer Aktionen, insofern wir sie als die unseren denken“ (G Ph 7 329).

Die Verflechtung oder vielmehr die organische Synthese des Theoretischen und des Praktischen, der Erkenntnis und der Aufmerksamkeit, kurz gesagt, des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins, drückt sich nicht nur in individuellen Fällen des Denkens aus. Leibniz wird auf eine der großen von der Scholastik ererbten Unterscheidungen zurückgreifen: „... diese Reflexion beschränkt sich nicht auf die bloßen Operationen des Geistes ... [...], sie reicht bis zum Geist selbst“ (G Ph 5 23). Und hieran wird man die Radikalität und die Tiefe der Leibniz’schen Spekulation erkennen können. Sie ist kein einfacher ontologischer Idealismus, keine spiritualistische Identifizierung des Seins und des Denkens. Der wahrhafte

2 A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris 1955, 171.
3 A. Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris 1957, 33.

Idealismus ist nicht der des einfachen Denkens, sondern der des Denkens über das Denken. Die höhere geistige Monade, Spiegel des Universums, ist nicht allein die Widerspiegelung der Welt, sondern ebenso der Akt, der sie widerspiegelt. Wenn in ihren besonderen Aktionen die Ausübung des Geistes als Wachsamkeit, als Reflexion über das Denken erscheint, so weil er in sich selbst Rückkehr in sich, Selbstgegenwärtigkeit ist. Bevor die Apperzeption eine Operation, ein Akt des Geistes ist, konstituiert sie dessen Sein.

Letztlich, einmal mehr als Vorausblick oder als Vorahnung des kantischen Idealismus, erscheint die Leibniz'sche Apperzeption als im Besitz eigener Begriffe und spezifischer Kategorien. Der wesentliche Unterschied zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein wird nicht auf ihre Ausübung beschränkt, sondern bis in ihr jeweiliges Korrelat herausgestrichen. Während die Perzeptionen des Bewusstseins der Welt grosso modo das sind, was die *Kritik* „empirische Begriffe" nennen wird, bezieht sich die Apperzeption auf die der Metaphysik eigenen Grundbegriffe, „... indem wir an uns denken, denken wir an das Sein, an die Substanz, an das Einfache und an das Zusammengesetzte, an das Immaterielle und an Gott selbst". Und umgekehrt: „... durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstraktionen werden wir zu *reflexiven Akten* erhoben, die uns an das denken lassen, was sich *Ich* nennt ..." (*Monad.* § 30. G Ph 6 612).

2

Die Apperzeption legt Rechenschaft von der jeder intelligenten Monade eigenen Einheit ab, aber die Einheit charakterisiert alle Monaden. Sie ist das Prinzip der Bestimmung, des Selbstseins, in letzter Instanz des Seins als solchem. „[W]as nicht wirklich *ein* Sein ist, ist auch nicht wirklich ein *Sein*" – so lautet die berühmte Formel (G Ph 2 97). Ein wirkliches Sein macht nicht den Teil eines Ganzen aus, es bildet selbst ein Ganzes. Die Einheit ist nicht in der Zusammensetzung, im Aggregat zu suchen, die letztlich nur Gedankendinge sind, sondern in der Substanz. Die Einheit ist nicht das Resultat einer Versammlung, einer Vereinigung, einer Zusammenstellung. Es ist eine in sich selbst gegründete, auf sich selbst hin geschlossene Wirklichkeit, die zudem das ausschließliche Prinzip aller ihrer Momente ist.

Leibniz spricht von „metaphysischen Punkten" (G Ph 4 482), die aber „fruchtbare Einfachheiten" sind (G Ph 4 562). Was so viel heißt wie, dass die auf sich selbst zusammengezogene Einheit der Monade nicht die des unteilbaren Atoms ist. Die Einheit ist nicht gleichsam die Dürftigkeit des Punktes ohne Ausdehnung und ohne Folge, sie ist eher ein Für-Sich der Ursprungsbildung. Es geht

um Eins-Sein, um Autonomie, um das Sein aus sich heraus des Wirklichen, aber dies, ohne deswegen die Mannigfaltigkeit auszuschließen. Ganz im Gegenteil ist die Monade als perzipierendes Sein die Einheit in der Vielheit, das einigende Prinzip aller ihrer Momente und aller ihrer Elemente, aller ihrer Reihen und aller ihrer Folgen. „Jede Substanz" – schreibt Leibniz an Arnauld – „ist ein vollendetes Sein, das sich selbst genügt, um kraft seiner eigenen Natur all das zu bestimmen, was ihm widerfahren muss" (*Disc. et Corresp.* 140). Selbstverständlich ist diese Bestimmung ihrer Akzidentien und ihrer Konsequenzen ebenso sehr existentiell wie essentiell. Leibniz nimmt an, dass „die Natur jeder Substanz in der aktiven Kraft besteht, das heißt in dem, was sie an Veränderungen ihren Gesetzen folgend hervorbringt" (GG Ph 3 464). Und andererseits ist die Individualität „in dem ewigen Gesetz" zu suchen, „das die Reihe der Perzeptionen ausmacht […], die naturgemäß auseinander hervorgehen …" (*Théod.* III § 291. G Ph 6 289).

Die Einzigartigkeit der Monade als Prinzip der Gesetze des Ablaufs der Konsequenzen ist eine erste ontologische Bestätigung der durch die Apperzeption hindurch erkannten Einheit und Identität. Es handelt sich um Seiende, die Kerne, Individuen sind, die aber gleichermaßen Artikulations- und Organisationsprinzipien bilden. Die metaphysische Intuition der individuellen Substanz als Prinzip der Ordnung ihrer Entfaltung wird nun durch die logische Doktrin des vollständigen oder individuellen Begriffs weiter verstärkt werden. Der vollständige Begriff macht den Beweis der Verbindungen organischer Kontinuität zwischen der Substanz und ihren Akzidentien durch eine neue Lesart der Beziehung des Subjekts zu seinen Prädikaten möglich. Seit Aristoteles nimmt man an, dass das Subjekt sehr verschiedenartige Prädikate erhalten und dass ein gegebenes Prädikat einer Vielheit verschiedener Subjekte zugesprochen werden kann. Folglich ist das Band zwischen dem Subjekt und dem Prädikat kontingent. Nun glaubt aber Leibniz diese Theorie widerlegen zu können. Er lehrt, dass ein gegebenes Subjekt nur bestimmte Prädikate haben kann, die allein ihm gehören. Die Implikationen dieser Umarbeitung der Logik der Prädikation sind spektakulär. Sie führen zu einem völlig erneuerten Verständnis vom Individuum. Die Prädikate eines Subjekts sind ihm nicht äußerlich, also kontingent, sondern gehören ihm als Eigentum. Alexander war König von Mazedonien, doch wenn man seinem berühmten Hauslehrer Glauben schenkt, dann hätte man sein Königsein als kontingent ansehen müssen: ein Prädikat, das man dem Subjekt Alexander ebenso gut zusprechen wie verweigern kann. Doch mit dem vollständigen oder individuellen Leibniz'schen Begriff ändert sich die Situation. Man kann die Definition von Alexander nicht mehr als einen allgemeinen Begriff darstellen, zu dem auf kontingente Weise besondere Prädikate hinzukommen können. Fortan muss der Begriff eines Individuums als notwendig alle seine Prädikate implizierend, folglich als a priori „enthaltend" verstanden werden. Man wird Alexander nicht mehr

ausgehend von seinem spezifischen Begriff als Menschsein definieren können, vervollständigt und qualifiziert durch Prädikate, die dieser Begriff nicht a priori impliziert. Von jetzt an bezieht sich die Definition eines Seienden auf dieses Seiende als Individuum (*DM* § 8. *Disc. et Corresp.* 43). Sie ist nicht mehr ein allgemeiner Begriff, der einen Raum von Unbestimmtheit lässt, den a posteriori Prädikate entsprechend seiner gegebenen Situation auffüllen würden. Die Definition meint immer das Individuum, und der individuelle Begriff eines Wesens ist immer „vollständig". Das logische Subjekt hört auf, allgemein und abstrakt zu sein, um besonders und konkret zu werden. Als logischer Gegenpart zur *Haecceitas* des Duns Scotus oder der Engelsgestalt des heiligen Thomas, die eo ipso konkrete Individualität ist, macht der vollständige individuelle Begriff eine materiale oder vielmehr positive Logik möglich.

Selbstverständlich hat die logische Theorie stets wesentliche metaphysische Auswirkungen. Die logische Implikation seiner Prädikate durch das Subjekt spiegelt in der ontologischen Inhärenz der Akzidentien mit Bezug auf die Substanz eine metaphysische Intuition wider, die von der Leibniz'schen Logizisierung des Wirklichen im Ganzen zeugt. Wenn „es stets etwas im Subjekt zu begreifen gibt, das dazu dient, Rechenschaft abzulegen, warum dieses Prädikat oder Ereignis zu ihm gehört, oder warum dies eher geschehen ist als nicht" (*Disc. et Corresp.* 112), dann ist das deshalb so, weil es eine wirkliche Kontinuität zwischen den notwendigen Wahrheiten und den Tatsachenwahrheiten gibt. Und diese Kontinuität zeugt von einer Relativierung der ontologischen Differenz zwischen Wesen und Existenz.

Zuallererst auf der Ebene der Perzeption. Immer noch in einem Brief an Arnauld verkündet Leibniz: Alle „unsere Gedanken sind nur Fortsetzungen der Natur unserer Seele und entstehen in ihr kraft ihres Begriffs ..." (*Disc et. Corresp.* 138). Das heißt so viel wie, dass all die künftigen Perzeptionen unserem vollständigen Begriff gemäß bestimmt sind, der sie alle virtuell enthält.[4] Nun bezeichnet aber die Perzeption nicht allein die psychologischen oder noetischen Gegebenheiten, sondern umfasst auch all das, was wir tun, und all das, was uns widerfährt. Die Monade, die ich bin, ist die fruchtbare Quelle all ihrer Wirkungen, aber nicht nur auf der Ebene der nackten Existenz: Ihre effiziente Kausalität ist eo ipso formale Kausalität. Was eine Substanz vollbringt oder was ihr widerfährt, entstammt ihrer eigenen begrifflichen Struktur, ihrem Wesen. Das Subjekt enthält seine Prädikate analytisch; seine Akzidentien entspringen notwendigerweise der Substanz. Der gewöhnliche Mensch sagt mit Bedauern: Spinoza ist allzu jung im

---

4 „... *le présent est gros de l'avenir*" [„... *die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger*"] (G Ph 4 563).

Jahre 1677 in Den Haag verstorben; er hätte anderswo und um einiges später sterben können. Nun ließ es aber der individuelle Begriff Spinoza geschehen, dass er in dieser Stadt mit 44 Jahren starb. Oder auch: Man fragt sich, was aus dem Staat geworden wäre, wenn Caesar entschieden hätte, nicht den Rubikon zu überschreiten. Die Frage ist „theoretisch". Da Caesar gewesen ist, was er war und wo er sich befand, kurz, kraft seines individuellen Begriffs, konnte er nicht nicht den Rubikon überschreiten (*DM* § 13. *Disc. et Corresp.* 48).

Der vollständige Begriff stiftet die Apriorität des Individuums, er gibt eine wahrhaftige Intelligibilität zu erkennen, er setzt sich über das aristotelische Verbot einer jeden Wissenschaft des Besonderen hinweg. Selbstverständlich läuft die Zuweisung eines Intelligibilitätsstatus an das Individuum noch nicht darauf hinaus, seine Rationalität der des Allgemeinen anzugleichen. Man deduziert die mathematischen, logischen und metaphysischen Gesetze ausgehend von den und kraft der notwendigen Wahrheiten; dagegen konkretisieren die Gesetze der Physik und der Moral, die Vorgänge des Lebens und der Geschichte, nur Tatsachenwahrheiten. Zweifellos hat jede rationale Proposition als ihren letzten Horizont die Reduktion ihrer verschiedenen Glieder auf identische.[5] In letzter Instanz wird sich auch die Tatsachenwahrheit auf diese Transparenz, auf diese bruchlose Identität, welche die notwendige Wahrheit charakterisiert, reduzieren. 5 x 5 = 25 ist eine allgemeine Wahrheit, während Spinozas Tod in Den Haag nur eine Tatsachenwahrheit ist. Nun führt aber die metaphysische Logik des Leibnizianismus zur Annäherung und letztlichen Gleichsetzung dieser beiden Wahrheitsarten. Das transparente Resultat einer arithmetischen Operation und die geschichtlich festgestellte Tatsache des Todes des Autors der *Ethik* unterstehen keiner vom Wesen her unterschiedlichen Intelligibilität.

Gleichwohl sind das Resultat einer mathematischen Operation und das Eintreten einer physischen oder geschichtlichen Tatsache unterschiedlichen Rationalitätsordnungen unterworfen. Man gelangt ausgehend von notwendigen Wahrheiten durch die Anwendung des Prinzips der Identität zu evidenten Schlussfolgerungen. Dagegen denkt man die Welt der Tatsachenwahrheiten nur ausgehend vom Prinzip vom zureichenden Grund. Das Prinzip vom zureichenden Grund dient dazu, das Faktische in der Welt zu erklären, das, was nicht von einer unmittelbaren Evidenz ist, Sätze, deren Elemente sich nicht ohne Weiteres auf die Identität reduzieren lassen. 5 x 5 wird unmittelbar als 25 „ergebend" angesehen. Dagegen lehrt uns der Begriff Baruch de Spinoza nichts über die Notwendigkeit seines Dahinscheidens in Den Haag mit 44 Jahren. Dennoch ermöglicht das

5 L. Couturat, *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, 519 (Nachdruck Hildesheim 1966).

Prinzip vom zureichenden Grund zwar nicht die effektive Deduktion eines durch eine endliche Intelligenz gegebenen Ereignisses, immerhin aber die Demonstration seiner strengen Rationalität. „Da der individuelle Begriff einer jeden Person ein für alle Mal das einschließt, was ihm je widerfahren wird, sieht man darin die apriorischen Beweise der Wahrheit eines jeden Ereignisses, oder warum das eine eher geschehen ist als das andere“ (*Disc. et Corresp.* 81). Ein logisches Prädikat oder ein kosmisches Ereignis sind stets begreiflich, sie gehören notwendig zu ihrem Subjekt oder ihrer Substanz.[6]

Die Theorie des vollständigen Begriffs und das Prinzip vom zureichenden Grund stellen die analytische Implikation seiner Prädikate durch ein Subjekt und die untrügliche Reihe der Ereignisse im Leben einer Substanz dar. Kurzum, das individuelle Subjekt wird zu einem Fall, einem Moment von Intelligibilität, und so kann sogar eine kontingente Wahrheit Anspruch auf eine kausale Beweisführung erheben (*DM* § 13. *Disc. et Corresp.* 49). Gleichwohl sagen die Rationalität jeder Monade und die Apriorität des Zusammenhangs ihrer Elemente noch nichts über den innerlichen Wert dieses Individuums aus. Es bleibt noch zu beweisen, dass jede Monade eine einmalige und unersetzliche Wirklichkeit ist, und dass sie eine einmalige Konfiguration intelligibler Inhalte des Universums darstellt. Das Prinzip der Ununterscheidbaren wird der Einmaligkeit der Monaden Rechnung tragen, und das Philosophem der individuellen Substanz als Spiegel des gesamten Universums wird die materielle Bestätigung für diese Einmaligkeit erbringen.

Die klassische Metaphysik hat immer die Kontingenz des Individuums gelehrt. Es existiert eine Unendlichkeit von Individuen, Myriaden von einzelnen Seienden, die ihre Arten veranschaulichen. Diese Seienden sind augenscheinlich sehr verschieden, ein immerhin infinitesimaler, aber wirklicher Unterschied hebt sie von ihrem Nächsten ab. Insofern nun aber das Individuum nur kontingente Brechung seiner Art ist, steht dem nichts entgegen, dass zwei oder mehrere numerisch identische Individuen einfache identische Fälle der Art sind. Und tatsächlich glaubt man eine Mannigfaltigkeit von vollkommen ähnlichen Staubkörnern oder Wassertropfen beobachten zu können. Diesen Betrachtungen vermag sich Leibniz allerdings nicht anzuschließen; er berichtet vielmehr: „Ich erinnere mich an eine große Fürstin von erhabenem Geist, die eines Tages bei einem Spaziergang in ihrem Garten sagte, dass sie nicht glaube, dass es zwei vollkommen gleiche Blätter gäbe. Ein geistreicher Edelmann, der bei dem Spaziergang zugegen war, glaubte, es werde leicht sein, solche zu finden; aber so sehr

6 Selbstverständlich sind der zureichende Grund eines besonderen Ereignisses und der vollständige Begriff einer individuellen Substanz erkennbar nur für Gottes unendlichen Intellekt. Die integrale Logizität, die metaphysische Intelligibilität des gesamten Universums bedeuten noch nicht die Austilgung der ontologischen Differenz zwischen dem Sein und den Seienden.

er auch danach suchte, er wurde von seinen Augen überzeugt, dass man immer einen Unterschied daran bemerken konnte." (*Nouv. Ess.* II xxvii 3. G Ph 5 214) Wenn man selbst in einem französischen Garten aus jener Zeit keine zwei gleichen Blätter finden konnte, so ist das so, weil es keine solchen gibt und weil es keine solchen geben kann.

Jede Wirklichkeit dieser Welt hat ihren vollständigen individuellen, von jedem anderen verschiedenen Begriff. Und dies aus dem guten Grunde, dass das Prädikat eines Subjekts nur diesem Subjekt zukommen kann und keinem anderen. Von dieser logischen These inspiriert, sagt das Prinzip der Ununterscheidbaren die notwendige Einmaligkeit jeder Monade aus, dass „kraft der unmerklichen Variationen zwei individuelle Dinge nicht vollkommen gleich sein können und immer mehr als nur *numerisch* verschieden sein müssen" (*Nouv. Ess.* Préface. G Ph 5 49). Der Unterschied besteht niemals nur in der Ordnung der Existenz, sondern immer auch in der des Wesens. Er ist nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Der Unterschied zwischen zwei Dingen ergibt sich nicht aus dem Vergleich ihrer Elemente. Er ist nicht abhängig von irgendetwas Äußerem, in dem Fall von der Anwesenheit eines anderen oder der besonderen Position dieses anderen. Der wahrhafte Unterschied zwischen zwei Substanzen ist in der Identität einer jeden von ihnen mit sich selbst gegründet. Zumeist sucht man sowohl die Wirklichkeit als auch die Einmaligkeit sui generis einer jeden Monade zu gewährleisten, indem man zeigt und indem man beweist, dass ihr das, was die andere besitzt, nicht zukommt, und vor allem, dass das, was sie besitzt, ausschließlich ihr eigen ist und sich nicht an einer anderen finden lässt. Kurz gesagt, man hält sich an das, was eine Wirklichkeit von der anderen trennt, an ihren Unterschied. Nun ist es aber für die spezifische Wirklichkeit eines Dings, für das, was es sein lässt, wie es ist, weniger wichtig, von einer anderen getrennt zu sein, als mit sich selbst vereint mit sich identisch zu sein. Die individuelle Monade ist sie selbst, nicht, weil sie Kleider trägt, die keine andere besitzt, und auch nicht, weil sie sich an einer besonderen Stelle des Raumes und der Zeit, die ihr eigen wäre, befindet. Kurz gesagt, nicht auf Grund der Tatsache, dass sie *anderswo* ist als eine andere, sondern weil sie bei sich selbst ist. Kraft der ausschließlichen Attribution ihrer Prädikate an das Subjekt ist jede Monade eine einmalige Wirklichkeit. Die vollständige Einmaligkeit der Monade ist nicht eine empirische Feststellung im schlimmsten oder eine herleitbare begriffliche Tatsache im besten Falle, sie ist eine Wahrheit der Metaphysik.

Leibniz hört nicht auf, Beispiele vorzulegen, um die allgemeine Bedeutung des Prinzips der Ununterscheidbaren zu veranschaulichen und zu bestätigen. In der Physik zum Beispiel kann die Verlaufsbahn eines gebrochenen Lichtstrahls immer nur einmal eine Strecke ergeben, die von derselben Länge ist; sie hat

keinen „frère jumeau“, „Zwillingsbruder“.[7] In der Metaphysik ist die klassische Theorie der „tabula rasa“ Seele unvereinbar mit der wahrhaften Individualität. Jede Seele ist mit ihren Virtualitäten und ihren originären Bestimmungen eine individuelle Wirklichkeit und nicht bloß ein in jedem Menschen identischer gemeinsamer Fundus an Potentialität. In der Moral findet Leibniz Buridans Esel falsch: Die These einer Wahl zwischen zwei im strengen Sinne ununterscheidbaren Handlungsverläufen verurteilt das Subjekt zu einer unvernünftigen, also unmoralischen Entscheidung. Und das Prinzip wird gleichsam auf der Ebene des Seins im Ganzen reformuliert: „… es gibt in der Natur überhaupt keine zwei absolut *ununterscheidbaren* realen Seienden: weil, wenn es solche gäbe, handelten Gott und die Natur ohne Vernunft, indem sie das eine anders behandelten als das andere“.[8]

Das Prinzip der Ununterscheidbaren, das letztlich nur eine organische Fortführung des vollständigen Begriffs ist, erfährt so gleichsam Unterstützung durch „das große Prinzip vom zureichenden Grund“. Er ist die treibende Kraft einer Metaphysik, die sich als Erklärung der Welt der Seienden und der besonderen Tatsachen versteht. Nun bringt aber das Prinzip der Ununterscheidbaren an sich nur einen, wenn man so will, der Form nach existentiellen Beweis von der Einmaligkeit der Monade als irreduziblem Wert. Man muss es noch von Betrachtungen materialer Art her vervollständigen. Der vollständige Begriff definiert das Individuum als ein organisch verbundenes Ganzes von Prädikaten, so dass jede Substanz eine zusammenhängende und einmalige Totalität von Attributen, folglich von Qualitäten, Produktionen und Ereignissen, ist. Nun besteht aber der Preis für dieses einmalige Ganze in seiner Conditio als unerhörter Ausdruck der Vollkommenheiten des gesamten Universums.

Leibniz lehrt, dass die Welt, dass unser „Universum einen gewissen wesentlichen oder ursprünglichen Begriff hat“, der die Verbindung seiner Prädikate und den Ablauf seines Lebens bestimmt (*Disc. et Corresp.* 107). Nun wird dieser „ursprüngliche Begriff“ allerdings durch die individuellen Substanzen reflektiert, die ebenso sehr „Verdichtungen des Universums“ (G Ph 4 518) oder das Universum in „Kurzform“ (*Nouv. Ess.* I i. G Ph 5 65) sind. Die Monadologie führt die alte Lehre vom Mikrokosmos-Makrokosmos verallgemeinert und systematisiert weiter. Nicht nur die Menschen als intelligente Monaden, sondern sämtliche Monaden teilen die Conditio, die Vollkommenheiten des Universums auszudrücken und wiederzugeben. Mehr noch ist für den Leibniz’schen Idealismus als Vorläufer der *Na-*

7 A. Gurwitsch, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin, New York 1974, 358 [französisch im Original – A.d.Ü.].

8 A. Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris 1956, 131.

turphilosophie jede Substanz lebendig und enthält jede individuelle Substanz die intelligible Struktur aller Dynamik. Jeder Teil des Wirklichen „enthält in einer Unendlichkeit von Arten einen lebendigen Spiegel, der das ganze unendliche Universum ausdrückt, das mit ihm existiert; derart dass ein hinreichend großer, mit einem hinreichend durchdringenden Blick bewaffneter Geist hier alles, was überall ist, sehen könnte ... [...] er könnte darin noch die ganze Vergangenheit und selbst die ganze unendlich unendliche Zukunft lesen, da jeder Moment eine Unendlichkeit von Dingen enthält, von denen jedes davon eine Unendlichkeit umhüllt, und weil es eine Unendlichkeit von Momenten in jeder Stunde oder einem anderen Teil der Zeit und eine Unendlichkeit von Stunden, Jahren, Jahrhunderten, Äonen in aller zukünftigen Ewigkeit gibt. Welche unendlich erwiderte Unendlichkeit von Unendlichkeiten, welche Welt, welch apperzipierbares Universum in jedem Körperchen, das man zuteilen könnte“ (*Textes Inéd*. II 553 f.).

Selbstverständlich spiegeln die endlichen Substanzen das Ganze nur unvollkommen und verworren wider. Und vor allem spiegeln sie es nur von einem stark begrenzten Gesichtspunkt aus wider. Die Monaden drücken die Vollkommenheiten des Universums aus, aber sie drücken sie nur „in einem gewissen Verhältnis“, „auf ihre Weise“, von „einem Gesichtspunkt“ her aus, während Gott, die Monade der Monaden, jenseits von allem oder in seiner Mitte nicht der Perspektive unterworfen ist, sich „außer der Reihe“ befindet (G Ph 7 566). Er sieht die Welt wie „von mitten heraus“, und wir, „besondere Zentren“, sehen sie wie „von einer Seite“ (G Ph 7 556). Die Monaden drücken nur einen besonderen Gesichtspunkt aus, um die globale Intelligibilität widerzuspiegeln, sie nehmen nur begrenzte Positionen ein, von denen aus man nur über einen partiellen Gesichtspunkt verfügen kann. Allerdings ist dieser partielle Gesichtspunkt korrekt auf seine Weise und in seinen Grenzen und vor allem ist er unersetzlich durch jeden anderen. Eine Monade nimmt nur eine besondere und daher partielle Position im Universum ein, aber diese Position nimmt sie vollständig ein, und sie allein nimmt sie ein. Sie genießt also ein Sehen, das sie mit keiner anderen teilt. Sie repräsentiert daher eine Widerspiegelung, ein einmaliges Gesicht des *Ganzen*.

Das Prinzip der Ununterscheidbaren, vervollständigt durch das Philosophem der Monade als Spiegel, gründet den ontologischen Wert des Individuums. Das Neue am Leibniz’schen Idealismus besteht – wie Schelling feststellen wird – darin, dass er die Bestimmung der Monade nicht als etwas Negatives, sondern Positives versteht (Schelling, W VI 105). Die besondere Bestimmung lässt nicht auf eine Begrenzung, sondern vielmehr auf eine dem Individuum radikal eigene Potentialität schließen. Die Lehre von den Monaden gibt dem neuen Status des Besonderen seine Weihe. Das Besondere ist nur ein Teil, ein unendlich kleines Stück des Universums, doch jeder Teil ist an sich selbst ein Ganzes, sozusagen „ein totaler Teil“ (G Ph 7 307). Die individuellen Monaden sind nur Punkte, un-

endlich kleine Teile des ungeheuer großen Gebäudes der Welt, nichtsdestoweniger spielen sie voll und ganz eine Rolle und genießen sie eine irreduzible Autarkie. In der geschickt naiven Sprache der *Monadologie:* „... in den Ideen Gottes verlangt eine Monade mit Recht, dass Gott, wenn er die anderen seit Anbeginn der Dinge regelt, auch sie im Blick habe" (*Monad.* § 51. G Ph 6 615). Das heißt so viel wie, dass „jedes Ding *ideal* vor seiner Existenz zu dem Beschluss beigetragen hat, die für die Existenz aller Dinge getroffen wurde" (*Théod.* I § 9. G Ph 6 108).

3

Seine Conditio, das Universum widerzuspiegeln, gründet die Autonomie und die eigene Intelligibilität des Individuums. Nun setzt sich allerdings die Widerspiegelung, die anfänglich ein Spaltungs-, also Dualitätsphänomen ist, in eine allgemeine metaphysische Kontinuität um. Die Analogie zwischen dem Individuum und dem Ganzen endet in der Relativierung, beinahe Ausstreichung ihrer Dualität. Die Kontinuität, die ihrerseits zum Panlogismus, zur homogenen universellen Intelligibilität führen wird, manifestiert sich auf mehreren Ebenen. Sie ist bezeichnend für die Bewegung und das Denken. Sie wird durch eine neue Lesart des Prinzips der Ununterscheidbaren vertieft, in der gerade die irreduzible Einmaligkeit einer jeden Monade die Kontinuität der Reihe begründen wird. Und letztlich wird mit der Theorie vom Anspruch der Wesen auf die Existenz der Leibniz'sche Idealismus die grundlegendste der metaphysischen Unterscheidungen relativieren, die von Existenz und Wesen.

Leibniz hat als erste Intuition die Unmöglichkeit der Leere im Universum. Zuallererst wird dank des Infinitesimalkalküls jede Lücke zwischen zwei Zahlen zurückgewiesen: Es gibt immer eine kleinere dazwischen liegende Zahl, die die Leere ausfüllt und den Übergang darstellt. Hinsichtlich der Physik wird in ihr das Fehlen der Leere zunächst durch die Elastizität der Materie, diese ganz einfache Kontinuität dargestellt. Doch ins Licht gesetzt wird sie vor allem durch die Analyse der Bewegung. Die gewöhnliche Meinung glaubt, dass man einen physischen Punkt an einem gegebenen Ort situieren muss; damit der Punkt dann aber zu einer Linie „wird", und vor allem, damit er zu Bewegung wird, muss er sich sozusagen an mehreren Punkten gleichzeitig befinden. Er muss sich also öffnen, sich ausweiten, sich verlängern, sich fortsetzen. Und diese elementare Kontinuität wird ebenso in der Sphäre des Denkens den Übergang möglich machen. Genauer gesagt, sie wird es ermöglichen, die materialistische und mechanistische Erklärung des Denkens zu widerlegen. Manche meinten, dass das Denken, anstatt die Tat einer spontanen Innerlichkeit des Geistes zu sein, eine Bewegung der Materie sei. Nun ist dies aber eindeutig widersinnig. Wenn man so tut, „als gäbe es eine

Maschine, deren Aufbau es ermöglicht, zu denken, zu fühlen und eine Perzeption zu haben, wird man sie vergrößert denken können, indem man dieselben Proportionen wahrt, so dass man darin wie in eine Mühle eintreten kann … […] man wird, wenn man sie im Inneren besucht, nur Stücke finden, die einander stoßen, und niemals etwas, woraus man eine Perzeption erklären kann“. Und Leibniz schließt daraus: „in der einfachen Substanz und nicht im Zusammengesetzten oder in der Maschine muss man sie suchen“ (*Monad.* § 17. G Ph 6 609). Das Denken ist also eine autonome Kontinuität, was sein wesentliches Tun, das Gedächtnis, wunderbar veranschaulicht. Das Gedächtnis ist die bewahrte Kontinuität der sukzessiven Momente, und der Körper ist dazu unfähig. Die Körper „sind transitorische Seiende“ – schreibt Leibniz –, „die niemals über einen Moment hinaus Bestand haben“.[9] Die Materie ist jeder Spontaneität beraubt; die Atome, die sie konstituieren, sind unfähig zu jeder nur halbwegs komplexen Bewegung. Das Atom kann sich nur auf eine ganz elementare Weise bewegen; wenn man so will, „in gerader Linie“, „solange es dumm und unvollkommen ist“. Das Atom ist dumm, denn reduziert auf die Punktualität ist es dieser Spontaneität beraubt, die es ihm erlauben würde, sich anzutreiben in Anwendung eines Gesetzes eine Bahn zu durchlaufen (G Ph 4 563 f.). Die Dummheit des Atoms ergibt sich aus seiner fatalen Trennung von seinem Nächsten durch eine Leere, die es niemals überbrücken kann. Die Spontaneität des Denkens – das ist auch die Lektion des kantischen Idealismus – ist nur in dem Maße möglich, wie sie nicht eine einfache Folge diskreter, infolgedessen zur wechselseitigen Äußerlichkeit verdammter Einheiten ist, sondern als Triebfeder eine originäre Spontaneität hat, die ihre Elemente untereinander verbindet.

Die Spontaneität des Denkens ist ein echter Vorausblick auf die transzendentale Synthesis, allerdings stützt Leibniz seine Beweisführung auf eine Argumentation empirisch-hypothetischer Art, nämlich die Theorie der unmerklichen kleinen Perzeptionen. Man glaubt, es lassen sich Empfindungen nur ab einer gewissen Intensität erkennen, und man glaubt gleichermaßen an Abstände und Momente von Leere zwischen Empfindungen und Perzeptionen, die aufeinander folgen. In Wirklichkeit nimmt man die Empfindungen nur oberhalb einer gewissen Schwelle wahr, und keinerlei Abstand trennt zwei aufeinanderfolgende Perzeptionen. Wir hören niemals auf zu perzipieren, wir apperzipieren nur keine schwachen Empfindungen. Routine und Gewohnheit hindern uns zum Beispiel daran, den Lärm eines Wasserfalls oder einer Mühle zu hören, sowie wir seit einiger Zeit in deren Nähe leben; doch der Wasserfall sendet weiterhin Lärm aus. Wenn man andererseits am Rande des Meeres spazieren geht, hört man sein

9 A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations Personnelles*, Paris 1955, 446.

Tosen, einen diffusen und ständigen Lärm, der aber nur die Summe minderer Geräusche ist, die man an sich selbst nicht unterscheiden kann (*Nouv. Ess*. Préface. G Ph 5 47).

Diese Beobachtungen führen Leibniz zu kühnsten Schlussfolgerungen. Der Übergang vom Schlaf zum Wachsein wird vom gewöhnlichen Menschen als eine Art jäher Sprung gedacht. In Wirklichkeit ist er eher die Tatsache eines Anwachsens der Intensität der Empfindungen, die aufeinander folgen, bis dass sie eine gewisse Schwelle erreichen. Der Schlaf drückt – ebenso wie „das Schwindelgefühl" oder wie eine Ohnmacht – nicht ein vollständiges Fehlen von Empfindungen aus, sondern eine Abschwächung der Empfindung, während das Wachsein oder die Rückkehr in den bewussten Zustand die Tatsache ihrer Intensivierung ist. Diese Beobachtung kann zu Recht auf das höchste Phänomen des Todes angewandt werden. Der Tod wird dann nicht länger als eine Art radikaler Bruch, eine definitive Verwandlung begriffen werden, sondern als eine Art Zustandsveränderung erscheinen, worin die Perzeptionen in einen Winterschlaf oder eine „Einhüllung" gleiten. Die Perzeptionen werden schwächer, und es kommt ein Moment, an dem sie aufhören, wahrgenommen zu werden, aber dies beweist noch nicht, dass sie vollständig verschwunden wären.

Die Theorie der unmerklichen kleinen Perzeptionen liefert eine Art empirische Illustration der metaphysischen Realität der Kontinuität. Sie bezieht sich auf eine größere und eine weniger große Intensität in der Perzeption, auf ihre Zu- oder Abnahme, kurz, auf Phänomene quantitativer Ordnung. Nun lässt sich aber der trefflichste Beweis für die Kontinuität nicht über Argumente von quantitativer oder gar qualitativer Ordnung führen. Das Prinzip der Ununterscheidbaren lehrt, dass es keine zwei völlig gleichen Seienden in der Welt gibt, und dass andererseits jedes Seiende einem spezifischen, unvertauschbaren Gesichtspunkt, einem bestimmten Stück vom Umfang des Seins entspricht. Das heißt so viel wie, dass es keine leeren Plätze geben kann; die Peripherie des Seins muss in ihrem ganzen Umfang mit Monaden ausgestattet sein. Gleichwohl nehmen diese Monaden nicht nur einen Platz ein, das heißt eine gegebene Parzelle des Seins. Der Ort, der ihnen eigen ist, kann kein Teil sein, der dem gleich wäre, der ihrer nächsten gehört und sich bloß „anderswo" im Raum befindet. Die Monade ist vollständig, weil innerlich von ihrer nächsten, ihren nächsten, mit denen sie eine Reihe oder vielmehr eine Kette bildet, verschieden. Und genau als voneinander verschiedene fügen sich und gliedern sich die Monaden in ihre Kette ein. Die Monaden gehören als irreduzibel von jeder anderen verschiedene Individuen der Kette an. Die Folge der Monaden ist ihre wechselseitige Einfügung; sie gehören einem organischen Ganzen an. Die wahre Kontinuität ist also nicht eine Aufeinanderfolge von Atomen, die selbst im Falle vollkommener Kontiguität auf einer metaphysischen

Ebene eine Leere zwischen zwei benachbarten Individuen der Kette implizierte.[10] Die wahre Kontinuität ist die der Verschiedenen als Verschiedenen. Das Prinzip der Kontinuität drückt sich nicht in der ununterschiedenen und monotonen Folge von Gleichen, also in der unendlichen Hervorbringung des Homogenen, sondern in der Synthese der Heterogenen aus.

4

In ihrem Kulminationsmoment, in ihrer Vollendung ist die Kontinuität das Resultat des Unterschieds, des Prinzips der Ununterscheidbaren, kraft welchem eine Reihe von Substanzen von irreduzibler Individualität ein und denselben Zusammenhang bildet. Nun wird aber der Leibniz'sche Idealismus in einer umgekehrten Operation von der Kontinuität ausgehen, um beim Unterschied anzukommen. In seiner größten Allgemeinheit auf einer ontologischen Ebene stellt die Entfaltung, der Übergang des Wesens zur Existenz, die Kontinuität dar. Leibniz vertritt die scholastische These: In Gott impliziert das Wesen die Existenz. Und er dehnt diese These, gewiss per Analogie, auf die besonderen Wesen aus. Wenn in Gott die Implikation der Existenz durch das Wesen ewig wirklich ist, so stellt sie sich in der Sphäre der besonderen Wesen als der Übergang der besonderen Wesen – enthalten im Verstand Gottes – in die wirkliche Existenz dar. Das Mögliche ist nicht durch eine ontologische Kluft vom Tatsächlichen getrennt. Es ist nicht reines Nichts, bloßes Nicht-Sein, sondern Noch-Nicht-Sein, das auf dem Weg des Seins, unterwegs zum Sein ist. Die Wesen streben nach der Existenz. Leibniz spricht vom Anspruch der Wesen auf die Existenz, von ihrem Verlangen danach. Das Wesen ist sozusagen nur die Vorgeschichte der Existenz. Und umgekehrt ist die Existenz nur die Entfaltung, die Aktualisierung des Wesens. Und nach guter Logik könnte sie nichts anderes sein. Wenn sie etwas anderes wäre als ein rein quantitatives Anwachsen, so wäre sie oder vielmehr hätte sie selbst ein Wesen und würde sie den Dingen etwas Unterscheidbares, Neues hinzufügen. Folglich müsste man die Frage stellen, ob dieses Wesen existiert oder nicht, und warum dieses hier eher existiert als jenes andere?[11]

Der Anspruch des Wesens auf die Existenz, eine These, die im Kielwasser des ontologischen Beweises schwimmt, trägt der höchsten Manifestation der Kontinuität Rechnung, und diese ist sozusagen die Grundlage aller weiteren. Nämlich

10 Vgl. „... all die Teile, die auf ein und denselben Plan hinwirken, sind geeigneter, eine wahrhaftige Substanz zusammenzusetzen, als diejenigen, welche sich berühren" (*Disc. et Corresp.* 168).
11 *Opera Philosophica*, hg.v. J. E. Erdmann, Berlin 1840 (Nachdruck Aalen 1959), 99.

die Kontinuität zwischen Wesen und Existenz. Sie führt zu einer ontologischen Homogenität, der eine logische Homogenität entspricht. Gleichwohl ist die ontologische Homogenität durch eine metaphysische Differenzierung gebrochen. Die Wesen streben nach der Existenz, und sie „existierten […] alle […], sofern dies möglich sein könnte".[12] Nun können sie aber nicht alle existieren, denn sie können nicht ko-existieren. Nicht all die Wesen, die Gottes Verstand enthält, gelangen zur wirklichen Existenz. Manche sind untereinander kompatibel und kompossibel, andere nicht, und allein die kompatiblen Wesen werden ihren Anspruch auf die Existenz realisieren. All die Wesen enthalten einen gewissen Grad an Realität, der das Maß ihrer Vollkommenheit ist. Aber manche Wesen besitzen mehr Reichhaltigkeit, Intelligibilität, kurz, Realität. Und eben letztere gelangen zur Aktualität.

Augenscheinlich hat man es hier mit einem Wettbewerb zwischen den Wesen zu tun, und es kommt bei Leibniz sogar vor, dass er von einem „Kampf zwischen all den Möglichen" spricht (*Théod.* II § 201. G Ph 6 236). Tatsächlich handelt es sich um eine Dialektik, die die Ideen differenziert, die sie gemäß ihrem Grad an Realität und gemäß ihrer Übereinstimmung mit den anderen zusammenstellt. Einmal aktualisiert, bilden sie mit weiteren realisierten Möglichen eine harmonische Ordnung. Jedes existierende Wesen, jede individuelle Substanz spiegelt das GANZE, aber auch die anderen Substanzen. Und diese wechselseitige Spiegelung der Monaden, ihr gegenseitiger Ausdruck bildet ein vollkommen organisiertes Universum. Zum anderen ergibt sich aus der Kontinuität dieser repräsentativen Seienden, dass alles, was eines von ihnen berührt, auch alle weiteren berührt. Die wechselseitige Expressivität der Monaden gründet eine Ordnung, welche „korrespondierend und harmonisch" (G Ph 6 533) ist, welche bewirkt, dass selbst die physische Bewegung sich in der gesamten Natur ausbreitet.

Die Leibniz'sche Welt ist die harmonische Koexistenz der autonomen Monaden, die das Ganze ausdrücken und die wechselseitig einander auf dem Hintergrund einer allgemeinen Kontinuität ausdrücken. Diese Kontinuität hat als Gegenstück die Homogenität der Wahrheiten. Zunächst auf der ontologischen Ebene: Der Unterschied zwischen notwendig und faktisch wird zu einem ganz und gar relativen. Die kontingenten Wahrheiten sind ebenfalls a priori beweisbar, und selbst die kontingenten Zukünfte sind determiniert (*Théod.* I § 36. G Ph 6 123). Allgemeiner gesprochen: Die „notwendigen Wahrheiten enthalten den bestimmenden Grund und das regulative Prinzip der Existenzen selbst …" (*Nouv. Ess.* IV § 14. G Ph 5 429). Andererseits verschwindet der seit dem Stagiriten der Moral gegenüber dem Theoretischen zugestandene Unterschied in der Intelligibilität:

12 I. Jagodinski, *Leibnitiana. Elementa Philosophiae Arcanae, de Summa Rerum*, Kazan 1913, 28.

„… Weisheit und Gerechtigkeit haben genauso ihre ewigen Theoreme wie Arithmetik und Geometrie".[13] Und schließlich scheint Leibniz die tiefste der Dualitäten aufzugeben, die zwischen Gott und dem, was Er nicht ist. Ohne irgendeinen Vorbehalt, ohne selbst auf die *analogia entis* zurückzugehen, verkündet er als Definition eine im Übrigen durch bedeutende Strömungen der Scholastik implizierte These: „principia logica et metaphysica sunt communia divinis et humanis" (*Textes Inéd.* I 20). Und diese Gemeinschaft auf der Ebene der Wahrheit drückt eine Kontinuität auf der Ebene des Seins aus. Der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen hängt letztlich nur vom Umfang ihrer Erkenntnisvermögen ab. Gott ist die Monade der Monaden, und die Menschen sind „kleine Götter" (*Disc. et Corresp.* 192).

Die Kontinuität zwischen Gott und dem Menschen scheint die Bekundung par excellence des monistischen Idealismus und ein unabweisbares Zeugnis für die pantheistischen Tendenzen des Leibniz'schen Denkens zu sein. Nun bricht sich aber am Ende durch die Frage von Gottes Beziehung zur Endlichkeit und zur Existenz der Welt ein fundamentales alogisches Moment in diesem absoluten Rationalismus Bahn. Gott hat die Welt erschaffen, indem er sie aus einer Unendlichkeit von möglichen Welten auswählte. Er hat sie kraft seiner Weisheit erschaffen, die ihm zeigte, dass diese Welt die beste aller möglichen Welten sein sollte. Und er schuf tatsächlich diese Welt, um der Schöpfung seine göttlichen Vollkommenheiten offenbaren und mitteilen zu können. Während nun die erschaffene Welt Gottes Größen bezeigt und verherrlicht, und während die Schöpfung überglücklich die Strahlen der Vollkommenheiten der göttlichen Sonne empfängt, hat Gott selbst diese Verherrlichung überhaupt nicht nötig. Gott erschafft die Welt durch seine Güte, ohne irgendeiner Notwendigkeit unterworfen zu sein. Selbstverständlich befinden sich die Kompossibilitäten der verschiedenen Welten in Gottes Verstand, und Gott hat seinen eigenen Verstand nicht erschaffen, hat keine Macht über ihn. Dagegen hat er das souveräne Vermögen, die ideale Welt der Kompossibilität zu aktualisieren und zu realisieren. Wenn einmal der freie Entschluss zu erschaffen „getroffen" ist, kann allein die Folge der Ereignisse, die aus seinem „ursprünglichen Begriff" von der ausgewählten Welt herrührt, realisiert werden. Und wenn Gott einmal den Entschluss gefasst hat zu erschaffen, wird er diese bestimmte Welt, die beste von allen, erschaffen müssen. Doch auch wenn Gott das notwendig will, was er erschafft, ist er „keiner Notwendigkeit unterworfen, erschaffen zu wollen" (*Textes Inéd.* II 493 f.). Die Wahl der zu erschaffenden Welt und die besonderen Momente ihrer Schöpfung erlegen sich – wie die Paradigmen der Dinge für den Demiurgen aus dem *Timaios* – der göttli-

13 *Œuvres de Leibniz* II, hg. v. A. Foucher de Careil, Paris 1860, 532.

chen *Weisheit* auf. Aber die Entscheidung zu erschaffen, die Entscheidung selbst, bleibt souverän frei. Das heißt so viel wie, dass man dem Rechnung tragen kann, was die Welt ist, ihrem Was, ihrem Wesen, aber nicht ihrem Warum, ihrer Existenz. Während andererseits die mathematischen, logischen und metaphysischen Wahrheiten notwendig, all den möglichen Welten gemeinsam sind, gelten die *Tatsachenwahrheiten* nur für die existierende Welt. Genauer gesagt: Die Kontingenz, die Faktizität ist abhängig von der Existenz dieser Welt. Die apriorische Struktur dieser Welt, die besondere Kompossibilität, die sie ausdrücklich macht, sind von der Ordnung des Wesens. Umgekehrt resultiert die wirkliche Existenz, die tatsächliche Realisierung dieser Struktur aus der Entstehung einer Welt, die selbst nur aus einer unerklärlichen, unergründlichen Entscheidung folgt. Die Tatsachenwahrheiten, die der Physik und der Moral, der wahrhaften Existenz, sind a priori durch die ideale Ordnung der Kompossibilität bestimmt, welche die unseres Universums ist, aber deren Wirklichkeit ist an den Willen verwiesen.

Buch I Kant

1 Einführung

1.1

Leibniz war die letzte große Gestalt aus der Schule der klassischen Philosophie. Er schrieb während seines ganzen Lebens, doch die Veröffentlichung seiner Werke war für ihn nicht gerade ein dringendes Anliegen, so dass die wichtigsten von diesen erst lange nach seinem Tod erschienen. Die 65 Jahre, die Leibniz' Ableben von der *Kritik der reinen Vernunft* trennen, waren von der Herrschaft dessen bestimmt, was man gemeinhin die Leibniz-Wolff'sche Philosophie nennt. Es ist ein Universum des Denkens, in dem der Idealismus der Monadologie wenn nicht vergessen, so doch zumindest zu Gunsten seiner scholastischen Bestandteile verdrängt wird. Das deutsche Denken erlebt seine „dogmatische" Periode, in der es von einem beflissenen Lehrpersonal an den Universitäten vertreten wird, aber es wird auch zu einer gewissen Meisterschaft geführt durch nicht zur Profession gehörende Gelehrte, durch Literaten, insbesondere den großen Lessing. Doch vor allem ist es eine Epoche, in der es an so etwas, was sowieso selten ist, wie einem großen Philosophen fehlt. Diese Leerstelle wird durch das plötzliche Auftauchen des gewaltigen Genies Kant ausgefüllt werden.

Kant wurde im ostpreußischen Königsberg geboren und hat dort sein gesamtes Leben verbracht. Dank eines Mäzens konnte er die mit zweiundzwanzig Jahren verfasste Schrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* veröffentlichen. Im Laufe der Jahre erschienen weitere Werke: die *Allgemeine Naturgeschichte*, die *Nova Dilucidatio*, die *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, das kleine Werk über *Die negativen Größen*, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* sowie die *Träume eines Geistersehers*. Und dann 1770 die Dissertation *Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt*. Mit diesen Arbeiten erwarb sich der Königsberger Professor eine gewisse Berühmtheit, die Wertschätzung des Unterrichtsministers des Königreichs Preußen und Kontakte zu bedeutenden intellektuellen Persönlichkeiten seiner Zeit. Doch 1770 hört Kant auf zu publizieren. Er führt einen recht bedeutenden philosophischen Briefwechsel, vor allem mit dem Mediziner Markus Herz, er füllt die Ränder seiner diversen Lehrbücher mit unzähligen Reflexionen, aber er veröffentlicht nichts mehr. Lavater fragt ihn bereits 1774: „Sind Sie dann der Welt gestorben? [...] ... sagen Sie mir doch, warum Sie schweigen?" (AA X 149) Nun war zwar Kant nicht gestorben,

https://doi.org/10.1515/9783110216943-006

dennoch schwieg er auch weiterhin. Er schwieg elf Jahre lang[1], dann veröffentlichte er 1781 die *Kritik der reinen Vernunft*, ein Werk, das gewissermaßen alles „vernichte[n]" sollte, was er zuvor in Sachen Metaphysik geschrieben hatte (AA XVIII 42).

Es ist hier nicht der richtige Ort, um über „die Rezeption" der *Kritik* zu sprechen. Wie erinnerlich, zeigte Kant selbst sich eher pessimistisch, zumindest was ihren unmittelbaren Erfolg anging. Er hatte sie zu rasch abgefasst, hatte sich einer schwierigen, einer schulmäßigen Sprache bedienen müssen. Kurz gesagt, er war sich der Unvollkommenheit wenn nicht des Inhalts, so zumindest der literarischen Form seines Werkes sehr bewusst (AA XVIII 60). Er gesteht seinem Verleger seine Zweifel ein, dass letzterer auf seine Kosten kommen werde, und sieht im Weiteren seine Autorenrechte als ein Geschenk an.[2] Nun erwies sich allerdings das Werk selbst unter reinen Ertragsaspekten eher als ein Erfolg. Was seinen philosophischen Wert angeht, so waren seine ersten Leser, auch wenn sie sein Argument ziemlich schlecht verstanden, durchaus in der Lage, seine Größe zu erkennen. Es handle sich hierbei um „ein Meisterwerk der Kunst, das wie die Pyramiden Ägyptens in allen Jahrhunderten Gegenstand allgemeiner Bewunderung sein wird".[3] Es sei das wichtigste Buch, das seit Aristoteles in der Metaphysik veröffentlicht wurde, ein wahrer „Kodex" für künftige Generationen.[4] Und die großen Denker der Nachwelt äußern sich ähnlich überschwänglich. Schopenhauer zufolge bringt das Lesen Kants eine wahre „geistige Wiedergeburt" hervor,[5] und in unserem Jahrhundert wird Heidegger davon sprechen, dass es ihm beim Wiederlesen der *Kritik* „wie Schuppen von den Augen" gefallen sei.[6] Der begeisterte Reinhold spricht vom *Evangelium* der *reinen Vernunft*, und dieser ehemalige Barnabitenmönch sieht voraus, dass in einem Jahrhundert die „Reputation" des Königsberger Philosophen die von Jesus Christus erreichen wird.[7] Hamann spricht vom „Homer der reinen Vernunft",[8] Hölderlin vom „Moses unserer Nation",[9] Schelling von diesem „Herkules unter den Denkern" (Schelling, W VIII 48).

---

1 Siehe gleichwohl die vier kurzen, zwischen 1771 und 1777 veröffentlichten Texte, die Band II der Akademie-Ausgabe beschließen.

2 H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1, Stuttgart 1881, 75.

3 H. Vaihinger, *Commentar* ..., 130 [auf Französisch im Original: „*un chef d'œuvre de l'art, qui, comme les pyramides d'Égypte, sera dans tous les siècles l'objet de l'admiration générale*"].

4 Ebd.

5 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke* II, Leipzig 1949, XXIV.

6 M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 25, Frankfurt a. M. 1987, 431.

7 K.L.Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, Leipzig 1790, 104; H. Vaihinger, *Commentar* ..., 9.

8 J. G. Hamann, *Werke* III, Wien 1951, 289.

9 F. Hölderlin, *Briefe. Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe* 6.1.1954, 304.

Kant selbst war eindeutig überzeugt von der maßgeblichen Bedeutung seines Werkes. Er wusste, dass er ein Erneuerer war, und er glaubte, dass das Neue, das er entdeckt hatte, ein endgültiger Erwerb des menschlichen Geistes, die wahre Vollendung der Metaphysik bleiben würde. Mit 22 Jahren erhebt er bereits den Anspruch auf die Entdeckung von Wahrheiten, die selbst „die größten Meister der menschlichen Erkenntniß" bis dahin nicht gekannt hatten (AA I 10), und mit der *Allgemeinen Naturgeschichte* sieht er sich wie Christopher Columbus [„Colon"] als Entdecker neuer Welten (AA XXIII 11). Aber diese Neuerung wird wirklich Form und Gestalt erst mit der *Kritik* erhalten. Kant ist sich bewusst, einen neuen Weg erschlossen, eine gänzlich neue, bis dahin unbekannte Wissenschaft begründet zu haben. Für diese Wissenschaft wird man sich bei nichts bedienen können, was bereits vorliegt; alles muss erneuert werden (AA X 272 f.; 339 f.). Die *Kritik* ist kein bloßer Umbau der früheren Philosophie, keine Umgießung einiger ihrer Theorien, sondern eine „völlige Reform" der Metaphysik „oder vielmehr eine neue Geburt derselben" (AA IV 257). Kant ist sich bewusst, „alles umgeworfen" zu haben (AA XVIII 62), aber er zerstört nicht nur das Alte, er baut auch ein neues vollständiges Gebäude wieder auf. Dank der *Kritik* und ihrer „gänzliche[n] Veränderung der Denkungart" der Metaphysik (AA X 269) bleiben keine ungelösten Fragen bzw. Fragen, für deren Lösung „nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht" wäre (KrV A XIII), mehr bestehen.

Als Urheber einer Philosophie, an der nichts „vermehrt" noch „verändert" werden könne (AA IV 382), bei der die geringste Abänderung sofort zu Widersprüchen innerhalb der „allgemeinen Menschenvernunft" führen würde (KrV B XXXVIII), hält sich Kant für einen radikalen Erneuerer und glaubt ebenfalls, dass eine Philosophie niemals ein zufälliges Produkt von Umständen sei, sondern dass ihre Entwicklung innerhalb der Vernunft sozusagen „embryonisch vorgezeichnet liegt" (AA XX 342). Die *Kritik* versteht sich als ein Moment der sich mit den anderen Momenten ihrer Entwicklung in organischer Verknüpfung befindlichen Vernunft. Zweifellos hat Kant – wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen – eher begrenzte Kenntnis von den Philosophen der Vergangenheit, die er kaum im Originaltext liest, und schöpft er das Wesentliche seiner Information aus Anthologien und Philosophiegeschichten. Dies gilt für Platon, den „erhabene[n] Philosophen" (KrV B 370), aber auch „Vater aller mystiker" und Schwärmer (AA XVI 48), und für Aristoteles, den Urheber einer immer noch gültigen Logik, ein Mann der „Arbeit" (AA VIII 393), gewiss, der aber – vor allem in Anbetracht des Gebrauchs, den eine imitierende Nachwelt, die sich seiner Autorität unterwarf, davon gemacht hat – alles in allem „der Philosophia mehr geschadet, als genutzet (hat)" (AA XXIV 36). Der mittelalterlichen Philosophie gegenüber verhält sich Kant sehr ausweichend. Er spricht von den Subtilitäten der Scholastik des *14. Jahrhunderts* (!), darunter Thomas von Aquin (AA XXIX 32), jener Thomas von

Aquin, der führende Kopf der Thomisten, eben der Thomisten, denen er die Lehre des Nominalismus zurechnet, während sich die Scotisten zum Realismus bekannt haben sollen (AA XXVIII 503) ... Die Situation ändert sich mit Bacon, in welchem Kant die Quelle der gesamten Entwicklung der Wissenschaften erkennt, die zur *Kritik* hinführt (AA XVIII 287 f.), und mit Locke, einem echten „physiolog der Vernunft" (AA XVIII 14), dessen *Essai* „der grund von aller wahren logica" bleibt (AA XXIV 37). Kant scheint die Positionen Descartes' im Wesentlichen zu kennen; von Spinoza indes hat er nur die Schreckgestalt vor Augen, die die Nachwelt daraus gemacht hatte, und im *Opus postumum* geht er gar so weit und schreibt ihm die Malebranche'sche Theorie des Schauens in Gott zu (AA XXII 64).

Bleiben drei große Philosophen, die Kant systematisch studiert hat: Leibniz, Hume und Rousseau. Der Name Leibniz wird im Kant'schen Corpus am häufigsten angeführt.[10] Kant deutet dessen Hauptlehren von seinen eigenen Theorien her aus und glaubt, die *Kritik* als „die eigentliche Apologie für Leibniz" ansehen zu können (AA VIII 250). Obgleich Kant den Reden der großen Denker der Vergangenheit sehr verbunden bleibt, weiß er selbstverständlich auch, dass es einen klassischen Autor der Philosophie nicht gibt (AA XVIII 62, VIII 219), und so zögert er nicht, die Lehren dieses „großen Philosophen", dieses „unvergleichlichen Manne[s]" (AA I 389 f.)[11] zu kritisieren. Hume wiederum, „der größte Weltweise" (AA XVI 66), hatte Kant – bekanntlich – aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt. Nur dass dieser „Geograph[] der menschlichen Vernunft" glaubte, die großen Fragen unseres Denkens lösen zu können, indem er sie „außerhalb den Horizont derselben" an einen unzugänglichen Ort verwies, und auch wenn er die Aufmerksamkeit auf die Verirrungen der metaphysischen Spekulation zu ziehen wusste, lenkte er dennoch das Schiff der Philosophie auf den Strand des Skeptizismus, um es dort verfaulen zu lassen (AA IV 262) ... Rousseau wird von Kant noch mit dem geringsten Vorbehalt gefeiert. Dieser „feine Diogenes" (AA XXVII 248), der die Rückkehr zur Einfachheit predigt, und dank welchem er die Überlegenheit des Herzens über die Vernunft verstand, ist vielleicht die wichtigste Inspirationsquelle seiner Reflexion.

Doch auch wenn Leibniz und Hume einen entscheidenden Einfluss auf Kants theoretische Philosophie hatten und Rousseau sein moralisches Denken prägte, hatten die deutschen Zeitgenossen seiner jungen Jahre genauso viel, wenn nicht noch mehr Bedeutung für die Entfaltung seines Denkens. Er erwähnt häufig den „berühmten Wolf[f]" (AA I 393), und Baumgarten wird eine entscheidende Rolle

---

10 F. Marty, *La Naissance de la Métaphysique chez Kant*, Paris 1980, 143.
11 Siehe noch „das logische Beispiel": „Leibnitz kann irren, folglich können alle Philosophen irren" (AA XVI 753); vgl. AA I 10.

bei der Ausbildung der kritischen Ästhetik haben. Doch mehr als Baumgarten und Wolff scheint sich Crusius in unmittelbarer Nähe zur *Kritik* zu befinden. Crusius wusste die Reichweite des Satzes vom zureichenden Grunde zu beschränken und gelangte zu wirklichen „materiale[n] Grundsätze[n]“ der Vernunfterkenntnis (AA II 295). So trug er zur kantischen Überwindung der formalen Logik durch eine transzendentale Logik, eine Logik der Inhalte, bei. Nun gibt es aber mehr als das Auftauchen „materiale[r] Grundsätze“. Crusius – schreibt Kant – nahm „gewisse eingepflantzte Regeln zu urtheilen und Begriffe, die Gott [...] in die Menschliche Seelen pflantzte“ an (AA X 131). Wolff, der sich kaum Gedanken um unsere Vorstellungen machte und sie ohne Weiteres einem äußeren Ursprung zuwies, hatte so in Crusius sein „Antigon“ gefunden, einen Denker, der auf „eine innere Offenbarung bey den Menschen“ verweist (AA XXIX 959).[12]

1.2

Als Antigon des Dogmatikers Wolff nimmt Crusius Kants Idealismus vorweg. Die menschliche Vernunft hat eine unbefangene und ursprüngliche Begeisterung an der Außenwelt, an den intelligiblen Ideen, und eine eingeborene Neigung, sich selbst auszuklammern. Fichte wird schreiben, dass die Menschen sich lieber „für ein Stück Lava im Monde“ halten würden als für ein Ich.[13] Kant selbst bedient sich weniger starker Ausdrücke, aber – bekanntlich – ist er es, der die kopernikanische Wende hin zum Subjekt einleitet. Die *Kritik* vollzieht eine Wende zum Innerlichen, zur Subjektivität, kurzum, sie legt den Grundstein zu einer wahrhaften Metaphysik des Subjekts. Und es geht hierbei nicht um irgendein Subjekt. Der Idealist schreit heraus: „es liegt alles in mir“ (AA XXIX 783), aber dieses Ich ist nicht das Ich einer individuellen und zufälligen Subjektivität. Die Transzendentalphilosophie ist „*studium* des subiects“ (AA XVII 558), aber dieses Subjekt ist nicht das empirische Ich. Denn wofür sollte man sich ansonsten die Mühe machen, weiter zu gehen als Locke und die britischen Moralisten des Jahrhunderts, unvergleichliche Analytiker des Herzens und der Vernunft?

Der Kantianismus ist eine Philosophie der Subjektivität, aber das Subjekt, das dessen Ausgangspunkt bildet, hat eine Allgemeingültigkeit. Das Studium der Inhalte und der Handlungen des Ichs ist keine empirische psychologische Erforschung, sondern eine rationale philosophische Untersuchung. Wenn der

12 Wolff selbst verhält sich zu Leibniz wie Ali zu Mohammed [„Mahomet“], wie der dogmatische Eiferer zum Begründer, zum Urheber eines großen Werkes (AA XXIV 4).
13 Vgl. unten, S. 411.

kantische Idealismus die Philosophie der Welt zu Gunsten einer Philosophie des Ichs zurückweist, dann ist das Ich, das der Ort und die Triebfeder seiner Forschungen ist, das menschliche Ich selbst. Doch kein zufälliges und besonderes Ich, sondern das rationale Ich, oder genauer: die menschliche Vernunft selbst.

Die Wende hin zur Innerlichkeit, hin zum Subjektiven, ruft letztlich der Vernunft in Erinnerung, dass der Gegenstand und der Ort ihrer wesentlichen Untersuchungen nichts anderes sein dürfen als sie selbst. Die Metaphysik ist keine Einzelwissenschaft, sondern vielmehr „der sich selbst kennende Verstand" (AA XVII 495), eine Disziplin, in der die Vernunft sich selbst betrachtet und untersucht (AA XXIV 615). In der Philosophie hat es die Vernunft „bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entspringen [...], zu thun" (KrV B 23), „und, indem sie über ihre eigene Begriffe brüte[t]" (AA IV 427). All diese Verweise auf die Innerlichkeit stellen nicht das Vorspiel zu einem Solipsismus oder zu irgendeinem Skeptizismus dar. Kant will die Natur erkennen, deren Gesetze studieren und beweisen, aber er weiß, dass wir von der Welt nur das verstehen, was wir selbst in sie hineingelegt haben (KrV B XIII). „Dem ersten, der den *gleichschenklichten Triangel* demonstrirte, (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben) dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, [...] nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst *a priori* hineindachte und darstellte, (durch Construction) hervorbringen müsse ..." (KrV B XI). Die Philosophie denkt die Welt durch Begriffe, aber: „daß ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht sein müsse" (AA VIII 401 Anm.).

Der Idealismus verweist die Erkenntnis an die Vernunft selbst als einziger Quelle ihrer Begriffe, und „das Räthsel der Kritik" (AA V 5) besteht genau in dieser Beschränkung auf das Apriori. Freilich ist diese vom Idealisten als einzige Quelle und als einziges Mittel der wirklichen Erkenntnis vorgelegte Vernunft kein absoluter Intellekt, sondern ein von Endlichkeit belasteter Verstand. Unsere Erkenntnis ist von eindeutig gemischter Beschaffenheit (KrV B 755), sie ist mit Passivität behaftet, sie verfügt über keine intellektuelle Anschauung. Wie die „leichte Taube" vermag die Vernunft im „luftleeren Raum" ohne Widerstand nicht zu fliegen; sie muss ihre Flügel gegen den Druck der Luft, die Gesetze und die Grenzen der Endlichkeit ausüben (KrV B 8 f.). Die Vernunft hat Grenzen: nicht schlichte äußere Barrieren, die sie zufälliger Weise auf ihrem Weg findet, sondern Grenzen, die ihre eigene Natur ihr zieht, die in ihre Konstitution eingeschrieben sind. Die menschliche Vernunft ist von Begrenzungen aller Arten betroffen, und die wirkliche Wissenschaft besteht im Erkennen dieser Grenzen (KrV B 755).

Die Philosophie – sagt Kant und sagt es immer wieder – ist „die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" (AA II 368). Die Unwissenden selbst erkennen ihre Unwissenheit nicht (AA XXIV 624); die Wissenden hingegen, die

Philosophen, erkennen sie. Und so definiert Kant die Wissenschaft als die „durch Kritik der Vernunft allein mögliche Erkenntniß seiner Unwissenheit“ (KrV B 786). Selbstverständlich geht es hierbei um die platonische Wiedererinnerung, um den Rückgriff auf die sokratische Methode (KrV B XXXI), aber die *Kritik* geht weiter als der *Theaitetos* oder der *Menon*. Die menschliche Einsicht ist nicht nur defizient und unvollkommen, sie ist auch und vor allem dem Widerspruch unterworfen und erweist sich als in sich selbst gespalten. Auch die *Kritik* praktiziert die Anamnese (AA XX 324, VI 478), aber sie kann sich nicht damit zufriedengeben. Es genügt ihr nicht, die Unwissenheit zu überwinden, die im Geist verborgenen Erkenntnisse wiederzuentdecken, sie muss zudem noch gegen eine innere Spaltung der Vernunft, gegen einen aktiven Gegensatz in ihrem Inneren kämpfen. Kant ist Metaphysiker, und er ist bekümmert über die Spaltung und die „Anarchie“, die bei dieser „Königin der Wissenschaften“ herrscht. Die Metaphysik ist „das durchlöcherte Faß der Danaiden“ (AA XX 310), „der Stein des *sysyphus*“ (AA XVIII 94), „ein uferloses Meer“ (AA XX 259), „ein finsterer Ocean [...] ohne Leuchtthürme“ (AA II 66). Und alles dieses ist sie, weil sich die Vernunft als der Ort und das Instrument ihrer Erforschungen im Widerstreit und, was das Schlimmste ist, in einem inneren Widerstreit befindet.

Die Tradition ordnet den Anfang des kritischen „Vorhabens“ dem Hume’schen Schock zu, der Kant aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt hatte. Doch an seinem Lebensabend vertraut Kant Garve an: Mein Ausgangspunkt war „die Antinomie der r.[einen] V.[ernunft]“ (AA XII 257). Die Antinomie der reinen Vernunft, von der die verschiedenen einzelnen Antinomien nur Beispiele oder „Anwendungen“ sind, macht den eigentlichen Skandal der menschlichen Vernunft aus, das für ihre Natur bezeichnende Urfaktum. Das Denken stößt in seiner Ausübung auf Paare von sich auf dieselben Fragen beziehenden Thesen und Antithesen, die sich völlig widersprechen, und dennoch ist jede von ihnen vor dem Tribunal der Vernunft vollkommen begründbar. Die Philosophie ist von Lähmung befallen, der Erstarrung ausgeliefert und bekümmert über diesen Widerspruch, den sie weder lösen noch auf sich nehmen kann. Sie wohnt machtlos diesen fruchtlosen Kämpfen bei, die die Vernunft sich selbst liefert. Die Vernunft – schreibt Kant – ist von Natur aus dialektisch (KrV B 782). Die Widersprüche, in die sie sich verstrickt findet, werden weder durch eine verpfuschte Arbeit noch durch absichtliche Sophismen hervorgerufen; sie erleidet diesen Konflikt, ohne dass es ihre eigene Schuld wäre (KrV A VII).

Die Antinomie ist eine Art natürlicher Verdoppelung des Geistes, bei der sich die beiden entgegengesetzten Aspekte der Vernunft auf derselben Ebene finden, der Ebene eines Parallelismus, mit einer identischen Bedeutung und einer identischen Geltung. Kurz, es ist eine sozusagen horizontale Verdoppelung. Man wird dieser Entgegensetzung nur durch eine zweite Verdoppelung, dieses Mal von

vertikalem Charakter, abhelfen können. Die Antinomie drückt die doppelte *Conditio* der Vernunft aus, aber diese Dualität kann durch die in die Antinomie versunkene natürliche Vernunft nicht verstanden und auf sich genommen werden. Die Vernunft muss zu sich selbst auf Distanz gehen, eine erhöhte Position einnehmen, von der aus sie in aller Ruhe ihr eigenes natürliches Leben betrachten kann. Die Dualität der unserem Geist immanenten Widersacher wird schließlich durch eine andere Dualität erhellt werden, in der die Vernunft sich in ihre eigene Schule begeben wird. Die *Kritik* ist ein Gerichtsverfahren, ein Tribunal, bei dem die höhere, universelle, „reine" Vernunft ihre jüngere Schwester, die natürliche Vernunft im wilden Zustand, vor sich erscheinen lässt. Wenn nun aber das Tribunal seine erste Aufgabe darin hat, die beiden Widersacher der Antinomie zu beleuchten und zu versöhnen, wird sie gleichermaßen dazu dienen – und das ist ihr positives Werk –, die Kompetenzen und das Funktionieren unserer intellektuellen Vermögen zu analysieren. Wir finden in der Welt nur das, was wir selbst in sie hineingelegt haben; und wenn dem so ist, dann müssen wir die Kraft und das Verfahren dieser begrifflichen Strukturierung untersuchen. Allein die Vernunft selbst ist in der Lage, die Tragweite und die Grenzen ihres Handelns zu entdecken und zu bestimmen. Und das Werk einer „Polizei" für das Erkennen weiß die *Kritik* zu leisten (KrV B XXV), weil die Vernunft „schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten" wird (KrV B 775).

Dieser ganze Diskurs über die Vernunft, die in ihre eigene Schule geht, die vor ihrem eigenen Gerichtshof erscheint, die sich bändigt und sich selbst in Schranken hält, ruft die im Wesentlichen praktische, moralische Natur des Unternehmens in Erinnerung. Wenn die *Kritik* theoretische Erforschung der Vollendungen und der Begrenzungen des Wissens, also Erkenntnis der Welt sein will, kann sie all das nur als Erforschung der Vollendungen und der Begrenzungen ihrer selbst durch sich selbst sein. Auch wenn der höchste Ehrgeiz dieses glühenden Bewunderers von Newton der Erkenntnis der Welt gilt, nimmt diese Erkenntnis des Äußeren ihren Weg über eine Erkenntnis des Inneren, oder genauer: Man erkennt die Welt nur in dem Maße, wie man sich selbst erkennt. Sollte es allerdings nur darum gehen, die Erkenntnis der Welt von der Selbsterkenntnis abhängig zu machen, die Selbsterkenntnis als bloße Vorbedingung der Erkenntnis der Welt anzusetzen, so wäre man noch nicht weiter gegangen als die Denker der Antike. Nun ist aber der kantische Idealismus, obwohl er die zentrale Rolle des moralischen Wissens verkündet, kein moralisierender Idealismus, sondern eine Philosophie, in der das Subjekt nicht nur Instrument, sondern auch Quelle des „objektiven" Wissens ist.

In seinen *Reflexionen* spricht Kant von einer „*Anthropologia transscendentalis*", welche „die Selbsterkentnis des Verstandes und der Vernunft" wäre (AA XV 395), und definiert er die Metaphysik als „logische Selberkenntnis" (AA XVII 495).

Und dabei handelt es sich nicht um eine Übung oder ein Experimentieren in Sachen Terminologie. Die Selbsterkenntnis ist keine bloße subjektive Vorbereitung der theoretischen Erkenntnis oder eine Art Befreiung des Geistes für die Werke des objektiven Wissens. Die Selbsterkenntnis steht mitten im Herzen der Erkenntnis der Welt, denn die Apriorität der transzendentalen Begriffe bedeutet, dass sie dem eigentlichen Fleisch des Geistes entstammen, dass Verstand und Vernunft Webmuster und Ursprung ihrer jeweiligen Begriffe sind, kurz gesagt, dass die Begriffe der Inhalt oder vielmehr die Momente der immanenten Aufgliederung des Subjekts selbst sind. Die wahrhafte Selbsterkenntnis ist „scientifisch[] und „völlig einleuchtend[]" für das Feld des gesamten Wissens (KrV B 877). Die Selbsterkenntnis muss „wahre Wissenschaft [...] mit geometrischer Gewißheit" sein (AA IV 317). Und vor allem muss die *Kritik* in „ein System der Selbst-Erkentniß unsrer Vernunft" münden (AA XXVIII 389). Dieses System ist das der Begriffe a priori.

1.3

Die *Kritik* als Selbsterkenntnis der Vernunft enthüllt die eigentlich metaphysischen Implikationen der Selbsterkenntnis. Durch die Kategorien und die Schemata hindurch ist das Subjekt a priori – wie wir sehen werden – die Quelle allen objektiven Wissens. Nun hat aber die *Kritik* als Selbsterkenntnis gleichermaßen eine eigentlich moralische Dimension. Kant schreibt in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, dass für die Vernunft die Selbsterkenntnis das „beschwerlichste aller ihrer Geschäfte" sei (KrV A XI). Später wird er von der „herculische[n] Arbeit des Selbsterkenntnisses" (AA VIII 390) oder der „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses" (AA VII 55)[14] sprechen. Diese Übergänge der Reflexion zwischen den beiden Quellen des Idealismus, der hellenischen und der christlichen, lassen die Weite und die Bedeutung dieses zentralen Themas der *Kritik* aufscheinen. Die *Kritik* ist nicht bloß ein Inventar von Kriterien, die das objektive Wissen zu kontrollieren erlauben; sie ist vor allem eine Zensur der Vernunft. Indem sie die Vernunft ihrem Urteil unterwirft, schickt sie sie an die Arbeit, befreit sie sie von der Eitelkeit ihrer Träume und führt sie zu einem nüchternen, gewissenhaften und moralischen Dasein. Im Gegensatz zum Dogmatismus, der an der trügerischen Evidenz der natürlichen Welt seinen Gefallen findet, ruft die *Kritik* zu einer ernsten Selbstprüfung auf. Die Selbstprüfung läuft im Bereich der Philosophie auf ein dringendes, an die Vernunft gerichtetes Er-

---

14 Vgl. „desselben [Christi] Höllenfarth (der Selbsterkentnis)" (AA XXIII 342).

suchen hinaus, ihre Entstehung auszuweisen und die Herkunft ihrer Erkenntnisse zu erkunden. Die *Kritik* findet hier das cartesische Thema des Bruchs mit den Vorurteilen wieder. Die natürliche Vernunft – erklärt Kant – sei in einem bequemen Dogmatismus versunken (AA XXVIII 465); sie zeige ein blindes Vertrauen im Hinblick auf ihre ungeprüften Fähigkeiten (AA VIII 226). Tatsächlich ist der Dogmatismus der schädliche Glaube, man könne sich der Erforschung seiner Ursprünge entheben (KrV B XXXV), das Vorurteil, wonach man sich ohne Reflexion und ohne Begründung, also ohne Deduktion, kurz, ohne Kritik ipso facto in der Wahrheit befinden könne (KrV B XXX). Die natürlicher Weise träge Vernunft ist in eine Welt versunken, der sie eine bruchlose Intelligibilität, eine vollkommen feste Realität unterstellt. Tatsächlich ist das Universum des Dogmatikers weder rational noch real. Unser Geist erliegt einer angeborenen Begeisterung für die metaphysische Spekulation (KrV B XXXI). Er glaubt, sich zu den erhabenen Höhen der Metaphysik aufschwingen zu können. Nun sind aber „die Schmetterlingsflügel der Metaphysik" (AA II 368) bloß „ikarische Flügel" (AA VIII 362): Ohne wirkliche Grundlage zerfallen sie bei der Berührung mit der Wirklichkeit. Die Vernunft ist fasziniert von „den reizenden Gegenden des Intellectuellen" (KrV B 754), dem „*El Dorado* [...] des Ubersinnlichen" (AA XVIII 655), einem fabelhaften Indien, das sie ihr „kümmerliche[s] Sinnenvaterland" (AA XVIII 656) vergessen lässt. Denn ohne die fruchtbaren Zwänge der Endlichkeit würde die Vernunft in einem ungewissen Universum umherirren, in welchem sie „weder zu stehen, noch zu schwimmen" vermag (KrV B 753 f.). Die dogmatische Spekulation ist eine Flucht vor der empirischen Wirklichkeit dieser Welt, vor der undankbaren Arbeit diffiziler Untersuchungen. Das Denken lässt sich vom „süßen dogmatischen Traum[]" (KrV B 785) der Spekulation einlullen, dem aber nur „Schattenbilder" entsprechen (KrV B 503). Der Dogmatismus glaubt mit Wolff, das gesamte Universum mit seinen rationalen Erforschungen „bedecken" zu können, und bildet auf diese Art ein vollständiges System, das von der Kunst des Festungsbaus bis zur natürlichen Theologie reicht. Doch ungeachtet der beeindruckenden Vielzahl der Seiten, der Reihe der den unterschiedlichsten Wissensbereichen gewidmeten Abhandlungen, ungeachtet der spektakulären Anstrengung, jedes Ding zu beschreiben und zu erklären, läuft ein derartiges Vorgehen darauf hinaus, „mit Vernunft zu rasen" (AA IV 383).

Hier geht auch Kant über die hellenischen Bezüge der abendländischen Philosophie hinaus. Nicht nur kehrt er den traditionellen Diskurs um und liest in einer Terminologie von Schein und Traum, was die Denker der Antike für festeste und reinste Wirklichkeit hielten. Überdies findet er innerhalb des Scheins, im Herzen dieser Unkenntnis und der Verirrungen die Momente einer Ausschweifung der Vernunft in Gestalt moralischer Abweichungen wieder. Die müßige Spekulation schwächt das Moralgefühl (AA XXVIII 893); die aristotelischen Subtilitäten

konnten nur das Hirn träger Mönche beschäftigen (AA XXIV 333); die rationalistische Verbissenheit, in der Theorie die Lehren der Theologie zu beweisen, führt zur Vernachlässigung wirklicher Religion, die bloß moralische Frömmigkeit sei. Die dogmatische Trägheit könnte nur schlichtes Fehlen von Anstrengung, ein Phänomen reiner Privation sein; für diesen insgeheim in augustininischer Christlichkeit verwurzelten Idealisten ist die träge Vernunft allerdings diejenige, die sich einem Zustand verderbter Natur nicht zu entreißen vermag (vgl. AA V 294), diejenige, die einer unwürdigen Äußerlichkeit beipflichtet. Die Vernunft bleibt von den „Metaphysische[n] Abendtheuer[n]" (AA XXVIII 362) unwiderstehlich angezogen. Nun sind aber diese Abenteuer keine einfachen intellektuellen Heldentaten, keine unschuldigen Subtilitäten eines Verstandes voller Muße, sondern zweifelhafte „Vernünfteleien" (KrV B 88). Die metaphysische Vernunft gefällt sich im Feuerwerk der Demonstrationen, doch die *Kritik* wird für ihre Läuterung und Disziplinierung sorgen. Sie wird „den Eigendünkel der Speculation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntniß zurück[]führen" (KrV B 763). Das Wort *Eigendünkel* benennt auf bewundernswerte Weise die falsche Klarheit einer Intelligenz, die sich nur auf ihre eigenen Lichter verlässt. Trotz ihres Anspruchs auf die große Klarheit einer universellen *philosophia prima* ist die dogmatische Metaphysik nur eine von der Vernunft ungewusst gelebte Träumerei. Eine Träumerei, in der sich der Geist gefällt, der sich weigert, zur universellen gemeinsamen Rationalität erweckt zu werden, das heißt, sich weigert, sich der *Kritik* zu unterziehen (AA XV 811).

Die gemeinsame Rationalität, zu welcher die *Kritik* die Vernunft zurückführt, ist die einzige für Intelligenzen geeignete, die den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen sind. Der Mensch empfindet eine unwiderstehliche Neigung, zum Übersinnlichen aufzusteigen, sich bis in die tiefe Natur der Dinge vorzuwagen, aber dieser ursprüngliche Hang wird auf immer unbefriedigt bleiben. Die Dinge an sich unterstehen einer höheren Intelligenz, einem intuitiven Verstand, doch der unsere ist nicht von dieser Art. So kann der Mensch die stoffliche Natur nur erkennen, so wie sie ihm erscheint, und nicht, wie sie an sich selbst ist. Die uns umgebenden Gegenstände sind bloß Erscheinungen, Phaenomena, die auf Noumena verweisen. Die Noumena, die Dinge an sich, bestimmen unsere Vorstellungen, sie sind die intelligible Ursache, der das Sinnliche, unsere Rezeptivität, entspricht. Nur dass wir das Wie dieser Bestimmung, die Prinzipien dieser Entsprechung nicht kennen. Der Graben, der die Erscheinung und das Ding an sich trennt, ist unüberwindbar, und selbst wenn man am Ende die Reflexion über die jeweiligen Beziehungen zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich aufgeben wird, wird man davon zumindest die Gewissheit über die Grenzen unserer menschlichen Vernunft zurückbehalten.

Zwar verfügen wir im moralischen Bereich, dem wichtigsten und alles Weitere bestimmenden, über ein adäquates Wissen. Wir kennen unsere moralische Natur, welche die Freiheit ist, und die Gesetze, die unsere Pflicht aussagen und genau darlegen. Im Bereich des Wissens wird die theoretische Vernunft, die sich auf die Welt bezieht, uns erst im Maße der Erfahrung, einer allerdings von apriorischen Gesetzen gegliederten Erfahrung, eröffnet. Derart sind wir, auch wenn wir keinen Anspruch darauf erheben können, die Natur der Dinge zu durchdringen, zumindest in der Lage, eine begriffliche Darstellung von ihrer Strukturierung vorzulegen. „Die Kritik beschneidet dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände" (AA VIII 143 Anm.); die *Kritik* untersagt der Vernunft das Schauen der Dinge an sich; doch wenn sie sie ermahnt, sich fortan nur unter den Erscheinungen aufzuhalten, entschädigt sie sie auch durch eine neue – solidere als die alte – Begründung der Gültigkeit der theoretischen Erkenntnisse.

Auf diese Weise bleibt die Newton'sche Physik gesund und wohlbehalten, und wir können vertrauensvoll unsere wissenschaftlichen Forschungen weiterführen. Sie gestatten uns gewiss nicht den Bau eines babylonischen Turmes, der bis zum Himmel reichen würde, aber immerhin den eines bequemen Hauses, das, sobald man es von den „Spinnen und Waldmeister[n]" der Metaphysik (AA XX 310) gesäubert hat, es seinen Mietern erlauben würde, seinen Bauplan richtig zu verstehen und die darin enthaltenen Gegenstände und Möbel richtig zu erkennen. Kant beharrt unablässig auf den Vorteilen dieser Neubegründung unseres Wissens, dieses Verzichts auf metaphysische Trugbilder, aber er weiß auch ganz genau, dass die Metaphysik eine „Naturanlage" unseres Geistes ist (KrV B 21), von der man sich nicht befreien kann. Er wird daraufhin das Gebäude der transzendentalen Ideen errichten, die gewiss keine ‚verifizierbare', ‚objektive' Erkenntnis liefern, die aber, eingeschrieben in die eigentliche Struktur der Vernunft, ihr Funktionieren leiten und vollenden. Die Seele, die Freiheit, die Welt und Gott sind diese transzendentalen Ideen. Sie drücken die Notwendigkeit aus, in der sich die menschliche Vernunft befindet, in ihren unterschiedlichen Bereichen das Unendliche, das Unbedingte zu denken. Zwar haben, mit Ausnahme der Freiheit, die Kant als ein „Faktum der Vernunft" betrachtet, die transzendentalen Ideen nur einen regulativen und keinen konstitutiven Status; sie können nicht in der Erfahrung verifiziert und auch nicht wie die Kategorien der Kausalität oder der Substantialität deduziert werden. Sie dienen einzig dazu, das Feld der Vernunft abzustecken oder vielmehr dessen begriffliche Ausfüllung anzuregen. Die theoretische Vernunft ist nicht in der Lage, eine Deduktion des Wesens und des Daseins der Dinge und des Daseins Gottes zu erbringen. Umgekehrt unterlässt die praktische Vernunft keinerlei Anstrengung, dem Wissen zurückzuerstatten, was ihm auf theoretischer Ebene entzogen wird. Die Unsterblichkeit der Seele und das

Dasein Gottes allein machen die Moralität möglich; da nun aber die Moralität die höchste Realität ist, muss alles, was sie möglich macht, postuliert werden. Anstelle der alten Metaphysik und auf den Trümmern der klassischen natürlichen Theologie legt der Kantianismus eine neue – moralische – apodiktische Gewissheit von der Existenz Gottes vor. Zwar begreifen wir von diesem Gott nur die Rolle eines Garanten der menschlichen Moralität und allein von dieser her seine Existenz, aber keines seiner traditionellen Attribute. Doch dass man auf diese Weise Gott die Attribution bestimmter Eigenschaften verweigert, ist genau das, was die „orthodoxen Theologen" selbst immer schon getan haben. Dadurch, dass sie Gott unendliche, das heißt in unseren Worten unbestimmbare Vollkommenheiten zuwiesen, wollten sie uns daran hindern, ihn nach dem Bilde unserer eigenen endlichen Vermögen zu denken. Wenn man Gott von den Elementen einer endlichen Erkenntnis befreit, „so ist was übrig bleibt der Begrif von Gott nach der Critik" (AA XX 362 f.).

1.4

Indem Kant die *via eminentiae*, den Weg des Überstiegs, und die *via negativa* zum Vergleich heranzieht, um die kritische Lehre zum Thema Gott zu charakterisieren, verteidigt er sich nicht nur gegen die Anschuldigungen der Theologen, sondern stellt gleichfalls seine eigene Bindung an die Sache der Metaphysik heraus, die sich in einem schwierigen Übergang befindet. In seinem ersten Werk wies er bereits darauf hin, dass die Metaphysik noch nicht wirklich „gründlich[]" sei (AA I 30), und rund dreißig Jahre später stellt er fest, dass ihr Fall gleichsam hoffnungslos sei, dass sie sich „nicht mehr halten" lasse (AA XVIII 81). Dieses „Lieblingskind" der menschlichen Vernunft (AA IV 353) ist zu einer leidgeprüften „Matrone" geworden, zur „Hecuba" mit ihrer Klage, dass man sie ihrer Besitztümer beraubt und ins Exil verbracht habe (KrV A VIII). Dennoch bleibt Kant der Metaphysik zutiefst verbunden, die er noch in der *Kritik* als „Geliebte[]" behandelt (KrV B 878). Der Philosoph gesteht seine Begeisterung für diese unvergleichliche Hervorbringung unseres Geistes ein, für diese wunderbare Disziplin, die in äußerster Bedrängnis ist und die er selbst kraftvoll entwurzeln, in einen neuen Boden verpflanzen und beschneiden musste, um davon retten zu können, was zu retten war. Kant sieht seine Aufgabe in einer „Anatomie" der Vernunft (AA XX 345). Nun hat aber alle menschliche Vernunft eine starke Anlage, eine unwiderstehliche Neigung zur Metaphysik (AA XVIII 51). Die Geschicke des Menschen und der Metaphysik sind gewissermaßen verflochten; jedermann formuliert metaphysische Sätze, alle Menschen – sogar Voltaire – haben ihre Metaphysik (AA XXVIII 378). Die Metaphysik ist uns so notwendig wie das „Atemholen" (AA IV

367). Sie lässt diejenigen, die sie praktizieren, gewiss leicht „invalid“ werden (AA VII 113), aber weder will der Philosoph noch kann er über diese natürliche Verbindung, über diese einzigartige innige Begleitung, die unsere Vernunft mit der Metaphysik unterhält, hinweggehen. Es bleibt ihm dann als einziges übrig, die Tragweite und die Bedeutung der Vorstellung zu modifizieren, sie neu zu denken, sie anders umzusetzen.

Eine gewisse Historiographie gefällt sich darin, den von Kant gegangenen Weg als einen Weg zu beschreiben, der direkt zur *Kritik* hinführt, die als eine Art Propädeutik des wissenschaftlichen Wissens, als eine ruhmreiche Epistemologie anzusehen ist, die im Gegensatz steht zu der in der Zwangsjacke der Dialektik eingeschlossenen Metaphysik, dem Depot der Archive der „Verirrungen des menschlichen Verstandes“[15], das folglich jeder kognitiven Bedeutung beraubt ist. Gleichwohl setzte Kant, auch wenn er tatsächlich genötigt war, den transzendentalen Ideen einen bloß regulativen Status zuzuerkennen und die Dinge an sich in ein unbestimmtes und unbestimmbares Anderswo zurückzuschicken, dagegen die Lehre von den Erscheinungen in eine neue Metaphysik um – wenngleich auf eine zögerliche und zerbrechliche Weise, ohne Klarheit und ohne systematischen Zusammenhang. Genauer gesagt: Verfolgte Kant, der Epistemologe schlechthin, ursprünglich mit der *Kritik* das Ziel einer „*medicina mentis*“ (AA XVI 14), einer „Diät des Gemüths“ (KrV B 785, AA II 271), die sie vor ihren Verirrungen und spekulativen Launen schützen sollte, bzw. das Ziel einer Propädeutik der wirklichen Philosophie, einer Abhandlung über die Methode oder eines schlichten Vorbaus vor dem zu errichtenden großen Bauwerk, so hindert ihn das nicht an der Modifizierung der ursprünglichen Absicht seines Idealismus – und dies bereits im Verlauf der Durchführung. Die *Kritik* ist – bereits mit dem Werk von 1781 – auf dem Weg, sich in eine Metaphysik umzusetzen. Die Anatomie des Erkenntnisvermögens erweist sich als das metaphysische Studium des Bewusstseins und seiner Begriffe; das Beharren auf dem bloß subjektiven Charakter der Zeit und des Raumes setzt sich insgeheim in eine Rechtfertigung dieser beiden traditionellen Sündenböcke der klassischen Spekulation als der Triebfeder par excellence eines metaphysischen Bereichs sui generis um. Nämlich der Sinnlichkeit a priori, die allein – durch die Schemata hindurch – die Deduktion der Kategorien möglich macht. Das eigentümliche Schicksal des kritischen Idealismus steht seit der Erstausgabe der *Kritik* auf dem Spiel, denn die Propädeutik ist dabei, in eine Doktrin, die Methodologie dabei, in ein System, kurz, die Kritik dabei, in Metaphysik umzuschlagen.

15 K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant’schen Philosophie*, Berlin 1987, 296.

Eine Vorlesung Kants ruft die Legende in Erinnerung, die über der Herkunft des Ausdrucks „Metaphysik“ schwebt. Bei der Edition des *Corpus* der aristotelischen Schriften soll das titellose Manuskript, das die Darstellung der Ersten Philosophie enthielt, auf die Abhandlung über die *Physik* gefolgt sein. Es befand sich also *nach* ihr, *meta ta physika*, daher die Benennung „Metaphysic“ (AA XXIX 773 f.). Kant verweist auf die Legende und legt selbst eine neue Deutung dafür vor. Metaphysik sei ein für diese Reflexion sehr geeignetes Wort: Denn hätte man sich beispielsweise des Wortes „*supra*“ bedient, so hätte man *supra physica* gesagt und wäre auf die Art eindeutig in eine natürliche Theologie hineingeraten. Zweifellos ist genau das auch der aristotelischen Abhandlung im Laufe der Jahrhunderte widerfahren; der Kant der kritischen Periode hat allerdings die Absicht, die Sache und nicht nur den Ausdruck zurückzuweisen. Die *Kritik*, die sich zunächst im strengen Sinne als „Metaphysik von der Metaphysik“ (AA X 269), als Untersuchung der begrifflichen Verfassung unserer rationalen Spekulation versteht, wird nun dadurch zur Metaphysik schlechthin, zur Metaphysik selbstverständlich eines nicht-ontologischen Universums, zur Metaphysik einer subjektiven Intelligibilität werden können. Sinn und Tragweite *dieser* Disziplin werden durch die Entwicklung der Wechselbeziehung zwischen Kritik und Doktrin, Kritik und System hindurch während Kants gesamter zweiter Schaffensperiode lesbar.

Der Kantianismus steht an der Wurzel der beiden großen Strömungen oder vielmehr der beiden großen Wege, die den deutschen Idealismus zerteilen: in den Weg, der sich als metaphysisches Wissen von der Endlichkeit versteht, der die Grenzen der Vernunft auf sich nimmt, indem er die dichten Scheidewände zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen anerkennt und vor der Irreduktibilität des Positiven, der Existenz innehält, und in den Weg, der eine vollständige Erkenntnis des Wirklichen, ein absolutes Wissen befürwortet. Der eine Weg ist auf ein von Endlichkeit, Faktizität und Rezeptivität belastetes Ich gegründet, das die Zwänge unserer *Conditio* beachtet. Auf dem anderen Weg erweist sich die Vernunft, die ihre Widersprüche aufgelöst und alle Passivität absorbiert hat, als der Ort, der Stoff und der Handlungsträger der Kompossibilität. Diese Dualität, die in der Antithetik der reinen Vernunft eine Manifestation par excellence findet, zeichnet sich durch die Wechselbezüge zwischen *Kritik* und *Metaphysik* ab, oder genauer: zwischen der als Propädeutik begriffenen *Kritik* und der als systematische Philosophie verstandenen *Kritik*. Die erste Inspiration, die sozusagen vorherrschende Inspiration ist die quasi-offizielle Botschaft des Kantianismus: die strikte Trennung zweier Welten und die Einschließung des Idealismus in einer rein epistemologischen, das heißt kritischen Rolle. Doch wird ebenso auch eine andere Inspiration in jenen verstreuten Texten sichtbar, in denen die Philosophie sich in einer mehr oder weniger bewussten Gleichsetzung der beiden Bereiche erwischen lässt, in Aussagen, die ohne Weiteres ‚das Kritische‘ dem ‚Doktrinalen‘

angleichen. Selbstverständlich sind über die einseitigen Behauptungen hinaus oder vielmehr durch sie hindurch die Entwicklungen und die Übergänge zahlreicher – und sie charakterisieren den kantischen Idealismus am besten –, in denen die zwei Möglichkeiten, die zwei Wege sich nicht voneinander trennen lassen, in denen die Unterscheidungen sich sozusagen vermischen, in denen die Abgrenzung verschwindet.

Von seiner ersten Schrift an verkündet Kant, dass ihn in Wirklichkeit nicht die Dinge selbst interessieren, sondern der „*modu[s] cognoscendi*" (AA I 60). Später, zu Beginn der Vorbereitungsphase seines großen Werkes, spricht er von einer „*phaenomologia generalis*", von einer negativen Wissenschaft, die der Metaphysik vorausgeht (AA X 98). Die *Kritik* ist bloß eine „Propädeutik" und keine Doktrin (KrV B 25 f.); sie dient eher dazu, Irrtümer abzuhalten als die Erkenntnisse zu erweitern (KrV B 879). Und kurze Zeit nach Erscheinen der zweiten Auflage glaubt er, wie selbstverständlich verkünden zu können: „Eine Metaphysik habe [ich] nie geschrieben ..." (AA X 494). Die *Kritik* sei ein „Tractat von der Methode", nicht ein „System der Wissenschaft selbst", und wenn es ein System geben soll, wird es erst lange Zeit nach Abschluss dieser Vorarbeiten abgefasst werden können (KrV B XXII).

In vollem Gegensatz zu diesen ‚minimalistischen' Glaubensbekenntnissen subsumieren bedeutende Textstellen die Metaphysik im Ganzen unter die Benennung „*Kritik*". Eine Reflexion setzt die Metaphysik expressis verbis mit der *Kritik* der *reinen Vernunft* gleich (AA XVII 433). Und seit 1781 kann *Metaphysik* der Name für die „ganze[] reine[] Philosophie mit Inbegriff der Kritik" sein (KrV B 869). Im weiteren Verlauf trachtet Kant immer mehr nach dem System, und so, wie er vielleicht realisiert, dass er fürderhin nicht mehr im Stande sein wird, sein Werk auf eine bedeutsame Weise zu vollenden, wird er behaupten, die *Kritik sei* die systematische *Philosophie*. Noch 1790 kündigt er an, er habe mit der Abfassung der *Dritten Kritik* sein „kritisches Geschäft" abgeschlossen und werde sich fortan dem „doctrinalen" widmen (AA V 170), doch vier Jahre später wird er schreiben: „da mein Thema eigentlich Metaphysik in der weitesten Bedeutung ist ..." (AA XI 531). Gegen Fichte gerichtet erklärt er 1798: Die *Kritik* stelle „das vollendete Ganze der reinen Philosophie" dar (AA XII 371). Auch kennt man die immer wieder neu aufgenommenen Bemühungen des Greises, zusätzlich zur Metaphysik der Sitten eine Metaphysik der Natur als Vollendung seines Idealismus vorzulegen.

In Wirklichkeit finden sich diese eindeutig antithetischen Positionen sehr oft innerhalb von Entwicklungen wieder, in denen die *Kritik* gewiss von der Metaphysik, vom ‚Doktrinalen' unterschieden bleibt, aber nichtsdestoweniger in Kontinuität mit ihr erscheint. Die *Kritik* bestimmt den Horizont der menschlichen Erkenntnis, sie schreibt der zukünftigen Metaphysik ihren Platz vor (AA XXIV 712). Nun ist aber die *Kritik* nicht bloß der Vorbau oder die Pforte des Systems, sondern

auch „eine[] vollständige[] Seekarte und ein[] Compaß" für diesen *Ozean* (AA IV 262). Sie ist gewiss eine der Metaphysik vorgelagerte Ebene, aber sie ist dies nur in dem Maße, wie sie noch nicht deren detaillierte Entwicklung ist. Die *Kritik* legt das „Bauzeug, zusammt der Verzeichnung" (AA XX 310) für das gesamte System vor. Zwar bildet sie selbst noch keinen Teil des Systems, aber sie ist es, die „die Idee desselben allererst entwirft und prüfet" (AA XX 195). Sie ist mehr ein Werk transzendentaler Grammatik als des Vokabulars, weil sie vielmehr Regeln enthält denn Wörter, doch zumindest der Absicht nach ist sie bereits ein „vollkommenes" oder „vollständiges" System (AA IV 328). Kurz gesagt, die *Kritik* „verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß [...] als auch den ganzen inneren Gliederbau" unseres Wissens (KrV B XXIIf.). Sie wird es allen Reflektierenden, allen Denkenden ermöglichen, von ihr aus ein wirkliches System der Metaphysik, eine „Heeresstraße" (KrV B 884) zu entwickeln.

1.5

In dem philosophischen Hymnus, der die *Kritik der praktischen Vernunft* beschließt, sind das moralische Gesetz in mir und der bestirnte Himmel über mir die beiden Wirklichkeiten, die das Herz mit Bewunderung erfüllen sollen. Die Philosophie hat also zwei wesentliche Gegenstände oder Sphären: die innere Welt der Moral und die äußere Welt der Natur. Doch während die Moral im Ich perfekt „lokalisiert" ist, hat wiederum die Natur nur eine Pseudo-Äußerlichkeit. „Der Raum in welchem die Sterne scintilliren" – liest man im *Opus postumum* – „ist nicht ein existirendes Ding ausser mir sondern eine Vorstellung" in mir (AA XXI 158). In Wirklichkeit gehört das perfekt verinnerlichte moralische Gesetz zur noumenalen Welt, während die Natur immer nur Erscheinung ist. Und eben diesen Sachverhalt, die Logik dieser Situation sagt der vielleicht bekannteste Satz des Kant'schen *Corpus* aus: Um dem Glauben einen Platz zu geben, musste ich das Wissen beschränken! Was so viel heißt wie, dass die Restriktionen im Theoretischen als Gegenstück – und, wie wir sehen werden, als Zweckmäßigkeit – die Begründung und die glanzvolle Bestätigung des moralischen Wissens haben.

Die Dualität des Theoretischen und des Praktischen erscheint am Ende dennoch als eine wirkliche innerliche Spaltung der Vernunft, die die *Kritik der Urteilskraft* wird versöhnen, wird heilen wollen. Doch von einem eigentlich metaphysischen, formalen Standpunkt aus drückt der sinnbildhafte Satz über die Beschränkung des Wissens die allgemeine und allgegenwärtige Koexistenz des Strebens nach Vollkommenheit, nach Vollendung des Wissens mit der Anerkennung und der Annahme seiner Grenzen aus. Diese Entgegensetzung des Praktischen und des Theoretischen, die man als Aufbrechung der Antinomie der Dinge

an sich und der Erscheinungen lesen kann, ist im Übrigen nur eine besondere Manifestation dieses universalen, formalen Dualismus, der sich in jedem der jeweiligen Bereiche der drei *Kritiken* wiederfindet. Die gesamte Philosophie Kants wird von dieser fruchtbaren Koexistenz der zwei Wege unterhalten. Erst in den letzten Produktionen des Kantianismus trennen sich die zwei Wege, erscheinen die zwei Strebungen sozusagen je für sich im Reinzustand. Die Anerkennung der Endlichkeit und der Positivität, die ihre metaphysischen Grundlagen in der Theorie der realen Entgegensetzung hat, findet ihre Vollendung in der kleinen Schrift über das *radikale Böse*. Und das Streben nach absolutem Idealismus entfaltet sich in der ungeheuren Baustelle des *Opus postumum*, in welchem Kant seine angewandte theoretische Philosophie skizziert, jene Metaphysik der Natur, die die Herleitung der beweglichen Kräfte und der allgemeinen Eigenschaften der Materie aus der Selbstsetzung des Ichs heraus in Angriff nimmt. Überall anderswo, und dies seit den bedeutendsten Schriften der vorkritischen Periode, sind die beiden Wege in Symbiose.

In der theoretischen Philosophie, und zwar innerhalb der unaufhörlich wiederholten Erinnerung der Endlichkeit der Erkenntnis und der Phänomenalität des transzendentalen Subjekts – das Selbstbewusstsein bezieht sich bloß auf die Tatsache seiner Existenz, nicht auf das, was es ist (KrV B 157) –, tauchen die Themen auf, die sozusagen den Grundpfeiler der nachkantischen Idealismen, der unterschiedlichen Versuche einer absoluten Philosophie bilden werden. Das transzendentale Subjekt ist in einem gewissen Maße Herr seiner eigenen Synthesis, und es steht am Ursprung all der Synthesen, all der Urteile, die den Zugang zum Verstehen der Erfahrung ermöglichen. Das Bewusstsein sagt die Kategorien aus, deduziert sie a priori. Erfahrung ist nur durch diese Kategorien, die kraft der Schemata auf sie angewandt werden. Die Schemata, diese „reinen“ Bilder sind die Tat der produktiven Einbildungskraft, die selbst die Ursynthesis des Verstandes und der Sinnlichkeit ist. Auf diese Weise hört die Einbildungskraft auf, eine Maschinerie von Illusion und Irrtum zu sein, und das Bild selbst erfährt einen ersten Ansatz von Achtbarkeit, eine gewisse Apriorität. Am Ursprung dieser Apriorisierung des Bildes findet sich die Neubetrachtung der Sinnlichkeit als autonomes Vermögen, das zudem eine apriorische Bedeutung hat. Und letztlich kann die Sinnlichkeit deshalb apriorisch sein, weil ihrer allgemeinen Form, der Zeit (und dem Raum), ein Funktionieren a priori zugewiesen wird. Die Unumkehrbarkeit der Zeit wird in ein Vermögen noetischer Aufgliederung umgesetzt. Die Zeit konstituiert nicht mehr nur die Dichte des Wirklichen, sie ist gleichermaßen am Ursprung seiner Strukturen.

Dieses Aufblühen neu geadelter, apriorisierter Grundbegriffe kann nichtsdestoweniger die Kehrseite der Medaille nicht vergessen machen. Die Spontaneität des Subjekts, die am Ursprung der Kategorien und der Schemata steht, ist

von Rezeptivität belastet. Es gibt ein sinnliches Mannigfaltiges, welches das Subjekt unter das Apriori subsumieren, aber das es nicht auflösen kann. Das transzendentale Subjekt selbst ist nur eine reine Funktion und kein besonderes, wirkliches Ich. Die Kategorien, diese reinen Begriffe, sind gewiss a priori deduzierbar, aber die Deduktion endet mit ihnen, sie erstreckt sich nicht bis zu den empirischen Begriffen, denen der natürlichen Arten unserer Welt, allgemeiner gesprochen, den Wesen. Und über diesem ganzen Universum schwebt eine Art ursprüngliche Relativität. All diese Wahrheiten und all diese Inhalte, die das Ich sich gibt, sind nur gültig für seine eigene Sphäre. Die glorreiche Apriorität der Transzendentalphilosophie ist in die engen Grenzen der menschlichen Intelligenz eingeschlossen; sie ist nicht gültig für andere Intelligenzen als die unseren, den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfenen; sie bezieht sich nicht auf die Dinge an sich.

Im moralischen Bereich scheint das Streben nach der Vollkommenheit mehr Erfolg als in der theoretischen Philosophie davongetragen zu haben. Der kategorische Imperativ und die Lehre von der Pflicht sind wahrhafte Gipfel des Denkens des Unbedingten und stellen ganz neue Muster der Formalisierung dar. Durch die Lehre von den Postulaten findet sich einerseits die Glückseligkeit in das Dispositiv des Apriori integriert, andererseits werden Gott und die Unsterblichkeit zu Gegenständen einer wahrhaften Deduktion. Letztlich löst die Entfaltung der Theorien über den guten Willen und die Gesinnung das Praktische vom Theoretischen, festigt seine Autonomie und gibt in ihm eine Intelligibilität sui generis zu erkennen. Und für das Vorhandensein von Zeichen einer Endlichkeit – gewiss weniger auffällig als im Theoretischen – gilt: Selbst wenn das sinnliche Mannigfaltige von der Wurzel auf dominiert und umstandslos unter das Gebot der Freiheit subsumiert werden kann und muss, bleibt es doch bestehen. Die Bindungen zwischen der Tugend und der Glückseligkeit selbst werden endgültig zerrissen, und die Glückseligkeit selbst verliert jeden innerlichen Wert. Und vor allem hat die große Reinheit und Unbedingtheit der Pflicht als Gegenstück einen gewissen Formalismus, der sich, wie es scheint, in materialen Prinzipien, konkreten Vorschriften weder artikulieren kann noch will.

Die Urteilskraft wiederum, die zwischen einem von Rezeptivität belasteten theoretischen Vermögen und einem praktischen Vermögen, das nur Spontaneität ist, vermittelt, ist die treibende Kraft der außerordentlichen Entfaltung der Zweckmäßigkeit in der Natur und in der Kunst. Sie dient gleichermaßen der Entwicklung einer strengen und kohärenten Lehre vom Schönen, das von jeder Vermischung mit dem Guten und dem Wahren und vor allem mit dem Angenehmen und dem Nützlichen geläutert und derart auf eine apriorische Stufe gehoben wird. Und in letzter Instanz illuminiert diese von jeder kognitiven Universalität abgespaltene Apriorität schließlich das Einzelne: Das schöpferische Genie

und das Kunstwerk werden zu echten Manifestationen einer intelligiblen Einzelnheit. Gleichwohl sind auch hier die beiden Strebungen Kants untrennbar präsent. Die generelle Anwesenheit der Zweckmäßigkeit in den beiden Welten der Natur und der Kunst ist nur eine regulative Bedingung, und wenn die Geschmacksurteile a priori sind, sind sie jeder Möglichkeit materialen Aussagens beraubt. Das Kunstwerk *bedeutet* auf eine souveräne Weise und sui generis, aber es kann nichts *sagen*.

2 Das Subjekt

2.1 Die Synthesis a priori

Am Ende seiner Logikvorlesung vom Sommersemester 1792 vertraute der alte Kant seinen Studenten an, wie viel Mühe es ihn gekostet hatte, zu verstehen, dass das Wesentliche des gesamten kritischen Unternehmens an die Frage der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori gebunden war (AA XXIV 783 f.). Diese Frage ist der „Schlüssel" zur philosophischen Fragestellung (AA XVIII 271), oder vielmehr: Sie fällt mit der Problematik der Metaphysik selbst zusammen (AA IV 273 f.). Kant selbst betrachtet die Synthesis a priori als „die Seele" seines ganzen Werkes (AA XXIII 57), und er erinnert unablässig daran, dass man unter „reine[r] Vernunfterkenntniß" notwendiger Weise eine synthetische Erkenntnis zu verstehen habe (AA IV 276).

Auf der Ebene der Terminologie ist die Synthese – als der Analyse entgegengesetzt – ein Grundbegriff leibnizianischen Ursprungs, doch ist die „classisch[e]" Unterscheidung (AA IV 270) so alt wie die Philosophie selbst. Unter Analyse versteht man eine Methode des Erkennens, die im Ausgang von der Zerlegung der Begriffe aus ihrer Klassifizierung und ihrer Explizierung besteht. Dagegen versteht man unter Synthese Verfahrensweisen, die sich nicht damit begnügen, die Inhalte zu erhellen, sondern die neue Verknüpfungen und neue Verbindungen herstellen. Die Analyse ist gewiss eine rein intellektuelle, rationale und begriffliche, der Logik und der Mathematik eigentümliche Erkenntnis. Dagegen ist die Synthese das wahrhafte Instrument aller empirischen Erforschung, die Vorgehensweise unserer Reflexion, sobald es um menschliche Geschichte und Naturgeschichte geht. Die Metaphysik wiederum weist sich seit ihren fernen Anfängen die Gewissheit und die Intelligibilität der Analyse zu und beansprucht dabei das Vermögen der Gesetzgebung über das Wirkliche im Ganzen, also auch das Empirische, für sich. Das heißt so viel wie, dass die klassische Metaphysik über eine analytische, das heißt apriorische Autorität zu verfügen glaubt, die selbst den empirischen, aposteriorischen Bereich betrifft. Diese tausende Jahre währenden Anmaßungen sind durch die Hume'schen Untersuchungen, die jede apriorische Gesetzgebung unseres Verstandes für die empirische Welt zurückweisen, zunichte gemacht worden. Der eigentliche Bereich der Analyse findet sich damit auf einen kläglichen Rest reduziert, und Analyse und Synthese sind von nun an durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt. Die Analyse wird an ein Dasein wirkungsloser Immanenz verwiesen, und jedes Wissen, das die wirkliche Welt denken will, muss sich der Synthese zuwenden.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-007

Humes Kritik scheint am Ende gar die Möglichkeit einer rationalen Begründung unseres Wissens abzuschaffen, und zugleich will sie der Metaphysik den Gnadenstoß geben. Bekanntlich akzeptiert Kant diese Schlussfolgerungen nicht. Er glaubt fest an die apodiktische Rationalität der Newton'schen Wissenschaft, und vor allem möchte er wieder an der „Geliebten", der Metaphysik, anknüpfen.[1] Hume glaubte eine Revolution zu vollziehen, als er die Register von Analyse und Synthese neu gestaltete. In Wirklichkeit bewahrte und bestätigte er die traditionellen Unterscheidungen: Die Analyse bleibt a priori, die Synthese a posteriori. Erstere liefert ein sicheres und klares Wissen, doch ohne etwas Neues vorzulegen. Letztere wird Neues äußern, doch um den Preis eines Verzichts auf wahrhafte Rationalität. Kant weist diese Aufteilung nach Rollen und Zuschreibungen zurück. Er will, dass die Vernunft zur Erkenntnis selbst der Wirklichkeiten Zugang erhält, die sie nicht implizit seit jeher beinhaltet. Er will, dass sie mit einer echten Rationalität dazu Zugang erhält, dass sie in ihrem Anderen die Rationalität wiederfindet, die in ihr selbst erstrahlt. Kant weist der Vernunft ein Vermögen von Rationalität über die empirische Welt zu, kurz, er befürwortet eine synthetische Erkenntnis a priori, ein Wissen, in dem durch eine synthetische Überbrückung hin zum Wirklichen der Geist auf dieses Wirkliche die Transparenz des Analytischen überträgt.

Kant hat lange gebraucht, um die Tatsache der synthetischen Sätze a priori zu entdecken und anzuerkennen, und vor allem, um deren Möglichkeit zu erklären und herzuleiten. Als junger Professor und Anhänger des Dogmatismus schreibt er noch ohne jeden Vorausblick auf die weitere Zukunft: „In philosophia non dantur principia synthetica nisi a posteriori" (AA XVII 278). Doch schon zu dieser Zeit erahnt er den synthetischen Charakter von Zeit und Raum (AA XVII 257 Anm.) und ein wenig später die synthetische Natur der „arithmetischen, geometrischen und chronologischen" Sätze (AA XVII 348). Und das bewundernswerte Bordbuch seines philosophischen Wanderlebens – die Riesenmasse der *Reflexionen* – erlaubt es, das allmähliche Keimen der zentralen Lehre der *Kritik* zu verfolgen. Doch ist hier sicher nicht der richtige Ort, Kants Entwicklung bis zur endgültigen Ausformulierung dieses Philosophems neu zu schreiben. Es genügt, daran zu erinnern, dass er sich in den Jahren des großen Schweigens, die der raschen Abfassung der *Ersten Kritik* vorausgehen, endgültig der Tatsache der synthetischen Urteile a priori vergewissert. Und ihnen schließlich mit dem Begriff ihrer Möglichkeit Rechnung tragen wird.

Die *Kritik* versteht unter Synthesis „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu

---

1 Vgl. oben, S. 51.

begreifen“. Genauer: Die Synthesis ist das, was „die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“ (KrV B 103). Man hat es also mit einer Handlung der Versammlung, Zusammensetzung und Vereinigung zu tun, kurz gesagt, mit der Produktion eines zusammenhängenden Wissens ausgehend von verstreuten Elementen. Nun kann dieses versammelnde Handeln sowohl a priori als auch a posteriori ausgeübt werden. Die Synthesis ist a posteriori, wenn sie die dank einer empirischen Anschauung gegebenen Begriffe verbindet. Dass eine Frucht reif sei, beurteilt man anhand der Farbe und der Oberflächenbeschaffenheit, das heißt nach „Prädikaten“, die sich aus mentalen empirischen Verfahren ergeben. Ebenso lässt sich die Tatsache, dass Spinoza mit 44 Jahren in Den Haag gestorben ist, gleichermaßen mittels Prädikaten sagen, die man aus einer empirischen Quelle erhalten hat, nämlich der Übermittlung der Historie. Es handelt sich in beiden Fällen um Prädikate, die nicht a priori zum Subjekt gehören. Der Begriff des Subjekts enthält nicht (im Voraus) den Begriff des Prädikats; dieser wird ihm erst a posteriori hinzugefügt. Doch auch wenn diese besondere Dinge konnotierenden synthetischen Urteile nur empirisch, a posteriori sind, lassen sich auch Urteile aussprechen, die sich auf äußere, wahrhaft empirische und in einer gewissen Allgemeinheit betrachtete Dinge beziehen – und die sich eben darauf a priori beziehen. Kant gibt als Beispiel für ein synthetisches Urteil a priori eine Aussage über das Gewicht der Körper: Alle Körper sind schwer. Das ist ein Satz, den niemand in Zweifel ziehen würde, und der einen rationalen Status hat. Nun enthält aber der Begriff Körper analytisch nur den Begriff der Ausdehnung und nicht den des Gewichts, der nicht durch ihn impliziert ist. Es gibt also synthetische Attribution des Prädikats zum Subjekt; nichtsdestoweniger ist diese Attribution a priori. Ein weiteres Beispiel von einer eindeutig allgemeineren Tragweite und Bedeutung wäre das der Kausalbeziehung selbst. Jedes Mal, wenn man die Heraufkunft eines Dings von einem anderen her beobachtet, feststellt, liest man notwendig auf eine apriorische Art und Weise ihre Verknüpfung, nichtsdestoweniger enthält der Begriff des Dings, das die Ursache ist, nicht analytisch den Begriff der Wirkung.

Die Entdeckung der Synthesis a priori und ihre transzendentale Deduktion, das heißt der Beweis ihrer metaphysischen Gültigkeit, läuft auf eine wahrhafte Wiedereroberung für die Metaphysik hinaus. Eine Wiedereroberung, die für sie gleichfalls den Wert neuer Errungenschaften hat. Die Analysis ist gewiss ein Wesensvermögen der Vernunft, das es ihr erlaubt, ein Gegebenes zu besetzen, alle seine Reichtümer zu durchdringen; doch ist dies nur ein bloßes Inventar, eine Verdeutlichung seines eigenen Gutes, das sein Wissen mitnichten vergrößert (AA IX 64). Der Geist bleibt durch die Analysis beim gegebenen Gegenstand, den er gewiss unter eine rationale Form stellt, aber noch ist „nichts ausgerichtet, nichts

geschafft und gefördert worden“ (AA IV 368).[2] Nun, genau das, was die Analysis von der Synthesis unterscheidet, ist, dass erstere das denkt, was sich „im“ Begriff eines Dings findet, während letztere das betrifft, was ihm „beygelegt“ werden muss, damit das Ding wirklich sei (AA XVII 555). Zwar ist das Verstehen und das Klassifizieren ihrer eingeborenen Reichtümer eine wesentliche Aufgabe für die Intelligenz, aber der Geist kann sich nicht mit einer Berufung zum Archäologen seiner selbst zufriedengeben, möchte sich nicht darauf beschränken, nur das herauszuziehen, was sich seit jeher auf „verworren[e]“ Weise in ihm selbst verborgen findet (KrV B 11). Er möchte Andersartiges enthüllen, Äußeres erobern und nicht nur als Hilfsmittel für die Aktualisierung dessen dienen, was sozusagen in seinem Inneren „schlummert“. Zwar ist die Tautologie die eigentliche Grenze der Analysis (AA XVI 672), aber die bloße Tatsache, dass Kant glaubt, sie heftig attackieren zu müssen (KrV B 625), zeigt, dass sie für die Analysis eine verderbliche Versuchung darstellt. Der Geist möchte seine Kenntnisse vermehren; er ist es leid, in seinen Besitzungen im Kreis herumzulaufen, er wünscht sich zu lösen, über sich selbst hinauszugehen. Und dieser Aufflug wird durch die Synthesis a priori erfolgen.

In der Synthesis a priori findet der Geist in der Tat sein „Anderes“; das Subjekt lässt „fremd[e]“ Prädikate zu und nimmt sie auf (KrV A 97); mit einem Wort, die Vernunft schreitet zu einem „neuen Erwerb“ fort (KrV B 14). Das alles ist nur möglich dank dieses erstaunlichen Vermögens, das Jacobi auf eine sehr treffliche Weise als „Erschaffen aus Nichts“ bezeichnen wird (Jacobi, W III 80). Nun ist aber die *creatio ex nihilo* nicht als die bloße Hervorbringung des Unerhörten, des Ungekannten, des Unerwarteten, kurz, von irgendetwas irgendwie, zu verstehen. Kant glaubt fest an das Erneuerungsvermögen des Verstandes, aber er möchte diese Erneuerung nicht verworrenen Zufälligkeiten und unreinen Improvisationen überlassen. Das synthetische Handeln des Geistes ist keine bloße Abstraktion, denn die Abstraktion ist niemals wahrhaft erneuernd (AA XVII 349; XXVIII 860). Demnach kann das Neue, das der Geist herbeiwünscht, nicht Fiktion, Chimäre, Traum oder ganz einfach nur Mutmaßung sein. Die eigentliche Entdeckung des Kritizismus betrifft die Grenze, über die die Vernunft nicht hinausgehen kann, und doch fordert die Synthesis a priori dazu auf, „darüber hinaus“ und „nach draußen“ zu gehen. Gleichwohl erweisen sich diese Aufrufe zur Überschreitung als völlig legitim: Die Vernunft muss über sich selbst hinausgehen, selbst wenn sie sich deswegen nicht aus ihren Angeln heben darf. Die Sätze, in denen Kant über

2 Wie es die Schiller'sche *Xenie* im Gegensatz zum erneuernden Vermögen der Synthesis für die Analysis sagt: „Ist denn die Wahrheit eine Zwiebel, von der man die Häute nur abschält? Was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus.“

die Synthesis a priori spricht, sind voll von den entsprechenden Präpositionen und Partikeln: *hinaus, heraus, über* ..., doch alle diese „darüber hinaus" und „nach draußen" sind aus der eigentlichen Natur des Geistes selbst hergeleitet.

Die Synthesis a priori ermöglicht einen „neuen Erwerb". Die Vernunft geht über ihre Sphäre hinaus, reichert sich mit ungeheuren Mengen an neuen Erkenntnissen an, die aber so verstanden werden müssen, dass sie ihrer eigenen Kompetenz unterstehen und ihr auf eine vollkommen legitime Weise zukommen. Kant spricht gern von den „Flügeln der Vernunft", gebraucht Verben, die das Aufsteigen, das Herausgehen bezeichnen ... Nun sind aber diese „Aufflüge" der Intelligenz kein Voranschreiten ins Leere, fruchtlose Abenteuer, sondern sie verweisen auf spezifische, konkrete Verfahren: Man fügt dem Subjekt des Urteils ein Prädikat hinzu, welches es analytisch nicht enthält. Ein Begriff, der nicht in einem anderen enthalten ist, muss ihm synthetisch hinzugefügt werden. Man muss zum Subjekt Prädikate *hinzudenken*, *hinzutun*, *hinzufügen*. Es handelt sich hierbei um eine nicht bloß formale, sondern auch materiale Vermehrung unseres Wissens (AA XI 111). Die Prädikate, die die Synthesis a priori mir zum Subjekt hinzuzufügen gestattet, sind nicht durch dieses Subjekt impliziert. Es wird von uns verlangt, über unseren Begriff-als-Subjekt hinauszugehen hin zu Prädikaten, die sich nicht in ihm befinden, etwas zu einem Subjekt hinzuzufügen, das nicht in ihm enthalten ist (KrV B 746; AA VIII 232). Doch auch wenn die Intelligenz aufgefordert ist, auf die Eigenschaften zuzugehen, die sich nicht in dem untersuchten Gegenstand befinden, „gehören" diese Eigenschaften nichtsdestoweniger zu ihm (KrV B 746). Mehr noch – und das ist das Wesentliche – gehören sie nicht nur *de facto*, sondern auch und vor allem *de jure* zu ihm. In den synthetischen Urteilen a priori hat man es mit Gedanken zu tun, die nicht bloß mit dem Begriff „mitgedacht" werden (AA XX 322f.), sondern die ihm nichtsdestoweniger „notwendig" zukommen (AA IV 277). Man steht einer absolut neuen, „paradox[en]" Situation gegenüber (AA XXVIII 393), in der die Vernunft zu Inhalten gelangen muss, die zugleich die ihren und nicht die ihren sind. Oder vielmehr, sie muss Inhalte als die ihren betrachten, ohne sie wirklich zu besitzen; sie muss sich in Inhalten zurechtfinden, die nicht ihrer eigenen Bedingung unterliegen; sie muss Probleme lösen, zu deren Gegebenheiten sie nicht durch bloßes Räsonieren gelangen kann. Seit Platon sollte auf die eine oder andere Weise die Metaphysik zu ihren Inhalten durch eine Entschleierung gelangen, das heißt durch immanente Verfahren, in denen die Bewegung des Subjekts hin zum Prädikat nicht ein wirkliches Voranschreiten, sondern vielmehr eine schlichte Beseitigung der Hindernisse für die Entdeckung ihrer verborgenen Identität darstellte. Erkennen läuft darauf hinaus, zwischen dem Subjekt und dem Prädikat vermittels der Kopula die Identität herzustellen. Nun war aber in der klassischen Metaphysik diese Vermittlung eher fiktiv. Was auf den ersten Blick eine über einen Graben geschlagene Brücke oder

ein Vorsprung zu sein scheint, wodurch es dem Subjekt ermöglicht wird, das Prädikat zu erreichen, ist in Wahrheit ein friedliches, offen durchschaubares Gegenüber. Anders verhält es sich mit den synthetischen Sätzen a priori, in denen die Kopula nicht eine einfache logische Formel ohne jede wirkliche Kraft zur Vollendung des Neuen, sondern ein neues Vermögen ist, das die Vereinigung der Verschiedenen geschehen lässt. Die Synthesis a priori verfügt über eine „energie" (AA XXIV 845)[3], die weder dem Subjekt noch dem Prädikat entspringt, die aber zwei echte Heterogenitäten zu verbinden erlaubt. Wie ist diese Verknüpfung, diese Vereinigung zu erklären?

2.2 Die Spontaneität

Kant hatte das „Geheimnis" der Synthesis erahnt (KrV A 10), hatte die Problematik der Synthesis a priori seit seiner vorkritischen Periode vage im Blick, aber verfügte noch nicht über Werkzeuge und Mittel, um ihr begrifflich Rechnung zu tragen. Als Handeln, in dem der Geist sich Inhalte geben muss, die er nicht in sich selbst finden kann, in dem er einen Vorgang vollbringen muss, der ihn aus seinen eigenen Grenzen herausgehen lässt, wird die Synthesis a priori als „Warsagung[]" apostrophiert (AA XV 183). Die Verwirrung oder zumindest der Überschwang des Geistes bekundet sich in Ausdrücken, die eine Art Äußerlichkeit der Intelligenz gegenüber sich selbst festhält, eine Äußerlichkeit, die sie sozusagen außerhalb ihrer selbst in den Raum und die Zeit schickt. Selbstverständlich weiß Kant ganz genau, dass diese Äußerlichkeit völlig relativ ist: Die Lösung für das „Geheimnis" des Apriori (AA XX 345) ist in der eigentlichen Natur unseres Geistes zu suchen, nicht in seinen diversen Entäußerungen, und die Philosophie sucht geduldig, forscht unermüdlich nach dem Ort, an dem das Vermögen a priori anzusiedeln ist, und nach der Art und Weise, wie diese schlechthinnige Kraft unseres Wissens zur Ausübung kommt.

In den analytischen Urteilen bleibt eben auf Grund ihrer essentiellen Explikation sozusagen nichts verborgen. Subjekt und Prädikat stehen vor uns, und die Kopula hat keine Bedeutung sui generis, keine eigene Qualität. Anders verhält es sich bei den synthetischen Urteilen a priori. Die Prädikation vollzieht eine wirkliche Bewegung, die von den beiden dargelegten, explizierten Gliedern des Urteils her unerklärbar bleibt. Demnach muss, wenn die Prädikate über den gegebenen Begriff hinausgehen können sollen, ein „Substrat" hinzukommen (AA VIII 245). Dieses Substrat ist nicht ein Drittes, angesiedelt auf derselben Ebene wie die

3 Vgl. unten, S. 66.

anderen, sondern es liegt unter ihnen, ist diesseits von ihnen. Und für Kant ist das Substrat nicht bloß etwas Tiefliegendes, Unterirdisches, Verborgenes, sondern es ist der gemeinsame Grund zweier Verschiedenartiger, die es aktiv verbindet (AA V 422). Das Substrat unterliegt nicht derselben metaphysischen Bedingung wie die beiden anderen Glieder des Urteils. Mit ihm geht man über die Sphäre der noetischen Inhalte hinaus, über diejenigen, die allein der formalen Logik unterliegen, um in ein Universum einzutreten, das bereits auf eine gewisse Weise das der Wirklichkeit ist. Eine *Reflexion* erklärt, dass die Bindung zwischen den Dingen dem „*principio* der inneren potentz" (AA XVIII 85) geschuldet sei. Und diese eigentümliche Potenz ist in der Tat die Subjektivität des urteilenden Subjekts, dieses „Subjective [...], was *a priori* vor aller Erkenntniß vorhergeht, und synthetische Urtheile *a priori* möglich macht" (AA XX 272). Es handelt sich hierbei um eine elementare Kategorie in sämtlichen Bedeutungen des Ausdrucks, die dem Begriff, die jeder besonderen geistigen Vorbearbeitung vorausgeht. Das Subjekt ist das Substrat, das ursprüngliche gemeinsame Vermögen allen erkennenden Handelns. Eine ursprüngliche Realität, die aber keinen Anspruch auf den Status des Noumenalen erhebt. Eine Urkraft, die aber auch Quelle von Verbegrifflichung und Aufgliederung ist.

Dieses Subjektive, welches das eigentliche Prinzip unseres Vermögens einer Synthesis a priori ist, ist die auf der spezifischen Konstitution unserer Sinnlichkeit a priori gegründete elementare Spontaneität des Gemüts. Oder einfacher, es ist die ursprüngliche Spontaneität unseres Erkenntnisvermögens. Das Denken ist im Wesentlichen die Herstellung einer Reihe von Verbindungen und Verknüpfungen. Jeder Gegenstand und jede Beziehung von Gegenständen ist eine Gesamtheit von Verknüpfungen, Verbindungen, nur „daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (KrV B 130). Wir können die Verbindungen in der Welt nur dadurch erkennen und denken, dass wir sie selbst ausgeführt und eingerichtet haben. Jeder wahrhaften Verknüpfung, das heißt jeder Synthesis, liegt ein Handeln unserer Subjektivität zugrunde. Was auf die Aussage hinausläuft, dass unsere ursprüngliche Subjektivität synthetisch ist, oder vielmehr, dass sie die Synthesis selbst ist.

Mit dem Verständnis der Subjektivität-als-Spontaneität erreicht man die Grundstufe des Kantianismus, von der aus es nicht mehr weiter geht, und die diese höheren Synonyma beschreiben: Synthesis a priori, Apperzeption, reines Ich, aber auch Einbildungskraft und Verstand. Die für die *Kritik* eigentümliche elementare Intuition betrifft die aktive und spezifische Verbindung des Formalen und des Materialen. Und die Spontaneität ist augenscheinlich die ursprünglichste Formulierung dieser Intuition.

Noch in seiner vorkritischen Periode erklärt Kant die Spontaneität zu einer „Handlung, die durch innere Gründe bestimmt wird" (AA I 401). Diese der

Schultradition entstammende Definition hat nichts Erneuerndes. Im Übrigen ist Kant nicht sehr konsequent im Gebrauch der Wörter und wirft häufig theoretische Spontaneität und praktische Freiheit zusammen. Doch über alle terminologische Fluktuation hinaus bleibt die Spontaneität ein spezifischer Grundbegriff der kritischen Philosophie. Sie bringt die tätige Natur, die schöpferischen Antriebe unserer Intelligenz zum Ausdruck, ein Urquellvermögen, das aber eo ipso eine apriorische Fähigkeit zur Hervorbringung von Begriffen ist. Man wäre ansonsten versucht anzunehmen, dass *Synthesis* und *Apriori* letztlich nur die zwei Seiten derselben elementaren Realität bezeichnen: erstere ihr Hervorquellen, letztere ihre Qualität als Bestimmung und Aufgliederung. Gleichwohl bleibt diese Unterscheidung sehr relativ, und zahlreich sind die Textstellen, an denen die Apperzeption vor allem die produktive Kraft der Intelligenz, ihre ursprüngliche Autonomie gegenüber jeder Erfahrung bezeichnet, während andere Stellen auf der verbegrifflichenden Natur der Spontaneität beharren. Zwar scheint die Spontaneität eine gewisse Affinität zu dem zu haben, was zur Sinnlichkeit, zum Nicht-Strukturierten, zur elementaren Bewegung gehört, kurz gesagt, zur Anschauung und zur Einbildungskraft. Eine wichtige Textstelle aus der *Kritik* indes wird behaupten, dass eben diese selbe Spontaneität jeweils im Handeln von Einbildungskraft und Verstand am Werk ist (KrV B 162 Anm.). Freilich, der erste Zweck, der grundlegende Ausdrucksgehalt des Wortes ist darauf gerichtet, das für „die Spontaneität" eigentümliche „Handeln", die „Energie", die die Synthesis charakterisiert und sie von der Analysis unterscheidet, zu benennen. Es handelt sich – wie dies mit einem bildhaften Ausdruck die *Transzendentale Dialektik* sagen wird – um „die Selbstgebärung unseres Verstandes […], ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein" (KrV B 793). Man hat es mit diesem immanenten „[S]chöpferisch[en]" (AA VI 445) zu tun, das sich in einer Sphäre entfaltet, in der nichts „gegeben", sondern alles „gemacht" und „produziert" ist. Nun wird man allerdings am Faden der Definitionen diese Atmosphäre des Hervorquellens letztlich verlassen, um zur stärker ätherischen Welt oder vielmehr *formaleren* Welt des Denkens zu gelangen.

Die Synthesis a priori ist im Wesentlichen ein Akt des Verbindens, des Verknüpfens, und eben als Verbindung und Verknüpfung enthält sie kein Gegebenes, ist sie von aller Materie befreit. Sie ist nicht aus materialen Gegebenheiten hergeleitet, sie ist bloß „Actus" des Subjekts, nämlich seiner ursprünglichen Spontaneität (KrV B 130). Im Gegensatz zur Passivität der Empfindung, die nur Akt der Rezeptivität ist, gehört die Apperzeption, das reine Selbstbewusstsein, zur Spontaneität (AA VII 141). Die Apperzeption, das reine Selbstbewusstsein, welches Kant von Zeit zu Zeit „das logische Ich" nennt, verweist weder auf materiale Inhalte noch auf transzendental-noumenale Realitäten. Es bezeichnet allein „wie es an sich ist, im reinen Bewußtseyn, […] reine Spontaneität" (AA XX 271). Und diese

Subjektivität-als-Spontaneität ist nichts Prä-Intellektuelles, Ante-Noetisches. Ganz im Gegenteil bezeichnet sie das Denken selbst, das reine Denken. In genau dem Maße, in dem es die logische Funktion ist, die dazu dient, das Mannigfaltige im Allgemeinen zu verbinden, ist „[d]as Denken, für sich genommen, […] lauter Spontaneität“ (KrV B 428). Spontaneität des Subjekts und reines Denken fallen zusammen: Die Spontaneität in ihrer reinsten Form ist allein Denken, und das Denken ist seiner eigenen Natur nach Spontaneität.

Die kritische Reflexion zeigt, dass die Spontaneität nicht nur eine Kraft und eine Energie ist, sondern vielmehr eine logische Funktion. Es lässt sich so die Frage stellen: Hat dieses reine Denken tatsächlich besondere Gedanken oder hat es zumindest einen direkten Bezug zu Gedanken? Anders gesagt: Ist diese „ursprüngliche und unwandelbare spontaneitaet“ (AA XVIII 182 f.) bloß „Grund des Denkens“ oder ist sie auch „Subjekt der Gedanken“ (KrV B 429)? Selbstverständlich lautet die Antwort, dass ein Denkakt, eine Denkfunktion, abgespalten von jedem besonderen Akt und Inhalt des Denkens, etwas Widersinniges wäre! Wenn die Spontaneität bedeutet, dass die Intelligenz Handeln ist, muss dieses Handeln Bestimmung sein (KrV B 157 Anm.). Die Natur dieser Bestimmung zu verstehen, die Beziehung zwischen dem reinen Handeln als allgemeiner Bestimmung des Bewusstseins und seinen besonderen Bestimmungen aufzuzeigen, kurz, die Beziehung zwischen dem reinen Bewusstsein und seinen Inhalten, diesem einen Subjekt und seinem Mannigfaltigen zu erklären, ist vielleicht das Problem schlechthin des kantischen Idealismus. Wir werden es nach einer vertiefenden Reflexion über das transzendentale Selbstbewusstsein als ursprüngliche, spontane Synthesis untersuchen können.

2.3 Die Apperzeption

In einer *Reflexion* aus den 1770er Jahren stellt Kant in Kurzform die Problematik der Synthesis als Gliederungsvermögen dar. „Wir müssen“, schreibt er, „principien der Ursprünglichen Einheit oder der systematischen Einheit unserer Erkenntnisse haben, d.i. der spontaneitaet [ihr] derselben“ (AA XVII 704). Die Erkenntnis a priori muss von der als ursprüngliche und systematische Synthesis verstandenen Spontaneität her erklärt werden. Das heißt so viel wie, dass die Gliederungsfunktion der Spontaneität sich genau auf der Ebene ihrer Ursprünglichkeit erfassen lässt: Der ursprüngliche Vollzug der Synthesis ist bereits Gliederung. Infolgedessen ist das Bewusstsein als solches Anfangsgrund einer Erkenntnis. Mit Sicherheit ist es einem Akt des Bewusstseins zu verdanken, dass ein kognitiver Satz ausgesagt werden kann, doch für den kantischen Idealismus sind die Akte des Bewusstseins eo ipso kognitive Akte, oder genauer: Der logische Sinn

eines Satzes konstituiert sich von einem Akt des Bewusstseins her. Der Akt des Bewusstseins, der subjektive Akt ist nicht bloß Beförderungsmittel oder Energiequelle für den kognitiven Akt, sondern ist zugleich auch dessen Anfangsgrund. Infolgedessen sind die logisch-noetischen Sätze als Selbstentfaltungen des Bewusstseins zu verstehen: Das Objektive entsteht und es entwickelt und gliedert seine Inhalte vom Subjektiven her. Oder allgemeiner: Die Synthesis als Urteil ist von der Synthesis als Bewusstseinstatsache her zu verstehen. Die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, dieser „Stein des Anstoßes" für alle dogmatische Philosophie (AA VIII 226), lässt sich von der Vorstellung des erkennenden Subjekts selbst her als Synthesis erklären. Kant muss in seiner Lehre über die Synthesis a priori die beiden großen Ebenen des Bewusstseins und der Erkenntnis, eine „psychologische" Sphäre und eine „logische" Sphäre versöhnen. Auf der logischen Ebene ist die plurale, gegliederte Struktur der Synthesis evident, auf der Ebene des Bewusstseins ist sie es dagegen weniger. Zwar ist das Bewusstsein leicht als eines zu verstehen, das Operationen vollzieht, die unterschiedliche Momente untereinander verbinden, und dieses Verbindungsvermögen wird selbst als ein *Eines*, als ein Subjekt lokalisiert und konzentriert. Die Spontaneität, die a priori eine ist: eine Energie, eine unteilbare, unauflösliche Aktivität, erlaubt eine spätere Lesart als Verbindungsvermögen, das heißt als Vereinigung des Mannigfaltigen, aber ihr ursprünglicher Sinn ist der einer Einheit. Man tut sich freilich leichter zu sagen, das Subjekt sei ein Vermögen der Spontaneität, aber genauso leicht versteht man, dass es Spontaneität hat. Kurz, dass es Spontaneität *ist*. Diese Ambiguität oder vielmehr diese elementare Dualität im Sinn spiegelt sich in der Terminologie der *Kritik* wieder. Kant sucht seine erste Intuition auszudrücken, seine große idealistische Entdeckung des Bewusstseins als Anfangsgrund der Erkenntnis zu formulieren, und er bedient sich dazu einer gewissen Anzahl von Termini: transzendentales Subjekt, reines Ich, Selbstbewusstsein a priori, und endet schließlich beim Terminus der transzendentalen Apperzeption.

Wie bekannt hat das Wort Apperzeption seinen philosophischen Adelsbrief durch Leibniz erhalten. Leibniz unterscheidet die schlichte Wahrnehmung von etwas von dem Apperzeptionsakt, in dem das wahrnehmende Subjekt auch sich selbst wahrnimmt oder vielmehr *sich apperzipiert*, sich selbst perzipiert, während es die Welt perzipiert.[4] Die Apperzeption ist im Wesentlichen ein perfektionierter Ausdruck für „Selbstbewusstsein". Kant macht sich den Ausdruck während der 70er Jahre zu eigen; er macht daraus einen Schlüsselbegriff der transzendentalen Deduktion, und er wird ihn gleichfalls in den *Paralogismen* gebrauchen. Die Apperzeption ist die ursprüngliche und transzendentale Einheit des Bewusst-

---

4 Vgl. oben, S. 19 ff.

seins. Sie begründet das empirische Bewusstsein, das Ich in der Zeit und sie bedingt gleichermaßen die Kategorien. Das Selbstbewusstsein begleitet das Bewusstsein der Welt; die ursprüngliche Apperzeption ist das Korrelat der reinen Begriffe, der Kategorien.

Die Apperzeption konnotiert den spezifischen Bereich der kantischen Metaphysik, den eigentlichen Boden, auf dem sich die Synthesis a priori entfaltet. Sie ist das Vermögen, das den Menschen vom Tier unterscheidet, ein „erhabenes Vermögen", das es uns ermöglicht, auf uns selbst zurückzukommen und dadurch in uns reines Ich und empirisches Ich zu trennen (AA XX 270). Der Mensch kennt die Welt dank seiner Sinne, aber er kennt sich selbst kraft der Apperzeption (KrV B 574). Die Apperzeption sichert die Kontinuität des Ichs gleichsam durch das Nicht-Bewusste hindurch, selbst bei Abwesenheit einer wirklichen Klarheit auf der Ebene des empirischen Bewusstseins (AA XVIII 332; KrV A 104). Kant untersucht mit großem Eifer dieses Für-Sich, das es uns ermöglicht, das Vernünftige mit dem Empirischen zu verbinden, und zwar auf apriorische Art und Weise. Die Apperzeption ist der höchste Ort, an dem die Synthesis a priori (KrV B 131 ff.) entsteht, diese „unwandelbare" Synthesis zwischen Heterogenen, die Kant mit Leibniz' „vorherbestimmte[r] Harmonie" vergleicht (AA VIII 250). Jenseits all dieser Superlative ist die Apperzeption als das Urtranszendentale im Gegensatz zum Noumenalen und zum Empirischen zu verstehen. Das noumenale Subjekt ist der Grund der eigentlichen Existenz des Ichs, dessen Ausübung in der Zeit als empirisches Ich bezeichnet wird. Während es nun aber trotz einer fluktuierenden Terminologie relativ leicht ist, den eigentlichen Bereich des Transzendentalen abzugrenzen, bleibt der Begriff Apperzeption indes noch etwas zwiespältig. Zumeist wird er im Sinne des Selbstbewusstseins a priori verstanden, doch kommt es gleichfalls vor, dass Kant die Apperzeption stricto sensu und das Ich, sein allgemeines Korrelat, unterscheidet (AA IV 542).

Auf den ersten Blick scheint diese Unterscheidung eher evident. Die Apperzeption ist eine Handlung, eine Operation, deren Subjekt oder Handlungsträger das Ich wäre, eine sozusagen punktuelle und universelle Realität. Aber ist dieses Ich wirklich ein Atom, etwas Punktuelles, Unzerteilbares? Ist es wirklich ein abgegrenzter und bestimmter Kern, aus dem die Bewegung der Apperzeption hervorgeht und das sich wie eine Art Superprädikat den verschiedenartigen Prädikaten gegenüber einfindet, die mit Abschluss der Synthesis erscheinen? An so mancher Textstelle scheint Kant selbst die Dinge in dieser Weise zu sehen, woraus sich eine ganze Theorie von Definitionen ergibt, die ein punktuelles Ich, ein einfaches Ich betreffen. Man wird in einem ersten Moment das Subjekt in seiner elementaren Einfachheit präsentieren, auch wenn man dann im Weiteren zu erklären hat, dass die Einfachheit des Geistes weniger die des ungeteilten Punktes als die der logischen Funktion ist. Wir werden dann sehen, dass das Ich kein

unzerteilbares Atom ist, sondern vielmehr eine allgemeine Kategorie, ein Korrelat, das alle Vorstellungen begleitet.

Kant besteht mit Nachdruck auf der Einfachheit der Apperzeption. Er spricht von der „absolute[n] Einheit der Apperception, das einfache Ich“ (KrV B 419), dem „logisch einfache[n] Subject“ (KrV B 407). Die Apperzeption enthält nichts „Mannigfaltiges“, es ist nur eine „nackte Vorstellung“ (KrV B 471). Und Kant findet Gefallen daran, sie als „etwas“ (KrV A 400), ein „bloßes Etwas“ (KrV A 355) oder „Etwas überhaupt“ (KrV A 355; 400) zu bezeichnen. Der Philosoph ist begierig zu zeigen, dass diese Einfachheit jede Bestimmung, jede gegliederte Form ausschließt, und an einer Textstelle aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* gibt er die verblüffende Formulierung: „Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception [...], bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, [...], ohne irgend eine Bedingung ...“ (AA IV 542) Kant will um jeden Preis den dogmatischen Missgriff vermeiden, das transzendentale Subjekt für ein ontologisches Subjekt, das Ich als einfaches Korrelat der Apperzeption für ein substantielles Ich zu halten. Die Einfachheit des transzendentalen Subjekts ist nicht auf einer noumenalen Ebene angesiedelt (KrV B 422 Anm.), sondern drückt vielmehr die Tatsache aus, dass jedes eigenen Inhalts benommen das reine Ich zu Wesensbetrachtungen stofflich nichts beibringen könne. Kant bezeichnet dieses Ich mitunter als eine einfache Intuition oder als einen reinen Begriff oder einen einfachen Gedanken. Wichtig ist jedoch weniger die Art und Weise, wie sich diese elementare Realität definiert findet, als vielmehr das Beharren auf seiner Leere, seiner ‚Oberflächlichkeit‘, seiner Unbestimmtheit. Die Apperzeption – liest man an einer Textstelle aus der Erstausgabe der *Kritik* – ist nur eine „reine Formel“, ein „unbestimmt[er]“ Ausdruck (KrV A 405). Das *Ich denke* ist die „bloße Categorie des Subjects, intellectuale Vorstellung ohne irgendwo und irgendwenn“ (AA XXIII 39). Das Bewusstsein ist bloß „de[r] in allen Stücken unbestimmte[] Begriff[] eines denkenden Wesens überhaupt“ (KrV B 426). Es ist das Subjekt ohne Prädikat, die Einheit des Bewusstseins in seinem Gegensatz zu irgendeiner Eigenschaft, ein „an Inhalt gänzlich leere[r] Ausdruck“ (KrV A 355).

Das Beharren auf dem nicht-substantiellen Charakter und auf der völligen Inhaltslosigkeit als Bedingung der Apperzeption findet sich in allen großen Texten der kritischen Periode wieder, aber besonders nachdrücklich in den *Paralogismen*, die der alten Lehre vom substantiellen Subjekt einen erbarmungslosen Krieg liefern. „Das Bewußtsein seiner selbst ist [...] noch lange nicht ein Erkenntniß seiner selbst ...“ (KrV B 158), und das *Ich bin*, welches das Bewusstsein ausdrückt, bezeichnet nur die Existenz eines Subjekts, aber bringt darüber kein Wissen bei (KrV B 277). Und die große Definition erfolgt an einer beiden Ausgaben gemeinsamen Textstelle in den *Paralogismen:* „... im Bewußtsein meiner selbst

beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist" (KrV B 429). Man kann noch einen Passus anhängen, den die zweite Auflage nicht übernehmen wird: Die Vorstellung „Ich" fasst kein Mannigfaltiges in sich, und die Bezeichnung „transzendental" erklärt keine Eigenschaft des Ichs (KrV A 355).

Die *Kritik* ist voll von negativen Formulierungen und Definitionen, die sich freilich alle unter zwei große Absichten subsumieren lassen: eine existentielle Absicht und eine logische Absicht, die sich in letzter Hinsicht decken. Gemäß der ersten Absicht endet diese ganze negative Philosophie in einer Behauptung der Existenz des transzendentalen Ichs, umgekehrt ermöglicht die zweite Absicht eine logische Lesart der Apperzeption, ja, ist auf diese hin ausgerichtet.

Gemäß der ersten Sichtweise wird die Apperzeption als Anschauung bezeichnet und ihre *Conditio* als „einzelne" ins Licht gerückt (KrV A 405). Kant weist jedes Zugeständnis ans Empirische zurück; er möchte keine Spuren des Transzendentalen in den Bewegungen des inneren Sinns wiederfinden. Nichtsdestoweniger erinnert er an die reine Existentialität des *Ich denke*, und genau deshalb gebraucht er eine häufig zweideutige Sprache. In einer Fußnote zu den *Prolegomena* merkt er an, dass „die Vorstellung der Apperception, das Ich, [...] nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff" sei (AA IV 334). Nun könnte der Ausdruck „Gefühl" durchaus an einen empiristischen Subjektivismus denken lassen, der dem Kantianismus freilich fremd wäre. Am Ende aber spricht die *Kritik* Klartext und legt die unzweideutige Definition der der transzendentalen Apperzeption eigenen Existentialität vor. An erster Stelle steht dieser bereits zitierte Satz aus der *Widerlegung des Idealismus:* „... ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt" (KrV B 277). Die stärksten Formulierungen jedoch finden sich in der *Transzendentalen Deduktion*: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. [...] aber die Art, wie ich es bestimmen [...] solle, ist dadurch noch nicht gegeben." Diese Klarstellung steht in einer Fußnote; die wesentliche Definition gibt aber der dazu gehörige Haupttext: „... bin ich mir meiner selbst [...] in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin" (KrV B 157 u. Anm.). Die transzendentale Apperzeption drückt also die reine Existenz oder vielmehr das reine Bewusstsein der Existenz aus. Sie sagt nichts Konkretes über diese Existenz, sie bestätigt einfach nur diese ursprüngliche Tatsache. Doch welches ist der wirkliche Sinn dieser Erkenntnis, oder genauer: Was versteht man unter dieser von der transzendentalen Apperzeption bezeichneten Existenz?

2.4 Das logische Ich

Die durch die transzendentale Apperzeption bestätigte Tatsache zu existieren hat nichts mit dem Bewusstsein von einer Faktizität, von Ereignissen, kurz gesagt, von empirischen Zuständen zu tun. Es ist vielmehr das Zeichen für eine bloße Beharrlichkeit. Bereits einige Zeit vor der Abfassung der *Transzendentalen Analytik* erklärt Kant, dass das Ich eine unerklärliche Vorstellung, eine unwandelbare Anschauung sei (AA XVII 465). Doch auch die Spontaneität, dieses Synonym des Ichs, ist ursprünglich und unwandelbar (AA XVIII 182f.), daran sei gleichfalls erinnert! Die unwandelbare Beharrlichkeit des transzendentalen Subjekts wird erneut von der *Kritik* behauptet, wenn sie dem „Flusse innrer Erscheinungen" – bloß psychologischer und empirischer Erscheinungen – ein „stehendes oder bleibendes Selbst", diese reine Apperzeption, dieses „reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein" entgegensetzt (KrV A 107). Nur darf man diese Beharrlichkeit und diese Unwandelbarkeit nicht in eine ontologische Richtung umbiegen. Wenn das transzendentale Subjekt unteilbar, stehend und bleibend ist, ist es das nicht als eine noumenale Realität. Das transzendentale Subjekt ist nicht das Subjekt an sich! Zwar besteht Kant auf der Homogenität des reinen Subjekts (KrV A 363), was gewiss eine Bedingung von der Art der Beharrlichkeit ist, doch dem „realen" Ich, dem substantiellen Ich der dogmatischen Metaphysik stellt er „das beständige logische Subject des Denkens" gegenüber (KrV A 350).

Der eigentliche Sinn der Beharrlichkeit des Subjekts ist in dessen logischer Verfassung zu suchen, doch vor einer Darstellung des Subjekts der Apperzeption als allgemeinem Korrelat all der von ihm untereinander verbundenen Vorstellungen sind zunächst einmal die Textstellen zur Kenntnis zu nehmen, die durch ihre Formulierung und ihre konsequente Terminologie jede Interpretation der Apperzeption, die eine andere als eine logische und transzendentale ist, zurückweisen. Zweifellos ist das transzendentale Subjekt ein Ich, aber dieses Ich ist nicht in einem empirischen Sinne in Gestalt irgendeiner Lokalisierung oder Hypostasierung zu lesen. Selbstverständlich kann das transzendentale Ich – wie es in der Tat seinen idealistischen Nachfolgern widerfährt – zur „Ichheit" oder „Selbstheit" hypostasiert werden,[5] aber Kant scheint so weit wie eben möglich einen Ausdruck vermeiden zu wollen, der „der Natur der deutschen Sprache zuwider" ist,[6] und gibt Begriffsbildungen den Vorzug, die oft um den Preis verbaler Zugeständnisse an substantialistische Positionen die im Eigentlichen me-

5 Für Schelling ist die kantische Einheit der Apperzeption nur die transzendentale Ichheit selbst (W X 91 Anm.).

6 AA XVI 834 und Anm. Siehe aber auch beispielsweise AA VII 127.

taphysische, transzendentale Absicht des Ausdrucks „Apperzeption" deutlich machen. Kant spricht von „unser[em] denkende[n] Selbst" (KrV A 383) oder von dem „Wesen, welches in uns denkt" (KrV A 401). Auf sehr präzise Art wird die Lehre der *Kritik* letztlich in der *Widerlegung des Idealismus* formuliert: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist [...] eine bloß intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects." (KrV B 278)

Doch selbst der unermüdlich wiederholte Vortrag, dass das Subjekt der Apperzeption in seinem Charakter als rein noetisch, nicht-ontologisch und nicht-empirisch, kurz, als nicht-material zu begreifen sei, scheint noch nicht zu genügen, und am Ende wird Kant sogar auf die Vokabel *Ich*, ja sogar auf die Nennung in der Ersten Person Singular verzichten, um den Begriff noch stärker zu verriegeln und noch exakter abzugrenzen. In Bezug auf das transzendentale Ich schreibt er: „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt =*X*" (KrV B 404). Womit also jede Vereindeutigung dieses Subjekts, selbst eine grammatikalische, zurückgewiesen wird. Und Kant lässt sich von seinem Wunsch, die Apperzeption gegen jede subjektivistische Abdrift zu gewährleisten, vielleicht zu weit mitreißen. In dem gerade zitierten Satz bezeichnet er das Er oder Es als „(das Ding), welches denkt" (ebd.), und an anderer Stelle, nämlich in einer Randnotiz in seinem eigenen Exemplar der Erstausgabe der *Kritik* modifiziert er auf eine sehr bedeutsame Weise seine eigenen ursprünglichen Formulierungen. Besagte Textstelle definierte das transzendentale Ich als „bloße Form des Bewußtseins" (KrV A 382), jetzt wird anstelle dieser „bloße[n] Form des Bewußtseins" „das uns unbekannte Object des Bewustseyns" (AA XXIII 50) zu lesen sein. Das Ich, das heißt das Subjekt, wird zum Objekt ...

Alle diese verbalen Vorsichtsmaßnahmen zeigen, dass das durch die Apperzeption bestätigte Dasein von rein transzendentaler, logischer Art ist. Die Fußnote aus den *Prolegomena*, die das Ich der Apperzeption als „Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff" bezeichnet, schließt mit einer Definition: Das Ich ist nur „Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung [...] steht" (AA IV 334 Anm.). Offensichtlich handelt es sich hierbei um das „logisch einfache[] Subjekt" des Denkens (KrV B 407). Zwar ist Kant einmal mehr nicht sehr konsequent in seiner Terminologie, und an einer anderen Textstelle wird er vom „rationale[n] Ich" (AA XX 338) und in einer Vorlesung vom „metaphysische[n] Ich" (AA XXVIII 735) sprechen, aber die Botschaft ist klar. Man hat es hier mit einem Begriff zu tun, der, weit davon entfernt, für irgendeine ontologische oder empirische Wirklichkeit zu gelten, als ein bloß „mögliche[r]" (KrV A 129) betrachtet werden kann.

Das Subjekt der Apperzeption ist ein „logische[s] Ich" (AA XX 271) oder eine „logische Persohnlichkeit" (AA XVIII 72), die, insofern sie jedes Prädikat und jede

Eigenschaft zurückweist und außerstande ist, irgendeine materiale Erkenntnis zu liefern, bloß reine „Spontaneität" ist (AA XX 271). Das Dasein, dessen Gefühl das Ich der Apperzeption ausdrückt, ist also logischer Art, es betrifft nur das Denken. Zwar hat dieses logische Ich eine gewisse Beharrlichkeit als Hintergrund des „Wechsels aller Vorstellungen" (KrV A 366). Aber diese Beharrlichkeit ist – daran ist zu erinnern – bloß noetischer Art. Das logische Ich, das Ich der transzendentalen Apperzeption kann insofern als existent betrachtet werden, als es all die Vorstellungen begleitet. Damit ein Gedanke ist, muss er gedacht werden, und er könnte nicht gedacht werden, wenn es kein Subjekt gäbe, das ihn denkt. Dieses Subjekt auf einer rein transzendentalen, logischen Ebene bezieht sich auf die Vorstellungen und begleitet sie, wie Kant sagt. Das logische Subjekt hat als Korrelat jeden Gedankens keinerlei Dichte. Es begleitet alle Gedanken, aber es tut eben auch nichts anderes als sie zu begleiten, und es wird nicht zu ihnen zu zählen sein. Und als wolle er auf diese Spaltung zwischen den Gedanken und ihrem unpersönlichen Subjekt besonders hinweisen, sagt Kant „die Apperception und mit ihr das Denken" (KrV B 345). Wenn die Apperzeption somit weder eine Vorstellung unter anderen noch ein Subjekt mit noumenaler numerischer Identität ist, scheint sie eine bloße Relation zu sein. Das *Ich denke* – so ist in den *Paralogismen* zu lesen – ist nur „die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht" (KrV A 354). Gleichwohl sind diese Anhängigkeit und diese Vorgängigkeit insofern klärungsbedürftig, als das Denken nicht Sein ist. Wenn die Apperzeption den Inhalten vorgeht, tut sie dies als ihr allgemeines Korrelat. Die Apperzeption geht den Prädikaten nicht als eine Art älteres, erstes Super-Prädikat vor, sondern als ein Vermögen, das sie untereinander verbindet.

Eine zentrale Definition aus der *Kritik* erklärt: „... ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist" (KrV B 158). Hier findet man die eigentliche Natur der Apperzeption als Verbindungs-, als Synthesevermögen wieder, und daran sieht man, dass das Kant'sche Beharren auf der begleitenden Rolle der Apperzeption von der Lehre der Synthesis a priori her gelesen werden muss. Ungeachtet seiner vollkommenen Einfachheit und Logizität hat das reine Subjekt eine Rolle, ja, hat es sogar die aktive Rolle im Denken. Nach einer Textstelle aus den *Paralogismen* ist das *Ich denke* das Vehikel sämtlicher Begriffe (KrV B 674). Nun darf man unter Vehikel allerdings nicht ein einfaches Instrument verstehen, das passiv Lasten trägt und transportiert, sondern vielmehr ein Vermögen, das sie dauerhaft zusammenhält und ihnen zu funktionieren erlaubt (AA V 329). Immer noch in den *Paralogismen* erklärt Kant, dass durch das Ich die mannigfaltigen Inhalte des Denkens „an einander gekettet werden" (KrV A 364). Und der Ausdruck *aneinanderketten* ist eine getreue Übersetzung der synthetischen Natur der Apperzeption. Die Vorstellungen sind noch nicht mit der Identität des Selbstbewusstseins verbunden – erklärt die *Transzendentale De-*

duktion –, und zwar einfach deshalb, weil das Bewusstsein diese Inhalte begleitet. Es muss sie überdies noch „eine zu der andern hinzusetze[n]" (KrV B 133). Die transzendentale Apperzeption kann nur in dem Maße das Korrelat aller Vorstellungen sein, wie sie die wechselseitigen Korrelationen herstellt. Die Apperzeption ist ein Vermögen a priori der Synthesis, das im Verbinden der Vorstellungen untereinander zur Ausübung kommt. Was so viel heißt wie, dass sich die Einfachheit und die Punktförmigkeit des transzendentalen Ichs sozusagen als ein elementares Verbindungs- und Gliederungsvermögen erweisen. Wie ist nun aber dieses Vermögen zu erklären? Wie ist die synthetische Natur der „reinen Vorstellung *Ich*" zu verstehen? Wie ist die elementare Einfachheit des transzendentalen Ichs mit seinem ursprünglich synthetischen Handeln gegenüber den Prädikaten zu vereinbaren?

2.5 Das transzendentale Selbstbewusstsein

Das Kant'sche Beharren auf der Leere der Apperzeption, auf ihrer Verfassung als bloßes Korrelat von Inhalten, kurz, auf ihrer „logischen" Natur, liefert also, das Ich betreffend, bloß eine negative Lehre. Sie bezeichnet es im Verhältnis zu den Prädikaten, seinen Anderen; sie ruft in Erinnerung, was es an sich selbst nicht ist, aber sie sagt nicht, was es ist. Um nun aber Korrelat der Anderen sein zu können, um sie begleiten und sie untereinander verbinden zu können, muss das Ich etwas an sich selbst sein. Wenn es nicht ein Prädikat unter anderen ist, muss es eine unterschiedliche Seinsweise, ein ihm eigenes Sein besitzen. Das transzendentale Subjekt unterscheidet sich von all den Vorstellungen der Form und nicht der Materie nach. Genauer gesagt, es ist eine Wirklichkeit formaler und nicht materialer Art. Das Ich ist nicht etwas anderes als die Vorstellungen, sondern es ist *anders*. Die Vorstellungen sind Gegenstände des Denkens, Dinge, unterschiedliche Einheiten, die sich ihrem jeweiligen Inhalt gemäß untereinander unterscheiden. Sie werden nach quantitativen und qualitativen Kriterien bestimmt und beschrieben. Anders gesagt, dies sind materiale und äußerliche Einheiten: Ihr wechselseitiger Unterschied ist von äußerlicher Art, denn ihre Existenz selbst ist von dieser Art. Sie sind das, was sie an sich selbst sind, aber sie sind auch nur das, was sie an sich selbst sind. Anders verhält es sich mit dem Ich.

Die Vorstellungen existieren, insofern sie sich auseinander differenzieren und voneinander abheben. Dagegen existiert das Ich, das keine besondere Vorstellung, nicht einmal eine Art Über-Vorstellung ist, nicht auf Grund eines Unterschiedes im Verhältnis zu einem anderen, sondern kraft eines inneren Unterschiedes. Das Ich begleitet und synthetisiert alle seine Vorstellungen, und um dies zu leisten, muss auch es eindeutig etwas sein. Es kann etwas nicht gemäß der

Ordnung der Äußerlichkeit sein, es wird das also gemäß einer inneren Ordnung sein. Da das Ich keine stoffliche Ausdehnung hat, wie die Prädikate, die Vorstellungen sie haben, muss es in einem inneren Raum existieren. Diesen inneren Raum eröffnet das Ich selbst, indem es sich von sich selbst differenziert, und seine Wirklichkeit besteht in diesem Selbstverhältnis. Er ist die transzendentale Apperzeption, das heißt das reine Selbstbewusstsein, und als reines, ursprüngliches und apriorisches Bewusstsein hat das Ich oder vielmehr ist das Ich dieses eigentümliche Sein, das die Vorstellungen verbindet.

Erst Fichte wird es sich zur Aufgabe machen, eine Lehre vom Ich zu entwickeln und den tiefen Sinn der Lehre vom Fürsich zu entfalten. Kant selbst war während seiner gesamten kritischen Periode zu sehr damit beschäftigt, die Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein von der Welt und dem Selbstbewusstsein bzw. zwischen den drei Subjekten: noumenal, empirisch und transzendental, zu verdeutlichen und die Selbstunterscheidung des Ichs, seine Lage als Fürsich zu thematisieren. Dagegen werden die sperrigen und schwierigen Sätze aus dem *Opus postumum* die Problematik dieser Rückkehr zu sich unermüdlich wieder aufnehmen, die der Autor von Zeit zu Zeit als die Selbstaffektion des Ichs bezeichnet. Der alte Kant hatte sich entschlossen auf den Weg begeben, der zu Fichte und Schelling hinführen sollte, doch virtuell war die Problematik bereits in der *Kritik* präsent, und seit den um 1790 herum verfassten Texten wurde sich der Philosoph dessen allmählich bewusst.

In Wirklichkeit wies Kant seit 1765 darauf hin, dass es der normalste, der „gesundeste" Zustand für das Bewusstsein sei, äußere Objekte wahrzunehmen, wohingegen das Selbstbewusstsein, „das subjective Bewusstseyn [...] ein gewaltsamer Zustand" sei (AA XXVIII 227). Gleichwohl muss das, was auf der empirischen Ebene niemals unmittelbar gegeben ist, auf der transzendentalen Ebene stets maßgebend sein. Das Bewusstsein nimmt die Dinge wahr, aber diese Wahrnehmung muss von einer Apperzeption seiner selbst begleitet werden. Indem ich die Welt denke, muss ich immer auch mich selbst denken. Oder auch: Die Welt ist der Gegenstand meines Denkens, also existiert eine Dualität zwischen der Welt und mir. Nun bedeutet aber die Apperzeption gerade, dass die Verdoppelung mit Blick auf das Äußere nur unter der Bedingung einer inneren Verdoppelung möglich ist: Das Bewusstsein der Welt erfordert analog zu sich selbst ein Selbstbewusstsein.

Kant verweist an diversen Textstellen aus den 90er Jahren auf diese Dualität, auf diese immanente Verdoppelung. Er stellt das Ich in seiner „Zwiefache[n] Bedeutung" (AA XVIII 314) heraus; er spricht von einem „zweifache[n] Ich" (AA XX 270), von einem „doppelte[n] Bewustseyn" (AA XXVIII 654). Diese Verdoppelung ist selbstverständlich kein rein materiales Ereignis oder rein materialer Akt, eine Aufspaltung in zwei homogene Teile, sondern bedeutet das Heraufkommen einer

Heterogenität. Zweifellos ist das Ich keine „doppelte Persönlichkeit“ (AA XX 270), sondern sehr wohl ein und dieselbe Person. Nichtsdestoweniger differenziert sich das Ich, indem es sich erfasst: Es gibt ein Ich, das sich selbst erfasst, und ein anderes, das erfasst wird. Oder vielmehr: ein bestimmendes Ich und ein bestimmtes oder bestimmbares Ich (KrV B 407). In Wirklichkeit ist diese Dualität des Bestimmenden und des Bestimmten ein elementarer Erwerb aller Bewusstseinsphilosophie, und das *Opus postumum* legt dafür eine klassisch gewordene Definition vor: „Das Bewustseyn seiner selbst (*apperceptio*) ist ein Act wodurch das Subject sich überhaupt zum Objecte macht.“ (AA XXII 413) Es handelt sich um den Akt der Selbstunterscheidung, den der alte Kant immer weiter erörtert. Das Selbstbewusstsein ist der Akt, durch welchen das Ich sich setzt und sich, indem es sich als Subjekt setzt, gleichermaßen als Objekt gesetzt erweist. Eine Definition dieser Selbstbestimmung, dieser Selbstsetzung als Selbstunterscheidung findet sich in einem späten Text. Kant stellt hier das logische Ich und das psychologische Ich, das Ich, die *Person*, und das Ich, das *Ding*, einander entgegen. Er bemerkt, dass unser Vermögen der Selbstunterscheidung eine unbestreitbare Tatsache sei, aber dass es unmöglich sei, es zu erklären. Und fügt hinzu, es handle sich hierbei um ein erhabenes Vermögen, das es mir erlaube, *ich* zu sagen, und wodurch ich mich von den Tieren abhebe. Ein Vermögen, dessen Ausübung zur Schaffung einer Unendlichkeit von Vorstellungen und spontanen Begriffen führe (AA XX 270).

Die Selbstunterscheidung ist folglich das eigentliche Wesen des Subjekts a priori. Sie ermöglicht es, dem transzendentalen Subjekt als aktivem Korrelat aller Prädikate ein eigenes Dasein zuzusprechen, und dank ihrer wird man der Genese der Vorstellungen und der Begriffe als ebenso vieler Ektypa jenes Archetypon, das die transzendentale Apperzeption ist, Rechnung tragen können. Doch vor einer genaueren Betrachtung der Genese der Vorstellung, das heißt des Objekts, bleibt noch das Subjekt zu untersuchen, das die Lehre von der Apperzeption als eine Ursynthesis darstellt.

Die Darstellung des Grundbegriffs des transzendentalen Subjekts in seiner wesentlichen *Conditio* als Selbstbewusstsein, Rückgang in sich und Fürsich war notwendig, um die eigentliche Natur der Apperzeption als unumgänglichem Korrelat aller Inhalte, jeden Bewusstseins der Welt zu erklären. Das transzendentale Subjekt ist in seiner doppelten Wahrheit entsprechend seiner immanenten Zusammensetzung, kurz, als Ursynthesis erschienen. Nichtsdestoweniger bleibt die Aufgabe, die Glieder dieses ursprünglichen Selbstbewusstseins genauer zu bestimmen. Wie jedes Bewusstsein ist auch das Selbstbewusstsein eine Subjekt-Objekt-Beziehung, in dem Fall eines Ichs als Subjekt zu einem Ich als Objekt, doch auf welcher Ebene sind diese beiden Ichs jeweils anzuordnen?

Auf den ersten Blick ist klar, dass das Objekt des Selbstbewusstseins, seine beobachtbare Äußerung, das empirische Ich ist. Kant thematisiert die Apperzeption zumeist nach ihrer empirischen Seite als den Gegenstand des inneren Sinns, das heißt des Ichs in der Zeit. Im Gegensatz zu dem im eigentlichen Sinne transzendentalen Ich ohne Dichte und ohne Prädikat ist das Objekt des inneren Sinns das Ich mit allen seinen konkreten Vorstellungen (KrV A 368), das Ich, das sich wirklich „in der Zeit" befindet (AA IV 336). Zweifellos ist die elementare Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem noch Sache des transzendentalen Ichs (AA IV 543); das empirische Mannigfaltige jedoch ist der Inhalt bloß des in der Zeit seienden Ichs. Der transzendentalen Apperzeption als einem reinen und unwandelbaren Selbstbewusstsein entgegengesetzt bringt als empirisches das Ich nur instabile und vielfältige Zustände zum Ausdruck. Und diese ganzen Überlegungen werden in einer umfassenden Definition zusammengeführt: „Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innrer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innre Sinn* genannt ..." (KrV A 107)

Die *Kritik* bemüht sich, von Selbstbewusstsein und von innerem Sinn zu sprechen, aber die gelehrte Bezeichnung oder die den eigentlich philosophischen Kriterien gemäße Definition tritt häufig hinter der gewöhnlichen, volkstümlichen Benennung „Seele" zurück. Die Seele ist – wie Kant wieder und immer wieder sagt – das Ich als Gegenstand des inneren Sinnes, diese ganze Innerlichkeit, die sich in der Zeit entfaltet, und sie wird als die unmittelbare Bedingung aller inneren Erscheinungen bezeichnet (KrV B 50). Doch zumeist wird die Seele ihrer Bedingung gemäß als Prinzip vitaler Kräfte bestimmt; ja sie dient gar dazu, das Prinzip unseres psychologischen Daseins in seiner Affinität mit dem animalischen Leben zu bezeichnen. Doch auch die Vorlage starker Definitionen, die das transzendentale Subjekt und das empirische Subjekt abgrenzen, die das empirische Ich in seiner unaufhörlichen Fluktuation dem reinen und unwandelbaren logischen Subjekt gegenüberstellen, löst bislang weder das Geheimnis des empirischen Ichs an sich selbst noch die Frage seiner wahrhaften Beziehung zum transzendentalen Subjekt. Durch all sein Fluktuieren hindurch und innerhalb seiner ganzen Verschiedenartigkeit ist das empirische Ich nichtsdestoweniger als das gemeinsame und dauerhafte Subjekt seiner mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen eins und vereinigt. Und diese Tatsache genügt bereits, um jeden Versuch, den Gegenstand des inneren Sinnes auf das Empirische zu beschränken, zu disqualifizieren. Die Wahrnehmung im Allgemeinen und die Beziehung einer Wahrnehmung auf eine andere sind nicht bloß empirische Erscheinungen, sondern sie unterstehen bereits dem Transzendentalen, und so definiert Kant am Anfang des Kapitels über „Die Antinomie der reinen Vernunft" die Seele als die

„unbedingte Einheit der *subjectiven* Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt" (KrV B 432). Was so viel heißt wie, dass das vorgebliche empirische Ich bereits ein apriorischer und transzendentaler Grundbegriff ist (KrV A 117 Anm.).

Die elementarste anthropologische Überlegung stellt fest, dass das menschliche Wesen zunächst *sich fühlt* und erst im weiteren Verlauf *sich denkt* (AA VII 127). Das Selbstbewusstsein scheint sich zu entwickeln, es prägt sich im Laufe der Jahre aus, und Kant stellt sich die Frage: „Woher Kinder nur späth Ich sagen" (AA XV 661). Auf der ersten Seite seiner *Anthropologie* erklärt er, dass der Mensch den anderen Lebewesen unendlich überlegen sei, selbst wenn er noch nicht wirklich ‚ich' zu sagen vermag, denn er besitzt dieses Vermögen bereits „in Gedanken" (AA VII 127). Zwar handelt es sich dabei nur um eine ganz relative Priorität. Allerdings stellt diese Unterscheidung, dieses Primat des Inneren, des „Geistigen" gegenüber dem Äußeren den naiven Glauben an die Vorgängigkeit, an den zeitlichen Vorlauf des Empirischen in Frage. Und darüber hinaus überzeugt uns eine rasche Überlegung über die eigentlichen Elemente der transzendentalen Apperzeption von der extremen Komplexität dieser ganzen Problematik und von der Unmöglichkeit, das Empirische dem Transzendentalen schlichtweg vorausgehen zu lassen. Ein Dogmatismus, der es sich zu einfach macht, könnte meinen, dass das Ich an sich das empirische Ich begründet und ihm vorausgeht, welches seinerseits eine Reifung durchläuft und sich im logisch-transzendentalen Ich vervollkommnet. In Wirklichkeit lässt sich die Frage nicht in dieser Weise stellen.

Zunächst einmal kann das Ich an sich, auf das Kant in der Tat von Zeit zu Zeit selbst im Kontext streng transzendentaler Entwicklungen verweist, nicht die Heraufkunft des empirischen Ichs und des transzendentalen Ichs erklären, denn es hat nichts mit der Kausalität und dem Dasein in der Zeit zu tun. Auch wenn es tatsächlich das wirkliche Dasein der Erscheinungen in der Zeit begründen würde, könnte man nichts Genaues hinsichtlich der Modalitäten und der Reichweite dieser Begründung sagen. Zudem ist die Sichtweise einer Reifung eines empirischen Ichs zu einem reinen Ich gleichermaßen unhaltbar. Denn zum einen läuft die Behauptung, das empirische Ich sei „vor" dem transzendentalen Ich, auf die Erklärung hinaus, die Zeit gehe dem voraus, was außerhalb der Zeit sei. Was nun wirklich keinen Sinn hat. Zum anderen – und das ist das Wesentliche – kann das empirische Ich sich nicht zum transzendentalen Ich entfalten. Diese beiden Ichs sind qualitativ, metaphysisch verschieden; infolgedessen ist kein Übergang zwischen ihnen denkbar. Überdies untersteht, wie gerade vermerkt, das Empirische bereits an sich selbst dem Transzendentalen. Es wird nun an dem, was folgt, zu sehen sein, dass das Empirische, anstatt das Transzendentale zu begründen, sich vielmehr als durch das Transzendentale begründet erweist (KrV B 185). Und dann wird auch zu verstehen sein, dass diese Begründung nicht als eine Hervorbrin-

gung in der Aufeinanderfolge, sondern vielmehr als eine Bedingtheit in der Korrelation vorzustellen ist.

Hierbei ist Kant nicht rundum ein Erneuerer. Seit Aristoteles weiß man, dass, auch wenn die ersten Aktualitäten partikulären Potentialitäten entstammen, das Aktuelle als solches dem Potentiellen als solchem vorausgeht. Es gibt Potentialität nur, weil es Aktualität gibt. Das Werk *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* erklärt mit großem argumentativen Aufwand im Einzelnen, dass das Mögliche absolut abhängig ist von einem Dasein, dass es sozusagen von einem Dasein herrührt (AA II 78 f.). Und in seinen Metaphysikvorlesungen erinnert Kant daran, dass die Möglichkeit der Dinge von ihrem Dasein her zu begreifen sei, dass das Nicht-Sein nicht denkbar sei ohne das Sein (AA XXVIII 1147). Bis jetzt bleibt Kant auf dem Boden der klassischen Ontologie, selbst wenn er von deren Errungenschaft auf eine relativ eigenständige Weise Gebrauch macht. Doch mit dem Aufkommen der *Kritik* kommt es zu einer Änderung. Zunächst einmal zeigt Kant, dass das Empirische ziemlich weit davon entfernt ist, das Transzendentale hervorzubringen, dass es vielmehr durch es bedingt ist. Sodann überzeugt er uns, dass die Analysis selbst aus der Synthesis abzuleiten sei. Das heißt so viel wie, dass die Zusammensetzung der Einfachheit vorausgeht, und dass das Apriori das Aposteriori bedingt.

Der *Dissertation* von 1770 zufolge ist die Einheit in der Verbindung zwischen den erschaffenen Substanzen eine Konsequenz ihrer Abhängigkeit von dem *Einen*, ihrem *Schöpfer* (AA II 408), und das *Opus postumum* fasst die Kant'sche Überlegung zum Primat des Apriori gegenüber dem Empirischen in einer seiner seltenen einfachen Formeln zusammen: „Die Receptivität der Erscheinungen beruht auf der *Spontaneitat* des Zusammensetzens in der Anschauung seiner selbst" (AA XXII 535). Das aposteriorische Bewusstsein der Welt entsteht aus der apriorischen Rückkehr des Selbstbewusstseins zu sich. Allerdings ist diese Lehre von der Abhängigkeit und von der Posteriorität des Empirischen gegenüber dem Transzendentalen bereits mit aller gewollten Klarheit an einer Schlüsselstelle der *Kritik der reinen Vernunft* ausgedrückt worden: „Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht." (KrV A 117 Anm.) Und eine analoge Situation ist eben auch für das empirische Selbstbewusstsein maßgeblich. Jedes empirische Bewusstsein muss eine Beziehung zu einem transzendentalen Bewusstsein, nämlich zu dem reinen Selbstbewusstsein als der ursprünglichen Apperzeption haben, ohne welche ich nicht einmal meiner Empfindungen werde bewusst sein können (AA XI 52). Das Selbstbewusstsein könnte nicht existieren, könnte nicht Selbstbewusstsein sein ohne diese Bedingtheit. Jedes empirische, mannigfaltige Selbstbewusstsein muss in einem lo-

gischen Selbstbewusstsein vereinigt sein. Dieses Selbstbewusstsein, „die bloße Vorstellung *Ich*", ist das transzendentale Selbstbewusstsein, das dunkel oder klar sein kann, das nur einfach möglich sein kann, das aber als logisch-transzendentale Realität das empirische Ich möglich macht (KrV A 117 Anm.). Dass das „logische" Bewusstsein zum „realen" Bewusstsein, die reine Apperzeption zur empirischen „Apprehension" des Mannigfaltigen führt (AA XXII 96), ist damit eine Wahrheit, die in der Darstellung der Begründung des Analytischen durch das Synthetische nachdrücklich hervortritt.

In dem Kapitel der *Transzendentalen Analytik* über die Kategorien erklärt Kant, dass das Mannigfaltige der noch rohen und verworrenen Erfahrung zwar, um verstanden zu werden, eine Analyse erfordert, dass aber diese Analyse selbst nur in dem Maße möglich ist, wie „allein die Synthesis [...] dasjenige [ist], was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalte vereinigt" (KrV B 103). Und etwas weiter unten, in der *Transzendentalen Deduktion*, legt er eine vollständigere Erklärung vor. Jeder gemeine Begriff, beispielsweise der des Roten, drückt eine Einheit des Bewusstseins aus, nämlich eine analytische Einheit, die eines Selben, das man in jedem wahrgenommenen roten Gegenstand auffasst. Gleichwohl ist dieses Rot, dieser gemeine (oder empirische) Begriff, der ein charakteristisches Merkmal eines Gegenstands ist, stets mit einer großen Anzahl weiterer Charakteristika in diesem selben Gegenstand verbunden. Die rote Decke ist zugleich dick, bestickt, mit rautenförmigen Mustern verziert usw. Alle diese Charakteristika müssen vereinigt werden. Und sie können nur kraft einer Synthesis vereinigt werden, die dieses ganze Mannigfaltige verbindet. Das heißt so viel wie, dass die Einheit des analytischen Bewusstseins, des Bewusstseins, welches die gemeinen Begriffe hervorbringt, indem es sie von den Objekten abzieht, nur von der synthetischen Einheit her möglich ist, die die mannigfaltigen Inhalte in Verbindung bringt (KrV B 133 Anm.). Wenn ich Stücke verstreuter Materie als Stein oder Metall denke, dann stelle ich mir einen Gegenstand oder vielmehr eine Gesamtheit von Gegenständen dank eines gemeinen Begriffs vor. Ich verbinde dann das Eine im Mannigfaltigen, ich finde das Selbe im Mannigfaltigen wieder, und dies kraft der analytischen Einheit des Bewusstseins. Wenn ich dagegen besondere, konkrete Gegenstände denke, verbinde ich sie als Einheiten ihrer Elemente. Wie man sieht, findet die analytische Einheit das Eine im Mannigfaltigen wieder. Sie sagt in stetiger Wiederholung dieses Selbe aus, aber sie ordnet sich immer im Gleichartigen ein, kurz, sie sagt immer dasselbe. Demgegenüber findet in der synthetischen Einheit der Geist nicht das Eine im Mannigfaltigen wieder, sondern vereinigt vielmehr das Mannigfaltige, das Verschiedenartige, im Einen (AA XII 222 f.). Und in dieser Tat besteht das Neue, das geschieht (AA XX 361). Die transzendentale Apperzeption ist also diese erneuernde originäre Funktion, welche die analytische Position bedingt. Anders gesagt,

die Entschlüsselung des Gegebenen und des Selben, das heißt das Empirische und die Analyse, werden durch die Hervorbringung der Verbindung des Mannigfaltigen, die Synthese, möglich gemacht.

2.6 Qualitative Einheit und die Identität Ungleichartiger

Das Primat der Synthesis im Verhältnis zur Analysis scheint auf eine Metaphysik hinzudeuten, in der das Mannigfaltige Vorrang vor dem Einen hat. Schließlich ist die Zusammensetzung der Ungleichartigen Bedingung dafür, dass immer wieder Gleichartiges ausgesagt werden kann! Doch sollte man die Frage nicht in dieser Weise stellen. Keineswegs vertritt Kant eine post-epikureische oder prä-nietzscheanische Position. Es ist nicht seine Absicht, sich für eine Vorrangstellung der Mannigfaltigkeit auszusprechen, sondern vielmehr, eine Metaphysik vorzulegen, in der das Mannigfaltige sich am radikalsten durch das Eine aufgenommen findet, ohne dass dies seine Mannigfaltigkeit beeinträchtigt. Kraft der ursprünglichen Apperzeption begründet die Synthesis die Analysis, oder genauer, begründet die synthetische Einheit des Bewusstseins dessen analytische Einheit (KrV B 130).

Merken wir uns als erstes gut, dass die Einheit des empirischen Bewusstseins nur sekundär ist: Es wäre ein schwerer Fehler, die „Einheit in der Synthesis“ mit irgendeiner „wahrgenommene[n] Einheit“ zu verwechseln (KrV A 402). Doch darf das nicht der letzte Stand bei den Unterscheidungen sein. Seit den 1760er Jahren spricht Kant außer von einer unauflöslichen punktuellen Einheit arithmetischer Art von einer weiteren Einheit, die auf der Verbindung der Prädikate gegründet ist (AA XXVIII 918). Später dann wird der Gegensatz zwischen der materiellen Einheit und der formellen Einheit (AA XXIX 990) oder auch der zwischen der qualitativen Einheit und der quantitativen Einheit auftauchen (AA XXVIII 631). Und diese Unterscheidung bleibt die aufschlussreichste und wird die Argumentation der *Kritik* inspirieren.

In einer Schlüsselpassage aus der *Transzendentalen Deduktion* stellt Kant das wechselseitige Verhältnis zwischen der *Verbindung* und der Einheit des Mannigfaltigen in der Synthesis a priori dar. Man darf sich die Einheit nicht so vorstellen, als würde sie durch die Verbindung möglich gemacht; vielmehr macht sie letztere möglich. Diese Einheit, die allen Verbindungs- und Verknüpfungsbegriffen a priori vorausgeht, ist nicht die eine Einheit der zwölf Kategorien; denn sie ist kein besonderer logischer Grundbegriff. Sie ist eine „qualitative“ Einheit, die die Einheit der mannigfaltigen Begriffe in den Urteilen begründet und dadurch den

Verstand selbst möglich macht (KrV B 131).[7] Kant fordert seinen Leser auf, die Einheit „höher“ als in und ausgehend von der Verbindungsfunktion zu suchen (KrV B 131),[8] und tatsächlich erreicht hier die Deduktion eine Region des Denkens, in welcher die tiefsten Intuitionen und eigenständigsten Ansichten des Philosophen nicht immer adäquate Formulierungen finden. Das Wesentliche jedoch, das „Vorhaben“ im eigentlichen Sinne der *Kritik*, wird in aller Klarheit herausgestellt. Die schlechthinnige Einheit in der Metaphysik ist nicht von ontologischer Art stricto sensu, sondern von transzendentaler Art. Zwar finden sich auch Textstellen, in denen erklärt wird, diese primordiale qualitative Einheit liege allem Selbstbewusstsein zugrunde. Doch zumeist – und das ist die eigentliche Absicht der *Kritik* – wird die Einheit als auf der Apperzeption gegründet und von der Apperzeption her gründend dargestellt. Es wird auf dem sehr speziellen, qualitativen, nicht quantitativen Charakter der Einheit bestanden, und um jede trügerische Verbindung mit den von der Arithmetik inspirierten Philosophien vermeiden zu können, ordnet Kant die Einheit ursprünglichen metaphysischen Kategorien unter. Demzufolge definiert in dieser Reflexion, die sich um das Urteilsvermögen, das heißt um das Vereinigungsvermögen der Synthesis a priori dreht, nicht die Einheit die Synthesis, sondern die Synthesis die Einheit. Was bedeutet, dass eine transzendentale, also in letzter Instanz subjektive Realität im Verhältnis zu den bloß begrifflichen Intelligibilitäten von einer höheren metaphysischen Verfassung ist. Es gilt zwar, die Welt als Einheit zu erkennen und zu lesen; doch verweist die Einheit selbst auf einen grundlegenderen metaphysischen Faktor. Kraft seiner ursprünglichen Identität unterwirft das *Gemüt* die empirische Erfahrung der transzendentalen Einheit (KrV A 108). Die Synthesis der Apperzeption bedingt die Synthesis der Anschauungen (AA XVIII 282), das heißt sie macht die reinste Synthesis, die des Raumes und der Zeit, möglich (KrV A 107). Die Einheit des Selbstbewusstseins ist durch dieses „allgemeine[] Selbstbewußtsein“ bedingt, welches die transzendentale Apperzeption selbst ist (KrV B 132). Und von einer „absoluten Einheit“, die jenseits aller Erfahrung ihren Platz hat (KrV A 353), kann man durchaus sprechen, insofern diese transzendentale neue Welt, deren Christoph Columbus Kant war,[9] auf einer absolut primordialen Realität gegründet ist, die allen anderen vorausgeht und sie bestimmt, nämlich die transzendentale Apperzeption, welche die Synthesis a priori selbst ist.

---

7 Diese Einheit ist gleich der des „Thema[s]“ eines Theaterstücks, einer Fabel, einer Rede (KrV B 114) oder eines Romans (AA XXVIII 110).

8 Jedenfalls weist Kant bereits in der vorkritischen Periode die empirische Ableitung der Einheit zurück (AA XXVIII 125).

9 Vgl. oben, S. 41.

Wir waren gerade ausgehend von der Reflexion über den wahren Sinn der synthetischen Urteile a priori bei der Sichtweise der Einheit des Selbstbewusstseins als einer transzendentalen Synthesis angelangt. So führt eine logische Fragestellung zu einer metaphysischen Theorie. Wenn das logische Subjekt ein Prädikat aufruft, das es analytisch nicht enthält, erweist sich die Kopula des synthetischen Urteils mit einem ungeahnten Vermögen belehnt. Dieses verborgene Vermögen kann nicht aus der Zerlegung der Begriffe abgeleitet werden, es muss einer metaphysischen, in dem Falle einer subjektiven Quelle entstammen. Diese subjektive Quelle ist das reine Subjekt, genauer: die transzendentale Apperzeption. Sie ist selbst Synthesis a priori, und eben weil sie vor allem und in ihrem Grundwesen Synthesis a priori ist, sind die synthetischen Urteile a priori möglich. Die auf die Erkenntnis abhebende logische Fragestellung läuft also auf eine metaphysische Untersuchung des Bewusstseins hinaus. Die neue Bedeutung des logischen Urteils ist Funktion des Subjekts als ursprüngliche Rückkehr zu sich. Das Urteilsvermögen auf der logischen Ebene entsteht aus dem auf der metaphysischen Ebene erkannten Vermögen des Subjekts der Apperzeption.

Die transzendentale Synthesis, die ursprüngliche Apperzeption, ist ein Vermögen der Verbindung und Vereinigung des Mannigfaltigen. Nun darf man aber in der Synthesis a priori des Subjekts eben nicht auf diesen einzigen dynamischen Aspekt blicken. Der Sinn der Synthesis a priori beschränkt sich nicht auf die bloße vorangehende Bewegung und auch nicht auf die Vereinigung des zuvor Verstreuten und Getrennten; sie besteht vielmehr in der Vereinigung der Verschiedenen. Hegel, der auf bewundernswerte Weise den vollen Einsatz der Themen der transzendentalen Analytik versteht, wird sagen: „Synthetische Urteile a priori sind nichts anderes als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst ...“ (Hegel, W 20 336). Die logische Bedeutung der Synthesis a priori besteht in ihrer Fähigkeit, die verschiedenartigen Glieder zu vereinigen. Kant selbst schreibt in einem Brief an Reinhold, dass die Synthesis einen „reale[n] Unterschied“ zwischen den Gliedern fordert, die sie untereinander verbindet (AA XI 35 f.), und später wird er sagen, die synthetische Operation bestehe in „der Realisirung [d. h. Versammlung] zweener ganz ungleichartiger Begriffe“ (AA XX 361). Doch auch hierfür findet man die Erklärung und adäquate Definition von der *Kritik der reinen Vernunft* her. Jede Verbindung ist entweder Zusammensetzung oder Verknüpfung. Die Zusammensetzung ist bloß die Vereinigung des Mannigfaltigen in einer Beziehung nicht-notwendiger wechselseitiger Zugehörigkeit, sie ist die Synthesis des Gleichartigen. Dagegen betrifft die Verknüpfung Mannigfaltiges in einer Beziehung notwendiger wechselseitiger Zugehörigkeit, und daher ist sie Synthesis des Ungleichartigen. Das ist beispielsweise das Denken a priori der Beziehung zwischen Akzidenz und Substanz, Wirkung und Ursache.

Die Zusammensetzung der Gleichartigen kann nur eine einfache Aufzählung sein, eine Entfaltung, bei der man sich nicht für die Herkunft der Glieder, also für ihre organischen Verbindungen interessiert. Dagegen benötigt die Verknüpfung des Ungleichartigen eine wirkliche Verwandtschaft a priori. Diese ist schlechterdings das Werk der Synthesis a priori.

Zweifellos stellt die Auslegung der Synthesis a priori als der ursprünglichen Versammlung der Ungleichartigen nichts wesentlich Neues gegenüber der ursprünglichen Intuition der *Kritik* dar. Die schlichte Tatsache, dass wir an das heranreichen, was nicht unserer immanenten inneren Welt angehört, verurteilt die Synthesis a priori zu einer Beziehung zwischen ihren Gliedern, die nur die Beziehung ungleichartiger Glieder sein kann. Doch das Beharren auf dem ausdrücklichen Verhältnis einer Ungleichartigkeit zwischen ihren Elementen erlaubt es, den tiefen Sinn der Apperzeption besser zu verstehen. Die Apperzeption begründet die Einheit aller Vorstellungen, aber sie begründet auch und vor allem – und allem vorweg – die transzendentale Einheit des Ichs selbst. Zweifellos handelt es sich hierbei nicht um zwei Ichs, sondern um ein doppeltes Ich, und diese doppelte *Conditio* des Ichs ist die Einheit zweier Ungleichartiger. Nämlich ihre *Identität*.

Die Frage der Identität des Ichs wird in den *Paralogismen* thematisiert, um im Verhältnis zur unerkannten und unerkennbaren Welt des Noumenalen eingeordnet zu werden. Das kontinuierliche Bewusstsein unserer Identität in der Zeit erlaubt uns deshalb noch lange nicht die Schlussfolgerung auf seine ontologische Identität. Zwar hat der Mensch eine intellektuelle Kenntnis von seinem beständigen Ich, aber diese ist ausschließlich auf der praktischen Ebene anzusiedeln, und in der theoretischen Metaphysik bleibt das substantielle Ich eine illegitime Kategorie. Dagegen existiert eine reine Identität, eine „numerische[] Identität unserer selbst“, gegründet auf einer Identität transzendentaler Art. Da es für die Einheit, die man dem Ich und der Welt abliest, keine bloß empirische Grundlage geben kann, kann man auch nicht das, was numerisch identisch ist in der Welt, von „empirische[n] Data“ her denken (KrV A 107). Jedes bestimmte Denken, das heißt jedes Denken, das eine eigene und spezifische Kontinuität aufweist, geht aus der Identität der Apperzeption hervor. Diese die Einheit und die Identität der Vorstellung begründende subjektive Identität entstammt dem, was Kant die numerische Identität des Bewusstseins nennt, und diese geht ihrerseits nur aus der „identischen Apperception“ hervor (KrV A 365).

Die identische Apperzeption oder die Identität der Apperzeption ist also der elementare Grundbegriff. Sie ist Synthesis a priori, Synthesis a priori von Heterogenen. Das Ich ist das transzendentale Eine, welches das Mannigfaltige, das Verschiedenartige vereinigt. Und es vereinigt es als Apperzeption, die in ihrer Identität selbst Strukturierung ihrer selbst und daher Strukturierung der Welt ist.

3 Das Objekt

3.1 Bewusstsein und Erkenntnis

Die Untersuchung der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori hat zur Darstellung des Subjekts selbst als Synthesis a priori geführt. Eben weil das Selbst als urteilendes Subjekt Synthesis a priori ist, kann man synthetische Urteile a priori äußern. Die transzendentale Apperzeption steht am Anfang der synthetischen Sätze a priori, denn sie ist selbst eine Synthesis a priori. Nun bedeutet aber die genetische Darstellung der synthetischen Sätze a priori von der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Apperzeption her, dass das Bewusstsein a priori nicht nur eine begleitende oder instrumentelle Bedingung der Erkenntnis a priori, sondern dass es deren Quelle selbst ist. Genauer: Die Synthesis a priori des Subjekts ist nicht nur der Ort der besonderen Urteilssynthesen, sondern sie ist auch und vor allem deren Prinzip. Die Erkenntnis wird nicht nur durch das Bewusstsein befördert, sondern sie entfaltet sich auch von ihm her. Kurz gesagt, das Bewusstsein begründet und bestimmt die Erkenntnis.

Der kantische Idealismus gibt sich nicht damit zufrieden, die Begriffe als Inhalte des Bewusstseins wiederzufinden, sondern er vollzieht auch deren Herleitung aus der eigenen Einheit und den eigenen Bestimmungen dieses Bewusstseins. Die noetischen Inhalte werden nicht allein als ursprüngliche Besitztümer des Bewusstseins dargestellt: Sie werden direkt aus dem Leben und der Bewegung des Bewusstseins deduziert. Das Bewusstsein bringt sie nicht als bloße objektive Entitäten, sondern als wahrhafte Instanzen seiner eigenen Bewegung hervor. Die Begriffe a priori sind von objektiver Wahrheit und Gültigkeit, aber sie entstehen aus dem eigenen Funktionieren der transzendentalen Subjektivität.

Zwar hatte sich bereits der Hume'sche Empirismus entschlossen auf den Weg einer Bestimmung des Objektiven vom Subjektiven her, der Erkenntnis vom Bewusstsein her begeben, doch erst bei Kant wird die Ableitung zur Deduktion: Exposition und Demonstration der objektiven apriorischen Gültigkeit der Erkenntnisse aus einer selbst in einer apriorischen Dimension begriffenen Subjektivität. Was man in der Tradition die *objektive* transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nennt, läuft im Wesentlichen darauf hinaus, sie als unabtrennbar vom eigentlichen Funktionieren des *Ich denke*, des transzendentalen Subjekts des Urteils, darzustellen. Dies impliziert zum einen, dass man zeigen muss, dass das gesamte Universum der Erkenntnis, die Welt der Erscheinungen, der Vorstellungen einer Verknüpfung und einer regelhaften, notwendigen Verbindung gemäß besteht, und dass zum anderen die besonderen Elemente dieser Welt, die Regeln oder die Gesetze, die über die Spezifizierung der Ver-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-008

knüpfung wachen, oder vielmehr die die unterschiedlichen Weisen der wechselseitigen Verbindung und des immanenten Zusammenhangs der Erscheinungen als solche bezeichnen, in der Einheit der transzendentalen Apperzeption verwurzelt sind. Das heißt so viel wie, dass die Apperzeption Grund sowohl dieser Ordnung selbst als auch von Momenten dieser Ordnung ist. Und auch wenn, wie wir sehen werden, die Reflexion über die unterschiedlichen Funktionen der Einheit und der Verknüpfung der Vorstellungen auf den Grundbegriff des Objekts hinausläuft, wird die Untersuchung der besonderen Momente die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien, zum Ergebnis haben, durch welche das *Mannigfaltige* mit dem transzendentalen *Einen* verbunden ist und sich kraft dessen, was letztlich nur die Selbstzergliederung des Einen selbst ist, als strukturiert erweist.

Die außergewöhnliche Sichtweise von der Verwurzelung des Objektiven im Subjektiven hat eine Vielzahl von eingängigen Formeln sowie sehr einfachen, aber metaphysisch höchst bedeutsamen Definitionen zur Folge. An einer Textstelle aus der Erstfassung der *Deduktion* setzt Kant „dieses eine Bewußtsein", das die transzendentale Apperzeption ist, mit dem „Begriff" schlechthin gleich, und etwas weiter unten wiederholt er das gleichsam nochmals, indem er den reinen Begriff und die Einheit des Bewusstseins gleichsetzt (KrV A 103). Und eine Textstelle aus den *Paralogismen* – immer noch aus der ersten Auflage – geht so weit zu behaupten, dass das Ich sich nicht durch die Kategorien erkennt, sondern dass es vielmehr die Kategorien durch sich selbst, nämlich durch die „absolute[] Einheit der Apperception" (KrV A 402) erkennt. In diesen Passagen wird nichts anderes als die Identität des Objektiven a priori und des Subjektiven a priori ausgesagt, doch wird Kant in der zweiten Auflage der *Kritik* seinen Gedanken genauer ausführen und erklären, wie die Äquivalenz dieser beiden ersten Begriffe zu verstehen sei. Die Apperzeption – liest man – bezieht sich auf Objekte „unter dem Namen der Kategorien" (KrV B 154). Was auf die Behauptung hinausläuft, dass dieselbe primordiale Realität, nämlich die transzendentale Synthesis a priori, von einem subjektiven Gesichtspunkt aus Apperzeption und in einer objektiven Perspektive reiner Begriff genannt wird. Im Grunde scheint Kant eine gewisse Äquivalenz von Bewusstsein und Erkenntnis zu vertreten, als zwei Seiten derselben primordialen Synthesis (KrV B 383). Doch wie gelangt man zu diesen großen letzten Betrachtungen, wie ist die Identität des Subjektiven und des Objektiven zu verstehen?

Die Sichtweise der Apperzeption und der Kategorien als den zwei Seiten, der subjektiven und der objektiven, derselben ursprünglichen synthetischen Realität ist vielleicht die zentrale Botschaft der gesamten *Kritik*. Kant sucht – wie alle Philosophen – eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit zu geben. Für ihn jedoch lässt sich diese nicht mehr in der Form der schlichten Entsprechung des Geistes zur Sache darstellen. Oder vielmehr, er sieht sich genötigt, die alte Fra-

gestellung den Anforderungen seines Idealismus gemäß neu zu formulieren. Die Frage lautet nicht mehr: Wie können die Dinge der Welt durch den Geist verstanden und ihm angepasst werden, sondern vielmehr: Wie können „die Grundsätze, welche aus der Natur unsrer Seele entlehnt werden", „eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge" haben (AA X 130), und die Betonung liegt dabei auf der *subjektiven* Herkunft und Konstitution dieser Grundsätze! Rund zehn Jahre nach diesem berühmten Brief an M. Herz kommt Kant in den *Prolegomena* auf diese Aufgabe zurück. Die große Frage – schreibt er –, die den „Kern" und das „Eigenthümliche" der Metaphysik betrifft, ist „die Beschäftigung der Vernunft blos mit sich selbst und, indem sie über ihre eigene Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende *Bekanntschaft* mit Objecten" (AA IV 327). Anders gesagt: Wie gelangt der sich auf seine Grenzen beschränkende, sich in seinem eigenen Universum einschließende Geist nichtsdestoweniger notwendiger Weise zu den Dingen? Hier äußert Kant abermals seinen Gedanken, die ungeheure Errungenschaft der *Kritik*, in Form einer Frage, einer Überlegung, doch nachdem nochmals rund zehn Jahre vergangen sind, ändert sich der Ton. Der Autor ist nicht mehr erstaunt und überrascht, er stellt sich nicht mehr eine Frage, sondern erklärt feierlich: Die Apperzeption ist dieses erhabene Vermögen, das es, indem es sich von meinem empirischen Ich trennt, mir ermöglicht, *ich* zu sagen, und es ist dieses *Ich denke*, das transzendentale Selbstbewusstsein, das sich in spontanen Begriffen äußert (AA XX 270). Diese spontanen Begriffe sind die Kategorien, denen die transzendentale Apperzeption allein durch die Tatsache ihres eigenen Vollzugs zur Geburt verhilft. Die schlichte Ausübung des Vermögens der transzendentalen Apperzeption bringt als seine Erweiterungen oder als seine immanenten Früchte die reinen Begriffe hervor. Die Begriffe gehen genau in dem Maße aus dem Selbstbewusstsein hervor, wie dieses sich ausübt, das heißt: ist.

Die Apperzeption als Quelle und Urgrund der Kategorien ist – wie gerade gesagt – der eigentliche Ausdruck des Kant'schen Idealismus für die Bestimmung der Erkenntnis durch das Bewusstsein. Das Bewusstsein – liest man in der *Kritik* – ist „die bloße subjective Form aller unserer Begriffe" (KrV A 361). Oder noch allgemeiner: „... die Beziehung auf sich als Subject" ist „die Form des Denkens" (KrV B 411 Anm.). Diese grundlegende Rolle des transzendentalen Selbstbewusstseins bedeutet als erstes die Einheit aller Erkenntnis, oder genauer: ihre systematische Einheit. Gleichermaßen folgt daraus, dass die transzendentale Apperzeption die eigentliche Aufgliederung dieser Einheit bestimmt, die letztlich den wechselseitigen Zusammenhang der Vorstellungen begründet. Und deshalb ist die Apperzeption der Grund der Aufgliederung und der wechselseitigen Verknüpfung aller Vorstellungen, weil sie auch das Prinzip einer jeden von ihnen als besonderer Begriff ist.

Sämtliche Vorstellungen gehören dem transzendentalen Selbstbewusstsein an (KrV A 113), das ihre Einheit und ihre Gesetzmäßigkeit begründet. Die Einheit des Subjekts ist auch die Einheit der Vorstellungen (KrV A 108). Was bedeutet, dass die „logische[] Form" dieser Einheit von der transzendentalen Apperzeption abhängt, die alsdann das Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ist (KrV A 117 Anm.; 127). Die transzendentale Apperzeption ist somit der Grund der wechselseitigen Verknüpfung der Erscheinungen, der Ort, an dem ihre Beziehungen hergestellt werden, das Prinzip, von dem her ihre Verbindungen geknüpft werden, ja das Vermögen selbst, das in letzter Instanz diese Beziehungen knüpft (KrV A 116). Wir werden später sehen, wie das eigentliche Vermögen zur Durchführung der Verknüpfung zu verstehen ist, und auch, was man unter der Apperzeption als Ort oder vielmehr als Horizont des Sinns der (objektiven) Welt versteht. Als erstes werden wir die Apperzeption in ihrer Verfassung als Quelle und als *Exemplar* von Begriffen in den Blick nehmen.

In einem wichtigen Fragment aus den 70er Jahren schreibt Kant, dass der Geist ein Urbild der drei Momente der Apperzeption, nämlich der künftigen subjektiven Synthesen, ist. Nun beschränkt sich diese urbildliche Rolle der Apperzeption nicht auf die Sphäre des Bewusstseins, sondern ist gleichermaßen auch auf das Universum der Erkenntnis anzuwenden. Denn auf einem der *Losen Blätter* aus dem Duisburg'schen Nachlass ist zu lesen: „... Ich bin das original aller obiecte" (AA XVII 646). Dieser Exemplarismus mit platonisierendem Anklang lässt sich leicht auf die empirische Ebene übersetzen. „[D]as Ich" – liest man in einer *Reflexion* – „ist das *substratum* aller empirischen Urtheile" (AA XVIII 186), und in einer Vorlesung teilt Kant seinen Studenten mit, dass „[d]er bloße Begriff vom Ich [...], so fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt, [...] das Fundament von vielen anderen Begriffen" ist (AA XXVIII 225). Und die *Kritik* selbst erklärt – und siedelt sich dieses Mal auf der im Eigentlichen transzendentalen Ebene an –, dass die Erscheinungen als mögliche Erfahrungen a priori im Verstande liegen (KrV A 127), das heißt, dass sie sich sozusagen *virtuell* darin befinden. Zwar besteht kein Anlass, hierbei an einen Rückfall in die dogmatische Spekulation über einen transzendenten *Nous* zu denken. Die Apperzeption kann keinem absoluten Wesen oder keiner ursprünglichen Prägematrize angeglichen werden, deren gleichsam figürliche Brechungen die verschiedenartigen Begriffe wären. Das Selbstbewusstsein ist eine Synthesis a priori, und ihre Begriffe sind ebenfalls nach einem synthetischen Modell zu verstehen. Die Apperzeption ist die formale Funktion im Allgemeinen, und die Kategorien sind ebenfalls als formale Funktionen anzusehen. Das Ich ist das Original aller Objekte, und die Begriffe befinden sich virtuell im Selbstbewusstsein, weil es sich hierbei um die Beziehung zwischen dem allgemeinen Grundsatz jeder Verknüpfung und den unterschiedlichen besonderen Verknüpfungen handelt. Zweifellos finden sich alle Wahr-

nehmungen, alle Vorstellungen in einem reinen Bewusstsein, aber sie befinden sich darin als durch es in ihren wechselseitigen Verknüpfungen bestimmt (AA XVIII 393). Alle meine Vorstellungen sind in einer Apperzeption, aber sie sind darin als „synthetisch verbunden durch den allgemeinen Ausdruck: *Ich denke* ...“ (KrV B 138). Kurz gesagt, die Apperzeption versammelt die Vorstellungen, indem sie ihren Zusammenhang nach Regeln stiftet (KrV A 108).

Die transzendentale Apperzeption ist also der Horizont und das Prinzip der Einheit und des Zusammenhangs aller Begriffe. Wenn dem so ist, dann muss man sich auch um die Art und Weise kümmern, wie sie sich auf besondere Begriffe bezieht. „Ich bin das original aller obiecte“ bedeutet, dass die transzendentale Apperzeption als synthetische Einheit des Subjekts, des Subjekts als Synthesis, sich in objektiven Synthesen reflektiert. Anders gesagt: Das Subjekt als Synthesis a priori hat sich gegenüber das Objekt überhaupt oder die Objekte. In Wirklichkeit ist die Unterscheidung zwischen Singular und Plural nicht weiter wichtig, denn jedes mögliche Objekt der Apperzeption ist ein besonderes Objekt, jedes besondere Objekt „enthält“ oder vielmehr „ist“ ein transzendentales Objekt. Wenn nun aber das Objekt, das die Einheit des Bewusstseins stiftet, sozusagen ein Gegenstück zur Apperzeption als allgemeiner Synthesis oder des „ganzen [...] Selbstbewußtsein[s]“ (KrV A 113) ist, dann ‚äußert sich‘ die der Apperzeption eigene synthetische Funktion in Kategorien, die den unterschiedlichen apriorischen Funktionen des Geistes entsprechen. Anders gesagt: Die Kategorien sind unterschiedliche objektive Arten, der Einheit der Apperzeption gemäß zu sein (AA XX 271). Nunmehr lässt sich die ganze Problematik besser verdeutlichen. Wenn die transzendentale Apperzeption die Einheit und die Ordnung des Zusammenhangs der Begriffe bestimmt und gleichermaßen die Begriffe als besondere bestimmt, könnte man dann nicht mit dem alternden Kant feststellen, es müsse „ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen ...“ (AA VIII 221 f.)? Kurz gesagt, es genügt nicht zu behaupten, dass das Subjekt die Kategorien bestimmt, sondern man sollte auch zeigen können, wie und kraft welchen Vermögens es sie in ihrer Besonderheit bestimmt. In eben diesem Moment verlässt man das Terrain der transzendentalen Deduktion, nämlich die Problematik der allgemeinen apriorischen Übereinstimmung der Kategorien mit dem Bewusstsein, mit dem Subjekt, zu Gunsten der Frage nach ihrer Bestimmung als besonderer formaler Begriffe – ein Thema, das tatsächlich erst im Horizont des *Opus postumum* auftauchen wird.

3.2 Der Verstand

In der zweiten Fassung der *Transzendentalen Deduktion* ist eine wichtige Verschiebung in der Betonung zu bemerken: Von nun an besteht Kant gleichermaßen auf dem objektiven Aspekt der transzendentalen Apperzeption, den er mit der synthetischen Einheit der Erscheinungen oder genauer mit den Kategorien identifiziert.[1] Die Welt der Erscheinungen, der Vorstellungen, kurz, das System der Kategorien, ist sozusagen die objektive Seite der Ursynthesis. Und diese Objektivierung selbst kann ihrerseits in einer objektiven oder subjektiven Bedeutung gesehen werden. In ihrer subjektiven Bedeutung ist die Apperzeption als synthetische Einheit der Erscheinungen der Verstand. In ihrer objektiven Bedeutung ist sie die Natur. Der Verstand, den Kant mitunter ausdrücklich mit der Apperzeption identifiziert (KrV B 133 Anm.) – doch was wird nicht zu dem einen oder anderen Zeitpunkt mit ihr identifiziert –, ist ein gewiss begrenztes, aber vollkommen genügendes und an sich selbst vollständiges Vermögen: „das Vermögen der Vorstellung des Allgemeinen als solchen" (AA XXIV 703). Oder – auf eine mehr technische Weise gesagt – er ist der formale Grund der Erfahrungen (KrV A 119), das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen durch die Kategorien (KrV A 127).

Der Verstand, der nicht ein bloßes Vermögen zur analytischen Zusammensetzung und Zergliederung von Begriffen ist, veranschaulicht auf beredte Weise das spontane Vermögen unseres Gemüts. Im Gegensatz zum Automatismus einer reproduktiven Einbildungskraft, zum einfachen Mechanismus der Assoziation der Bilder bringt der Verstand seine Begriffe selbst hervor (AA VII 197). Deshalb wird er als das Vermögen der Spontaneität unseres Erkenntnisvermögens bezeichnet (KrV B 75). Und auch wenn der Verstand seine Begriffe erzeugt, sind letztere nicht als seine eigenen immanenten Momente und als rein formale Konstruktionen zu verstehen. Der Verstand trifft auf die empirische Welt und versammelt das Mannigfaltige unter allgemeinen Regeln (AA XVIII 46). Oder, wie es das *Opus postumum* sagt: Der Verstand „afficirt" den Sinn überhaupt und stellt das „Sinnenobject" als Erscheinung dar (AA XXII 69). Und er ist fähig, all dies zu vollbringen, weil es ihm als synthetischem Vermögen möglich ist und ihm frei steht, über sich selbst hinaus- und auf sein Anderes zuzugehen. Der Verstand ist das Vermögen schlechthin, die Verschiedenen als ungleichartige Glieder zu vereinigen. Er wird folglich als „das Vermögen, *a priori* zu verbinden" (KrV B 135) oder einfacher als „das verknüpfende Vermögen" (KrV B 164) definiert werden.

1 Siehe zum Beispiel AA XII 222; KrV B 148 ff. usw.

Die wesentliche *Conditio* des Verstandes besteht also im Vollzug von Synthesen, doch als die Ursynthesis, die Apperzeption, hat er auch einen exemplarischen oder vielmehr matriziellen Aspekt. Die Spontaneität des Verstandes bedeutet nicht nur, dass er selbst seine Begriffe hervorbringt, sondern außerdem, dass er sie aus sich selbst hervorbringt (KrV B 355). Nun bedeutet aber dieses „aus sich selbst" gerade nicht, dass der Verstand in seinem Innern einen bereits ganz und gar fertigen Begriff – eine eingeborene Idee – enthält, um ihn im weiteren Verlauf auf das empirisch Gegebene anzuwenden. Kant schreibt in einer logischen *Reflexion*, dass der Verstand die formale Ursache seiner Begriffe sei, die gar noch ihren Inhalt aus ihm schöpfen (AA XVI 538). Auf den ersten Blick kann man hierin einen Widerspruch oder zumindest eine Verwirrung sehen. Wenn die Begriffe gar noch ihren Inhalt aus dem Verstand schöpfen, wie könnte dieser dann ihre formale Ursache sein? Doch die Verwirrung ist nur scheinbar, selbst wenn man sie vor der systematischen Untersuchung der Kategorie nicht vollständig wird zerstreuen können.

Wenn der Verstand die formale Ursache seiner Begriffe ist, dann ist er das in einem erneuerten, transzendentalen Sinne der formalen Kausalität. Zwar ist schon bei Aristoteles die Form keine sichtbare Gestalt, sondern das spezifische Gesetz, die intellektuelle Formel, die auf eine Weise das Gegebene, die Materie vereinigt. Nun ist aber in der *Kritik* die Form in einem noch stärker von der Gestalt entfernten Sinne zu deuten. Der Verstand ist in dem Maße die formale Ursache der Begriffe, wie er selbst eine sehr besondere Form, eine synthetische Form oder vielmehr eine Synthesis ist, die a priori das Gegebene vereinigt. Wenn der Verstand formale Ursache der Begriffe ist, so ist er das, weil letztere gleichermaßen Formen, genauer, besondere Synthesen sind, die sozusagen an der grundlegenden, allgemeinen Synthesis teilhaben, die der Verstand selbst vollzieht und selbst ist, und deren besondere Ausdrücke die unterschiedlichen besonderen Synthesen, die mannigfaltigen besonderen Begriffe sind. Wenn zweitens diese Begriffe sogar ihren Inhalt aus dem Verstand schöpfen, so tun sie dies, weil der Inhalt eines Begriffs – wie der des gesamten Verstandes – eine sehr besondere Realität ist. Wir werden später sehen, dass die reinen Begriffe, die Kategorien sich auf Inhalte in einem formalen und nicht materialen Sinne beziehen. Man kann einem reinen Begriff, einem *formalen* Begriff einen Inhalt nur zusprechen, um die besondere Art und Weise zu bezeichnen, wie dieser das sinnliche Mannigfaltige bestimmt, wie dieser eine besondere Art der apriorischen Bestimmung der Einheit des empirischen Mannigfaltigen bildet. Als apriorische Form der Vereinigung des Mannigfaltigen leiten sich die reinen Begriffe aus dem Verstand als ihrer formalen Ursache her. Damit ist letztlich gesagt, dass man in eben dem Maße wieder auf die Problematik der transzendentalen Deduktion stößt, wie man aus dem „bloßen

Begriffe eines Erkentnisvermögens“ die Objekte der Erkenntnis a priori herleiten zu können glaubt (AA X 340).

Der Verstand ist die subjektive Seite der transzendentalen Apperzeption in ihrer objektiven Bedeutung. Selbstverständlich besteht kein Anlass, an irgendeine subjektive, dem Ich des inneren Sinnes zugehörige Realität zu denken, sondern es geht um ein universelles und apriorisches subjektives Prinzip. Und diesem universellen und apriorischen subjektiven Prinzip gegenüber befindet sich auf gleicher Höhe in Universalität und Apriorität *die Natur*. Kant hört nicht auf zu wiederholen, dass „die Natur sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richte[t]“ (KrV A 114), und dass die Ordnung und die Regelmäßigkeit all der Erscheinungen, die wir Natur nennen, nur unserem Gemüt entstammen (KrV A 125 f.). Diese Formulierungen machen einen sehr starken Eindruck und prallen frontal mit dem allgemeinen Menschenverstand in seiner Hingabe und in seinem naiven Glauben an „die Objektivität“ der empirischen Welt zusammen. In Wirklichkeit beziehen sich, wie man sehr wohl weiß, die idealistischen Aussagen der *Kritik* nur auf die formale Struktur, auf den Zusammenhang und auf die Ordnung der Gesetze a priori. Diese Erscheinungen – liest man in der *Analytik* – müssen sich nach der Einheit der Apperzeption richten, und „die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen“ (KrV B 263) drückt nur ein Verhältnis zur „Einheit der Apperception“ aus (KrV A 127 f.).

Kant besteht darauf, dass der Verstand die formale Struktur der Natur, der Grund ihrer Ordnung und der Schlüssel zu ihrer Wirklichkeit ist. In der Tat ist für die *Kritik* die Natur nur ‚die Ordnung‘ oder genauer „die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen“ (AA IV 318). Zwar funktioniert für das gemeine Volk und für das empirische Denken der Verstand innerhalb des Menschen, während die Natur ihm als der Gegenstand schlechthin des äußeren Sinnes erscheint (AA IX 156). Und während man den Verstand als ein Reservoir von Gedanken vorstellt, ist die Natur gleichsam „de[r] Inbegriff gegebener Gegenstände“ (KrV B 873). Gleichwohl hat der Gegenstand, der nur das Synonym eines materiellen Dings sein kann, einen eigentlich transzendentalen Sinn, und er stellt die eigentliche Äußerung der Apperzeption in ihrer objektiven Bedeutung dar.

3.3 Begriff und Objekt

Die transzendentale Apperzeption ist die Ursynthesis. Sie konstituiert das reine Selbstbewusstsein, aber sie begründet gleichermaßen die Einheit der Erscheinungen, den Zusammenhang der Vorstellungen, kurz, die Welt der Erkenntnis. Diese Welt, die das Subjekt sich gegenüber errichtet und die als Natur zum Verstand im Verhältnis steht, ist das Universum des Objekts oder der Objekte oder

auch das der Objektivität. Die Einheit und die Ordnung der Erscheinungen ist die objektive Welt, deren Momente offenkundig Objekte sind. Das Subjekt bestimmt kraft der ursprünglichen Einheit des transzendentalen Selbstbewusstseins die Einheit des Objekts. Die objektive Welt scheint eine Projektion der subjektiven Welt zu sein, und selbst wenn die die Welt der Objekte konstituierenden objektiven Synthesen keine wahrhaften Reproduktionen der subjektiven Ursynthesis sind, sind sie doch auf eine gewisse Weise Ausdrücke davon. Doch die Reflexion über die Objektivität erschöpft sich nicht darin, die Analogie zwischen der subjektiven synthetischen Einheit und der objektiven synthetischen Einheit in Erinnerung zu rufen. Die Objektivität bedeutet als erstes – und das ist der traditionelle Sinn des Wortes – ein Etwas „dawider" dem Subjekt (KrV A 104) oder ihm „parallel" (AA XVII 648). Sie bedeutet auch – und das ist augenscheinlich die Hauptlehre aus der *Transzendentalen Deduktion* – eine Projektion der Einheit des reinen Bewusstseins ins Erkennen. Aber es bleibt noch eine dritte Bedeutung des Begriffs, eine besondere Version der „Projektion", nämlich eine innerliche Projektion. Das heißt, wenn die Apperzeption das Objekt in der Welt bildet und stiftet, so stiftet sie es auch in sich selbst. „Ich bin das original aller obiecte" (AA XVII 646),[2] und das erste Abbild dieses Originals, das erste Ektypon dieses Archetypon ist das Ich selbst, und zwar das Ich als Objekt des inneren Sinnes. Der nachkantische Idealismus wird diese Intuition systematisieren, um aus diesem Urobjekt, dem selbst objektivierten Ich, all die Objekte zu deduzieren, wohingegen Kant selbst noch nicht die Zeit – und wohl auch nicht den Anreiz – hatte, diese Deduktion vorzunehmen … Er wird die Reflexion über das Ich als Objekt, die sozusagen im Zustand eines Vorentwurfs oder einer ersten Ahnung verbleibt, und die Theorie des Objekts als Begriff, die sich im großen Gebäude der theoretischen Philosophie entfalten wird, nebeneinanderstehend beibehalten.

Die innere Projektion ist diese Verdoppelung, die das Wirken schlechthin der transzendentalen Apperzeption ist. Dank ihrer unterscheide ich mich selbst als denkendes Subjekt von mir selbst als gedachtem Objekt (KrV B 155). Oder wie die *Kritik* lehrt: Dem bestimmenden Selbst gegenüber befindet sich das bestimmbare Selbst, welches nur das Mannigfaltige meiner inneren Anschauung ist, gedacht in Entsprechung mit der Einheit der Apperzeption, kurz, das Ich als Objekt (vgl. KrV B 157 f.) Und Kant unterscheidet sorgsam das Ich als Objekt, als „transscendentales Object" (AA XXIII 38) bezeichnet, von den anderen Objekten, ohne jedoch ihre wechselseitige Beziehung zu definieren (AA XVIII 312). Später, im *Opus postumum*, wird er dann Formulierungen über das sich zum Objekt machende Subjekt in Hülle und Fülle produzieren (AA XXII 88; XXI 67 etc.), er wird sogar die

2 Siehe oben, S. 89.

Apperzeption als die Operation definieren, an deren Ende sich das Subjekt zum Objekt macht,[3] aber in der kritischen Epoche liegt sein Interesse noch anderswo. Er unterliegt nicht der Versuchung zu einer Vertiefung des Idealismus zu einer Philosophie des Ichs; er möchte vielmehr durch seine Lehre vom Objekt die Apriorität der Erkenntnis erklären.

Zwischen dem Ding an sich und dem Gewühle an Wahrnehmungen, über das sich der skeptische Empirismus auslässt, nimmt Kant den Mittelweg des Objekts ein. Als das Gegenüber des transzendentalen Subjekts ist das transzendentale Objekt gesetzt, das ungeachtet des großen Durcheinanders in der buchstäblichen Ausformulierung wesentlicher Textstellen der *Kritik* nicht das Ding an sich, das Noumenon, ist. Das Subjekt hat sich gegenüber eine objektive Ordnung, die es als ein Universum von Objekten stiftet. In Wirklichkeit jedoch findet man innerhalb dieser unendlichen Mannigfaltigkeit von unterschiedlichen empirischen Objekten dasselbe „Object überhaupt" bzw. denselben „Gegenstand überhaupt", das „transscendentale Object" bzw. den „transscendentalen Gegenstand" wieder. Und an einer wesentlichen Textstelle bekennt Kant Farbe und spricht expressis verbis von „Einem Object" (KrV A 129). So wie es, wie man sehen wird, nur ein einziges Urteil, eine einzige Erfahrung, einen einzigen Raum und eine einzige Zeit gibt, so gibt es nur ein einziges Objekt, eine Art Archetypon oder Paradigma der objektiven Ordnung im Ganzen. Dieses Objekt ist überall und nirgends. Es ist niemals als solches bestimmt und auch nicht hergeleitet. Es existiert nicht an sich selbst, sondern bloß innerhalb besonderer Entitäten, die es zu „Objekten" macht.

Kant spricht vom transzendentalen Objekt als von „ein[em] Etwas überhaupt" (AA XVIII 283) oder von „de[m] gänzlich unbestimmte[n] Gedanke[n] von Etwas überhaupt" (KrV A 253). An anderer Stelle erklärt er, dass von diesem Objekt *überhaupt* der „Begriff [...] gar keine bestimmte Anschauung enthalten (kann)" (KrV A 109). Der Philosoph besteht auf dem gänzlich unbestimmten Charakter des „Objekts" und geht so weit zu behaupten, dass man nur einen „negativen Begriff" davon erlangen könne (AA XXIII 38), und dies aus dem guten Grund, dass im Unterschied zu jeder konkreten Vorstellung dieser „Gegenstand" für uns „nichts" sei (KrV A 105).

Es handelt sich hierbei um einen gänzlich unbestimmten Begriff, der sich auf ein Nicht-Wissen bezieht und der für uns nichts ist. Und doch zögert Kant nicht, da, wo ein Anlass dazu besteht, davon in Superlativen zu sprechen. In einer Vorlesung aus den 1790er Jahren sagt er vom Gegenstand, er sei „der höchste Begriff in der Ontologie" (AA XXVIII 622), und in einer Randbemerkung zu seinem persönlichen Exemplar der *Kritik* – dem im Zweiten Weltkrieg verlorengegange-

3 Siehe oben, S. 77.

nen *Handexemplar* – erklärt er, dass „der oberste Begriff der vom Gegenstande überhaupt (ist)" (AA XXIII 38). Zwar schwankt man in der Tat in der dogmatischen Theologie und in der mystischen Theologie zwischen der via negativa und der via eminentiae, dem Weg des Überstiegs; doch wie kommt der nüchterne Kritizismus dazu, das, was „nichts" ist, als „obersten" oder „höchsten Begriff" aufzustellen?

Man wird die Antwort in zwei Etappen skizzieren können. Die Unbestimmtheit des transzendentalen Objekts ist nicht in einem privativen Sinne zu verstehen, sondern vielmehr in dem einer unbegrenzten Gültigkeit. Eine *Reflexion* äußert sich recht sibyllinisch: „... in dem allgemeingültigen Punkte besteht eben der Gegenstand" (AA XVII 648). Der Gegenstand ist ein Punkt, das heißt eine Realität ohne jede Dichte und ohne jede Ausdehnung, ohne eigene Materie und ohne eigene Qualifikation, der aber gerade deshalb, weil er an und durch sich selbst nichts ist, für die anderen universell gültig sein kann. Und diese positive und universell gültige Unbestimmtheit erhält in der *Kritik* ihre perfekte Definition: „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei =*X* ist) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objective Realität, verschaffen kann." (KrV A 109)

Das transzendentale Objekt ist die Realität schlechthin in der Ordnung der Erkenntnis, in der Welt der Erscheinungen, aber es ist nur eine formale Realität. Es ist nur eine Funktion der Vereinigung sämtlicher objektiver Synthesen. Das transzendentale Objekt, das die Objekte als „verschieden[]" vom Subjekt (KrV B 158) begründet, übt seine Berufung zur Objektivierung als Vereinigung aus: Vereinigung des sinnlichen Mannigfaltigen und auch und vor allem Vereinigung der Prädikate und der Begriffe. Folglich ist es Synthesis des empirischen Mannigfaltigen ebenso wie Synthesis von Momenten a priori. Und diese zweite Synthesis begründet die erste. Zuallererst – und das ist eine Ansicht des gemeinen Menschenverstandes – ist das Objekt die Vereinigung „zerstreuter [...] Wahrnehmungen" (AA VII 128). In der technischeren Sprache der *Kritik* wiederholt: „durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird" (KrV B 139). Diese Definition der *Kritik* erfährt nun eine genauere Formulierung in einer *Reflexion:* „Das Manigfaltige, so fern es als nothwendig zu einem Bewustseyn (oder auch zur Einheit des Bewustseyns überhaupt) gehorig vorgestellt wird, wird [als gehorig] durch den Begrif von einem obiect gedacht: das obiect ist immer ein Etwas überhaupt." (AA XVIII 389) Noch genauer: „die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen" (KrV A 105). Sobald man einmal verstanden hat, dass sich die Vereinigung des Mannigfaltigen als Synthesis a priori vollzieht, realisiert man, dass das Objekt genau die Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung, des empirischen Mannigfaltigen durch Regeln ist. „Object ist" – heißt es in einer

späten *Reflexion* – „das, in dessen Vorstellung verschiedene andere (als) synthetisch verbunden gedacht werden können." (AA XVIII 676) Nun sind aber diese „anderen" nicht irgendetwas, sondern reine, apriorische Funktionen. Immer noch den *Reflexionen zur Metaphysik* zufolge ist das Objekt „gültig" für jede Erscheinung (AA XVII 659) oder ist es auch die apriorische Beziehung einer Vorstellung auf ein allgemeines Gesetz (AA XVII 622). Das transzendentale Objekt ist weder die Hypostase des sinnlichen Mannigfaltigen noch sein purifiziertes und geläutertes Konzentrat, sondern die höhere Formel – oder vielmehr Synthesis –, der sämtliche Erscheinungen unterstehen (AA XVIII 283). Oder noch eindeutiger: Das Objekt ist der Grund der wechselseitigen Einheit der Erscheinungen. Nun kann es aber deren Grund nicht als Kern oder Substrat, sondern bloß als Synthesis sein. Dadurch wird der Weg für die Darstellung des Objekts als dem Begriff schlechthin eröffnet. Vielleicht ist auch deshalb das Objekt ‚der höhere Begriff', weil es in gewisser Weise diesen höheren Begriffen zugrunde liegt, welche die Kategorien sind.

3.4 Die Kategorien und die empirischen Begriffe

Das Objekt ist die erste besondere Instanz der Erkenntnis. Es reproduziert bzw. reflektiert in einer Entität die synthetische Einheit der Apperzeption als Einheit der Erscheinungen. Selbstverständlich ist diese Entität noch kein konkretes Ding, sondern vielmehr die Entität überhaupt, das transzendentale Objekt oder das Objekt überhaupt – das, was den eigentlich transzendentalen, apriorischen Kern der Erkenntnis der besonderen Dinge bildet. Das Objekt ist eine Synthesis, genauer, eine – oder die – besondere Instanz der objektiven Seite der Einheit der Apperzeption als Grund der Erkenntnis. Nun hat aber die Einheit der Apperzeption als Grund der Erkenntnis gleichermaßen eine subjektive Seite. Und diese unter dem Namen Verstand bekannte subjektive Seite hat ebenfalls eine besondere Instanz – oder besondere Instanzen. Diese besondere Instanz ist der Begriff. Genauer, der reine Begriff, die Kategorie, die allein die Kant'sche Sichtweise der Erkenntnis als Synthesis a priori adäquat ausdrückt.

Nach der gewöhnlichen Bedeutung der Kategorie in der Geschichte der Philosophie handelt es sich um Grundbegriffe, um sehr allgemeine Begriffe, die die Dinge und die Ereignisse der Welt aus unterschiedlichen Sichtweisen bestimmen. Und im Wesentlichen macht sich auch Kant diese Position zu eigen. „Categorie" – schreibt Kant in einer seiner *Reflexionen* – ist das, was „den Begrif von einem obiecte überhaupt moglich macht", die Vorstellung von einem Objekt „als bestimt" (AA XVIII 390 f.). Durch sie wird „das Denken eines Objects überhaupt nach verschiedenen *modis* ausgedrückt" (KrV B 304). Wenn nun aber diese Definition

stets gültig bleibt, kommt es darauf an, sie zu interpretieren und sie zu vervollständigen.

Kant begnügt sich nicht damit, die Kategorien als ebenso viele Arten zu erläutern, a priori das Objekt zu bestimmen, das heißt als ebenso viele besondere Arten, die Objekte zu erkennen, sondern gibt auch Definitionen an, denen zufolge die Kategorien die Objekte als solche möglich machen oder begründen. Die Kategorien drücken die Beziehung des Bewusstseins auf ein Objekt überhaupt aus (AA XI 314); sie sind Vorstellungen, durch welche allein man ein Objekt erkennen kann (KrV B 126), bzw. sie sind die alleinigen Begriffe, die ein Objekt möglich machen, ja die den Begriff eines Objekts überhaupt konstituieren (KrV B 158). Und Kant geht noch weiter. Wenn die Kategorien die Objekte überhaupt denken, so tun sie dies, weil sie quasi nur ein anderes Wort für *Objekt*, ein „Gegenstand[] überhaupt" bzw. „Object überhaupt", sind (KrV A 253; AA V 136). Und zu guter Letzt werden in einer Textstelle aus den *Paralogismen* „Objecte[]" und „Kategorien" ganz einfach gleichgesetzt (KrV B 407).

Nun muss aber gerade die Tatsache, dass Kant von Objekt*en* und von Kategorie*n* und nicht von Objekt und von Kategorie spricht, nachdenklich stimmen. Die verschiedenen Schriften aus der kritischen Periode formulieren Definitionen vom Objekt; andererseits gibt es keine ausdrückliche, *Die* Kategorie betreffende Äußerung. Kant spricht niemals ausdrücklich von einer *einzigen* Kategorie. Zwar ist, nach einer Fußnote zur *Kritik*, die „Synthesis der Apperception [...] in der Kategorie enthalten" (KrV B 162 Anm.), und in der Polemik gegen Eberhard geht es um „das Intellectuelle [...] a priori [...], nämlich die Kategorie" (AA VIII 216 f.). Doch ein Ausdruck wie ‚die Kategorie überhaupt' ist nirgendwo im Kant'schen Werk nachgewiesen. Es geht immer um Kategorien im Plural, und selbst wenn von der „reine[n] Kategorie" (KrV B 487) die Rede ist, gestattet es der Kontext niemals, den Ausdruck im Sinne einer Verallgemeinerung oder einer Formalisierung zu lesen. „*Ich denke*, ist also der alleinige Text der rationalen [= transzendentalen] Psychologie", aber die Elemente, die Sätze, die diesen Text zusammenfügen, sind die „transscendentale[n] Begriffe", nämlich die Kategorien (KrV B 401).

Die Kategorien als Begriffe der Dinge überhaupt repräsentieren die objektive Einheit des Bewusstseins, während die reine Apperzeption „der Grund der Möglichkeit der Kategorien" ist (KrV A 401). Und denken wir nur an die Textstelle zurück, an der Kant erklärt, dass „[d]ie Apperzeption [...] unter dem Namen der Kategorien [...] auf Objecte überhaupt geht" (KrV B 154)! Die Durchgängigkeit des Plurals und die Unmöglichkeit, einen systematischen Parallelismus zwischen Objekt und Kategorie, das heißt dem (reinen) Begriff, herzustellen, zeugen von der großen Ehrlichkeit des Denkers, der trotz seiner Neigung zu begrifflichen Architektoniken die transzendentale Reflexion nicht zu Gunsten einer transzendenten Spekulation aufgeben will. Während sich die verschiedenen Kategorien nicht auf

eine einzige Kategorie zurückführen lassen, können die Objekte unter das eine Objekt subsumiert werden, weil die Synthesis a priori, welche die eigentliche Seele all dieser Grundbestimmungen ist, nichts mit einem selbst verallgemeinerten und purifizierten Bild zu tun hat, denn sie ist bloß eine Funktion, und weil unsere spezifischen apriorischen Bedingungen unterworfene Intelligenz die unterschiedlichen Funktionen des Denkens in ihrem Inhalt nicht herleiten kann. Man kann von Objekt, von Objekt überhaupt sprechen, denn die transzendentale Apperzeption als Grund der Erkenntnis gliedert sich den Bedingungen der Äußerlichkeit gemäß in autonome und sozusagen vollständige Instanzen auf. Schließlich sind die Erscheinungen Dinge in der Welt, und auch wenn auf einer empirischen Ebene, der Ebene der Empfindung und der Wahrnehmung, diese Dinge verschieden sein können, sind sie auf der eigentlich apriorischen Ebene quasi analytische Projektionen der Einheit der Gesetze, die die Erscheinungen regieren. Anders verhält es sich mit den subjektiven Synthesen, die im Gemüt, in der Innerlichkeit stattfinden, innerhalb derer sie sich nicht differenzieren können, indem sie sich in numerisch verschiedene Entitäten vervielfältigen, sondern allein, indem sie sich innerhalb desselben Ganzen aufeinander beziehen.

Man sieht also, dass Kant das Objekt überhaupt durchaus als eine besondere, aber vollständige Instanz der Einheit der Gesetze der Erscheinungswelt darstellen will, dass er sich aber außerstande fühlt, diese Totalisierung für die objektive Brechung der synthetischen Akte zu wiederholen. Es ist eine Vielheit mannigfaltiger Begriffe, unterschiedlicher transzendentaler Begriffe, die den „alleinige[n] Text“ des „Ich denke“ „auswickeln“ (KrV B 401). Und Kant achtet sorgsam darauf, von ‚transzendentalen Begriffen‘ und nicht von ‚Begriffen‘ schlechthin zu sprechen. Die transzendentalen Begriffe sind Kategorien, und es sind Kategorien, die man mit dem Objekt in Beziehung setzen muss; in ihnen findet man ein Gegenstück oder ein Korrelat zur Apperzeption.

Die Kategorien sind „Elementarbegriffe[] des Verstandes“ (KrV B XXII Anm.), seine wahren „Stammbegriffe“ (KrV B 107), seine eigentlichen „Momente“ (AA IV 302). Dies sind „die ursprüngliche[n] und primitive[n] Begriffe“ (KrV B 108), die wirklichen ursprünglichen Gesetze („*Lex originaria*“) des Denkens (AA XXIII 25). Und diese Grund- und Urverfassung der Kategorien rührt nicht nur von ihrer Allgemeinheit und ihrer Einfachheit her. Zwar gelten die Kant’schen Kategorien – analog zu denen des Aristoteles – für alle (erscheinenden) Seienden, aber noch nicht einmal ihre unbegrenzte Extension würde ausreichen, um sie von den anderen Begriffen zu unterscheiden und ihnen Priorität gegenüber letzteren zu gewähren. Den Kategorien, den reinen Begriffen gegenüber stehen die empirischen Begriffe. Die reinen Begriffe entnehmen – bekanntlich – ihre Materie dem Verstand, während die empirischen Begriffe die ihre aus der Erfahrung erhalten. Und dieser Unterschied in der Herkunft begründet ihren Unterschied ihrer Natur nach.

Die empirischen Begriffe sind gleichsam Bilder oder Figuren, von und aus den Objekten ab- und herausgezogene Bilder und Figuren, und als solche bewahren sie notwendig etwas von dieser Materialität. Dagegen lassen sich die reinen Begriffe nicht als Bilder vorstellen. Sie können nicht mit Figuren verglichen werden: Sie sind bloß Formen und Funktionen. Die empirischen Begriffe sind von der Anschauung, das heißt dem Gegebenen, abgezogen (AA IV 301): Sie gehen aus unseren Sinnen durch die „Vergleichung" der Gegenstände der Welt hervor, und bloß der Verstand gewährt ihnen ihre Allgemeinheit (AA IX 92). Diesen empirischen Begriffen entgegengesetzt befinden sich die reinen oder „rationalen" Begriffe, die nicht empfundenen und wahrgenommenen Objekten, sondern Beziehungen entstammen, die der Verstand zwischen diesen Objekten herstellt. Diese „rationale[n] Grundbegriffe" sind „Begriffe der Form", wohingegen die empirischen Begriffe „*principia* der materie" sind (AA XVII 378). Dieser Vergleich zwischen empirischen Begriffen und reinen Begriffen ist sehr lehrreich und macht es möglich, die Tragweite der Kant'schen Reflexion in Sachen Logik besser zu erfassen. Seit Platon hat man stets zwischen den Ideen als Formen der besonderen, konkreten Objekte auf der einen Seite und den höheren Ideen wie der Idee der Gerechtigkeit, der Idee der Schönheit und der Idee der ‚Gemeinbegriffe' auf der anderen Seite unterschieden. Demnach stellt die abendländische Philosophie – für Whitehead bloß eine Reihe von Fußnoten zu Platon – Ideen erster Stufe und Ideen zweiter Stufe auf: Ideen, die sich auf eine Klasse partikulärer Seiender beziehen, und Ideen, die universell sind und keine empirischen Entitäten mehr betreffen. Kant ist Erbe der Klassifizierung nach den beiden Arten, aber er glaubt nicht, dass ihr jeweiliger Unterschied einfach nur von ihrem Grad an Unmittelbarkeit oder aber von ihrer Extension abhängt. Gewiss schließt er in seine Kategorientafel Begriffe wie die der Gleichheit oder der Limitation ein, das heißt allgemeine, nicht-figurative Begriffe von universeller Reichweite, aber seine späteren Entwicklungen zeigen, dass Kategorien im eigentlich kantischen Sinne nur Begriffe sind, die „reale" Verhältnisse ausdrücken, das heißt aktive und synthetische Verhältnisse zwischen den Dingen oder, genauer, zwischen den empirischen Begriffen der Dinge, nämlich die Substantialität, die Kausalität und – in einem gewissen Maße – die Gemeinschaft (AA XXIX 769).[4]

4 Für die spezifischen Kriterien der kantischen Kategorie, nämlich ein Verhältnis zur transzendentalen Zeitbestimmung, siehe unten, S. 143.

3.5 Form und Funktion

In der eben zitierten *Reflexion* sind Kategorien und empirische Begriffe jeweils „Begriffe der Form" und „*principia* der materie" genannt worden. Die Kategorien sind Begriffe der Form: Sie sind nicht als aus einer Materie herausgezogene Begriffe, als von einer homogenen Mannigfaltigkeit von Dingen, Figuren oder Teilen abgezogene gemeinsame Züge vorzustellen. Die Kategorien sind Vorstellungen, die sich nur auf die Form des Denkens überhaupt beziehen (KrV B 75). Sie sind gleichsam Gegenstücke zum transzendentalen *Ich denke*, das ebenfalls ohne Inhalt, ohne eigene Materie ist. Wie das transzendentale *Ich denke* sind auch die transzendentalen Begriffe inhaltsleer und liefern keine materiale Erkenntnis. Abgetrennt von der sinnlichen Erfahrung sind die Kategorien „bloß Titel zu Begriffen" (KrV B 724), bilden sie nur „die logische Form zu einem Begriff" (KrV A 95) und verschaffen kein materiales Wissen. Trotzdem bedeutet dieses Fehlen einer kognitiven (materialen) Bedeutung noch nicht, dass die Kategorien bloße formale Prinzipien im Sinne einer abstrakten Leere und einer abstrakten Logizität ohne Bezug zum Realen sind. Die Formalität der Kategorie bezeichnet keine abstrakte Bedingung, sondern muss in einem quasi buchstäblichen Sinne genommen werden. Es gibt ebenso viele Kategorien, als es „Arten" der synthetischen Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen gibt (AA XX 271). Wie es eben der Beschluss der *Transzendentalen Deduktion* in der Erstausgabe der *Kritik* sagt: „Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewußtsein gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenstandes als die intellectuelle Form derselben vorher und macht selbst eine formale Erkenntniß aller Gegenstände *a priori* überhaupt aus, so fern sie gedacht werden (Kategorien)." (KrV A 130) Die Kategorien, diese Titel zu Begriffen, geben uns die unterschiedlichen Arten vor, durch welche der Verstand die Welt a priori vereinigt. Kurz, sie sind die besonderen Formen, in die sich auf der Ebene des Erkennens die transzendentale Apperzeption als die objektive Einheit aller Erscheinungen, aller Objekte aufgliedert.

Die formale Bedingung aller reinen Begriffe, jener Begriffe zweiten Grades oder vielmehr jener Begriffe, die die Verhältnisse zwischen den unterschiedlichen empirischen Begriffen regieren, ist eine Funktion. Die Kategorien sind keine universellen, auf jedes Ding anwendbaren Grundbegriffe, sondern allgemeine Verhältnisse zwischen den unterschiedlichen materialen Begriffen. Eine Kategorie beschreibt nicht den Inhalt einer Klasse gegebener Objekte, sondern benennt die Verbindungen, die der Verstand zwischen den Objekten erkennt und vollzieht. Die Kategorien bezeichnen diese mannigfaltigen Verbindungen, sie entsprechen – schreibt Kant – einzig der „logische[n] Function [...], das Mannigfaltige unter ei-

nen Begriff zu bringen". Und gleich darauf ist zu lesen: „dieser Function, d. i. der Form des Begriffs" (KrV A 244 f.).

Die kritische Reflexion insgesamt versteht die Form als Funktion – eine Lehre, die eine Schlüsseldefinition der *Transzendentalen Deduktion* bestätigt und durchsetzt: Die Kategorien „sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird" (KrV B 128). Im Vergleich zu „Funktion" scheint das Verständnis von Kategorie, des formalen Begriffs, noch einen gewissen Anschein von Abstraktion, von Außer-Gegenständlichkeit zu bewahren, kurz gesagt, es scheint so, als bleibe die Reflexion, dem traditionellen Sinn der formalen Logik gemäß, stets in einem logischen Universum eingeschlossen. Doch man braucht nur einen kurzen Blick auf die Textstelle zu werfen, die den Grundbegriff „Funktion" in die *Kritik* einführt, damit dieser Eindruck ausgelöscht wird. Schon zu Beginn der *Transzendentalen Analytik* wird „Funktion" ein erstes Mal thematisiert. Die Anschauungen – liest man – beruhen auf den Affektionen und die Erkenntnisse auf den Funktionen, und die Funktion wird als „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" definiert. Demnach ist die Verfassung einer „Funktion" des Begriffs von der „Spontaneität des Denkens" her zu verstehen (KrV B 93). Die Realisierung der „aktiven" Beschaffenheit der Funktion untersagt definitiv die Angleichung der „reinen Begriffe" der *Kritik* an die „Kategorien" der vorausgehenden Philosophien. Die Kategorien, diese „spontanen Begriffe", sind keine bloßen Bilder, durch eine abstrakte Reflexion hervorgebrachte *ektypa*, sondern „die allgemeinen handlungen der Vernunft" (AA XVII 492), die man richtiger als abziehend denn als abgezogen bezeichnet („rectius diceretur *abstrahens* quam *abstractus*") (AA II 394).[5] Und wie es in einer bündigen Definition aus einer *Reflexion* heißt: „*Conceptus est cogitatio*" (AA XVI 539)!

Der aktive Charakter dieser Funktionen des Denkens, welche die reinen Begriffe sind, macht aus, dass die Kategorien niemals *eide* sind, höhere Bilder, sondern stets Verhältnisse zwischen anderen Begriffen. Den spezifischen Charakter dieses Verhältnisses muss man sich nun ansehen. Die Kategorien sind gemeine Begriffe für mehrere Vorstellungen im Sinne dieser gemeinsamen Züge, die der Verstand von einer Vielheit von Objekten abzieht. Sie sind „reflectirte Vorstellung[en]" (AA XVI 536), doch läuft hier „reflectirt" nicht darauf hinaus, den materialen Inhalt einer gewissen Anzahl ähnlicher Objekte abzuziehen, zu versammeln und zu verallgemeinern. Die Kategorien drücken „keine Materie" aus,

5 Es handelt sich nicht um „abstrakte, abgesonderte Begriffe. Herr Professor Kant nennt sie in seiner Disputation absondernde abstrahirende Begriffe" (AA XXIV 453).

sondern „lauter Verhältnisse" (AA XVI 571). Sie tun nichts anderes als „die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung *a priori* aus[zu]drücken" (KrV B 269). Sie sind aktive Funktionen, die Verhältnisse herstellen, oder vielmehr: Sie sind, genau genommen, nur die Herstellung eines Verhältnisses. Eben deshalb nähert Kant sie entschlossen den Urteilen an.

Jeder logische Satz geht auf die Herstellung eines Verhältnisses zwischen Begriffen zurück, und das analytische Universum der formalen Logik enthält im Wesentlichen Bezüge von Vergleichung und Verdeutlichung, die nichts Neues aufkommen lassen und vor allem kein wirkliches Band zwischen den Begriffen herstellen. Die formale Logik, der Verstand in seinem analytischen Gebrauch, begnügt sich sozusagen damit, Begriffe in einem leeren Raum ohne irgendeine Verbindung zwischen ihnen erscheinen zu lassen. Zwar stellt sie Bezüge zwischen den Begriffen her, aber diese Bezüge sind rein äußerlich, drücken nur das vergleichende und beschreibende Handeln des erkennenden Subjekts und nicht irgendein den Begriffen selbst eigenes Band aus. Die Vernunft will durchaus Gegenstände erhellen, die in ein und demselben logischen Raum anzusiedeln sind; sie will durchaus ihre Gleichzeitigkeit oder ihren Unterschied erkennen und aufdecken, ohne deshalb einen Zusammenhang zwischen ihnen zu begründen. Sie will gleichermaßen, und das ist sogar ihre Hauptbeschäftigung, aus einer Vielheit von Gegenständen gemeinsame Prädikate herausziehen, aber diese Prädikate bezeichnen nur eine Gemeinschaft von Gleichartigen und nicht eine Verbindung zwischen Ungleichartigen. Die Kategorien indes brechen das Halseisen der Analytizität auf und stiften neue Verhältnisse zwischen den Begriffen. In einer *Reflexion* zur *Metaphysik* merkt Kant an, dass „*lediglich, blos, allein, nur*" nicht „Schranken" bezeichnen, sondern einen „*actus* der Einschränkung" ausdrücken, und fährt dann fort: „*an, durch, zu*" sind die „functionen der categorien" (AA XVIII 90). Ursprünglich schrieb Kant „*Verhaltnisse*", was er dann aber ausstrich, um es durch „functionen" zu ersetzen. Was so viel heißt wie: Diese Verhältnisse, welche die Kategorien sind, müssen im Sinne einer zu erfüllenden Bestimmung, einer logischen Aufgabe begriffen werden. Die Präpositionen „*an*, *durch*, *zu*" sind Wörter, die eine Richtung ausdrücken, aber nicht bloß eine einfache Richtung. Jedes von ihnen drückt eine sich zwischen zwei getrennten Elementen oder Gliedern herstellende, in eine Richtung gehende Beziehung aus. Die zwei Elemente oder Glieder werden durch eine aktive Verknüpfung und auf eine gewisse einseitige und unumkehrbare Weise miteinander verbunden. Und diese Unumkehrbarkeit ist nicht der unaufhörliche Fluss des Gleichartigen, sondern die bestimmende Bewegung, die die Ungleichartigen verbindet. Kurz gesagt, eine synthetische Bewegung. Wenn die Kategorien nur ein Name für die ursprüngliche und synthetische Einheit der Apperzeption sind, dann gehören auch sie der Synthesis a priori, der *objektiven* Synthesis a priori an.

Im Gegensatz zu den empirischen Begriffen, die aus einer einfachen Analyse des noetischen Gegebenen resultieren, sind die Kategorien synthetische Begriffe, logische Funktionen wie auch aktive Beziehungen. Kant definiert die Kategorie als „die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen [...] zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt" (AA VIII 244 f.) Die Kategorien sind die Regeln des Verstandes, die die Synthesis a priori der Anschauung in die Einheit der Erfahrung zurückführen. Sie enthalten jeweils eine „reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt" (KrV B 177). Sie sind „logische Funktionen", die „die synthetische Einheit der Apperception des [...] Mannigfaltigen *a priori* vorstellen" (AA XX 272). Oder allgemeiner gesagt: Durch eine Kategorie wird eine synthetische Einheit gedacht (KrV B 383). Als formale Begriffe und aktive Funktionen sind die Kategorien von synthetischer Natur a priori und als solche vollziehen sie eine Vereinigung. Diese Vereinigung ist die der Verschiedenen, und sie ist als die Subsumtion eines Verschiedenen unter das andere zu begreifen. Das eine der beiden Glieder wird sozusagen ergriffen und abgehoben, um mit dem anderen vereinigt zu werden, und diese Vereinigung ist die Subsumtion. Auf eine gewisse Weise sind die beiden Glieder ungleich, und ihre Beziehung, die Subsumtion, ist einseitig und unumkehrbar.

Die Subsumtion betrifft das Mannigfaltige, das empirische Gegebene, das Unbestimmte, das durch sie die Einheit, eine spezifische Einheit erhält. Und die Kategorie ist gerade das, was die synthetische Einheit des gegebenen Mannigfaltigen erklärt. Doch eben auf Grund der Tatsache, dass die Kategorie eine synthetische, das heißt relationale Realität ist, könnte sie nicht wie ein Siegel vorgestellt werden, das man dem Mannigfaltigen aufdrücken würde, um daraus ein besonderes Ding, einen Gegenstand zu bilden. Zweifellos bedeutet die kategoriale Beziehung die Auferlegung einer Einheit auf das Mannigfaltige, und tatsächlich definiert die *Transzendentale Deduktion* die Kategorie als das, wodurch „ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung [...] enthalten ist, [...] durch die Synthesis des Verstandes als zur *nothwendigen* Einheit des Selbstbewußtseins gehörig vorgestellt" wird (KrV B 144). Man hat daher den Eindruck, dass ein höherer Begriff – sei es als feste Gussform oder als dynamische Funktion – das Mannigfaltige erfasst, es versammelt, es gestaltet und es vereinigt und es sich dabei unterordnet. Nun wird freilich dieses allzu einfache und allzu schlichte Schema einer Form-Stoff-Beziehung der im Wesentlichen funktionalen Natur der Kategorie noch nicht gerecht. Die Kategorien sind – man kann es nicht genug wiederholen – keine materialen Begriffe, sondern relationale, funktionale Begriffe. Infolgedessen ist die Kategorie nicht die Ursache oder die Substanz, sondern die Kausalität oder die Substantialität. Was bedeutet, dass die Kategorie ebenso auch die *Wirkung* wie die Ursache und die *Akzidenz* wie die Substanz impliziert. Die Kategorie der Kausalität ist nicht die Ursache, sondern das Verhältnis von Ursache

und Wirkung, die Kategorie der Substantialität ist nicht die Substanz, sondern das Verhältnis von Substanz und Akzidenz. Das unter die Ursache subsumierte Mannigfaltige ist nicht die Materie der Ursache, sondern ihre Wirkung, und das unter die Substanz subsumierte Mannigfaltige ist nicht ihre Materie, sondern ihre Akzidenz. Auch wenn Wirkung und Akzidenz der Ursache und der Substanz entspringen, von denen sie – kraft der Subsumtion – ihr Sein selbst erhalten, bleiben Wirkung und Akzidenz dennoch echte Wirklichkeiten, abhängig *von*, aber nicht aufgelöst *in* dem dominanten Glied ihrer jeweiligen Relation. Die Kategorie der Kausalität ist Ursache *und* Wirkung, die der Substantialität ist Substanz *und* Akzidenz, nicht als die Summe der beiden Glieder, sondern als ihre aktive Verknüpfung; eine Verknüpfung, die sie sein lässt.

Die Kategorie ist wahrhaft Synthesis, nämlich aktive und Neues schaffende Verbindung zwischen zwei ungleichartigen Gliedern. Und diese Synthesis ist a priori: Sie entwickelt auf eine notwendige und intelligible Weise die besonderen Modalitäten der Verbindung, die Arten der Verknüpfung.

Die zwei Beispiele schlechthin der objektiven Synthesis a priori sind die Kausalität und die Substantialität. In beiden Fällen handelt es sich um eine Relation, die man nicht durch eine einfache Analyse erhält. Eine analytische Überlegung trägt der notwendigen Heraufkunft einer Sache aus einer anderen nicht Rechnung; keine Analyse wird den Nachweis erbringen, dass, weil eine Sache A gesetzt ist, eine andere Sache B notwendig daraus folgen muss (KrV B 122). Der Begriff der Ursache ist nicht in dem Begriff der Wirkung enthalten, und er ist real verschieden davon (KrV B 13). Das moderne Denken hat allzu oft in der Kausalfolge bloß den mechanischen Ablauf einer Abfolge gesehen, eine Art Strömen, das die Gewaltsamkeit und Sinnlosigkeit des herakliteischen Flusses aufweist. In Wirklichkeit jedoch zeigt die Kategorie der Kausalität – eben in dem Maße, wie sie der analytischen Ordnung entgeht –, und auch wenn die Kausalbestimmung notwendig ist, auch wenn der Verlauf des Vorgangs wie eine bruchlose Einförmigkeit erscheint, eine Differenzierung, eine Strukturierung an und zeichnet sie vor, die nicht bloß formal, sondern auch auf den Inhalt gerichtet ist.

Kant beharrt auf dem Mysterium der Kausalität: Sobald einmal eine Sache A gesetzt ist, wird eine andere Sache B daraus folgen (AA II 202). Und das Wesentliche ist, dass B nicht irgendwas ist, sondern eine „*nach einer Regel*“ konstant in einer „Ordnung“, die „nothwendig“ ist, bestimmte Sache (KrV B 238). Anders gesagt: Die Wirkung, die auf die Ursache folgt, folgt auf sie als „einer Regel unterworfen“ (KrV B 183). Die Kausalität ist keine unbestimmte Aufeinanderfolge, kein unerbittliches Fließen eines homogenen Stromes, sondern die Verknüpfung-zur-Kontinuität, die das Aufkommen der Ungleichartigen ist. Die Kausalität drückt einen elementaren Unterschied aus zwischen dem Bestimmenden und

dem Bestimmten, dem Ursprung und der Konsequenz, kurz, zwischen der Ursache und der Wirkung. Kant sagt, dass es die eigentliche „Dignität“ dieser Beziehung sei, dass das zweite Glied – das, welches zu subsumieren ist – nicht nur zum ersten „hinzu komme“, sondern auch „durch d[as]selbe gesetzt“ sei (KrV B 124). Und hier findet man in all ihrer Kraft die Bedingung a priori der Kategorie wieder. Eine Synthesis a posteriori vereint – wie jede Synthesis – ungleichartige Elemente, aber weil diese Versammlung zufällig und äußerlich ist, wird zwischen den Gliedern keine besondere Ordnung hergestellt. Dagegen muss im Fall einer Synthesis a priori, bei der die Versammlung der Ungleichartigen intelligibel und notwendig ist, unter ihnen eine Ordnung herrschen; eine Ordnung, die die Subsumtion des Bestimmten unter das Bestimmende begründet und bezeichnet. Doch auch wenn die Synthesis a priori eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen ungleichartigen Gliedern ist, ist sie das nicht „im Allgemeinen“, auf eine unbestimmte Weise. Die ursprüngliche Synthesis a priori, die Einheit der transzendentalen Apperzeption, ist der allgemeine und primordiale Grund jeder transzendentalen Subsumtion, während die Kategorien – jede auf ihre eigene Weise – diese Subsumtion ausführen. Während die Kausalität die Setzung seines Anderen durch eine Sache nach bestimmten Regeln ist, ist die Substantialität die Setzung seines Anderen durch eine Sache, welche selbst identisch bleibt. Die Substanz ist das, was dasselbe bleibt, während „alles andere wechselt“ (KrV B 183). Sie ist die „Identität des Substratum“, in dem der Gegenstand seine „durchgängige Einheit“ findet (KrV B 229). Genauer, die Substanz ist die Einheit und der Grund ihrer Akzidentien, und während letztere wechseln, bleibt sie immer dieselbe.

In der Kausalität ist die Wirkung sozusagen von der Ursache abgespalten und erweist sich zu einer autonomen Instanz aufgerufen. Die Kausalität ist also eine intelligible Verknüpfung zwischen zwei autonomen Realitäten. Die Substantialität hingegen impliziert nur das Faktum, nach einer gewissen Regel Akzidentien zu setzen, die allesamt ephemer sind und unaufhörlich wechseln. Folglich ist die Substantialität eine intelligible Verbindung zwischen dem Beständigen und dem Wechselnden. Nun ist aber in beiden Fällen, ob es sich nun um die autonome Wirkung oder um die instabile Akzidenz handelt, die Verknüpfung unumkehrbar, das heißt, sie geht von einem Bestimmenden zu einem Bestimmten. Derart geht die von der Kategorie gebildete Synthesis eben in dem Maße über die analytische Welt der formalen Logik hinaus, wie sie sich – a priori – auf Ungleichartige bezieht. Wenn man nun aber von Ungleichartigen überhaupt spricht, so ist dies bloß eine Fiktion, eine ungenaue Ausdrucksweise. Das Ungleichartige als solches impliziert eine Vielheit, die Synthesis a priori ist immer mannigfaltig. Das heißt, dass die *Kritik* hinter diesen Definitionen eine Revolution in der Logik vorbereitet. Diese wird nicht mehr als eine Regelung der Formen des Denkens, folglich als Werkmeister einer bloß formalen Erkenntnis, sondern als ein erster Aufbruch in

Richtung einer Erkenntnis a priori von Inhalten angesehen. Die notwendige Entfaltung des mannigfaltigen Ungleichartigen zu einer Reihe spezifischer Weisen, das Mannigfaltige zu verbinden, Verknüpfungen herzustellen, bedeutet das Einschlagen des Weges, der zu den hoffnungslosen Versuchen des *Opus postumum*, besondere Gesetze der Natur zu deduzieren, und über sie hinaus zu den positiven Logiken von Schelling und von Hegel hinführt. Die Kategorien bestimmen die Arten, wie unsere den spezifischen Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfene Intelligenz die Verhältnisse zwischen den Dingen denken kann und muss. Zwar beziehen sie sich nur auf die Form dieser Verhältnisse, doch in dem Maße, wie diese sich nach einer Vielheit dieser Arten differenzieren, bringen sie das Denken auf den Weg, der es zur Deduktion der Inhalte hinführen wird.

4 Die transzendentale Sinnlichkeit

4.1 Urteil und Erfahrung

Die Synthesis a priori ist der zum Sinnbild gewordene Grundbegriff der kantischen Philosophie. Sie ist der Schlüssel zum Begriff des transzendentalen Subjekts und sie bildet die Grundlage für die Lehre von den Kategorien. Nun ist aber der eigentliche – und ursprüngliche – Ort der Synthesis a priori weder das erkennende Subjekt noch das erkannte Objekt, sondern das Erkennen selbst. Im Akt des Erkennens entdeckt Kant diese Synthesis. Erst vom erkennenden Handeln her kann man im strengen Sinne von einer Synthesis a priori sprechen. Dieser Grundbegriff hat zwei wesentliche Elemente. Die Synthesis ist eine Beziehung, die eine Verknüpfung zwischen unterschiedlichen, ja ungleichartigen Gliedern vorstellt, und sie vollzieht sich in und durch eine existentielle, faktische Wirklichkeit. Sowohl im theoretischen Wissen als auch im praktischen Wissen bezieht sich kraft der Synthesis a priori die Erkenntnis auf die wirkliche Welt im Raum und in der Zeit.[1] Und in der spezifischen Weise der Vereinigung zweier oder mehrerer Glieder „durch" den Raum und die Zeit „hindurch" wird die Synthesis a priori ausgeführt. Kants starker Anspruch ist es zu zeigen, wie und kraft wessen sich diese Synthesis vollzieht. Und der eigentliche Anspruch der *Kritik* ist es, innerhalb unserer menschlichen Subjektivität dieses synthetische Vermögen zu begründen. Der transzendentale Idealismus fordert für die Subjektivität nicht nur die Rolle eines Ortes der Erkenntnis ein, sondern er lehrt zudem auch, dass diese Subjektivität die Triebfeder und die Materie aller wirklichen Vernunfterkenntnis ist. Des Weiteren vertritt die *Kritik* im Gegensatz zu den Idealismen von einst nicht eine Wissenschaft von den *Intelligibilia*, sondern vielmehr ein apriorisches Wissen von der Welt des Aposteriori. Sie beansprucht für unsere Intelligenz nicht das übersteigerte Erkenntnisvermögen durch ein intellektuelles Schauen der Ideen, sondern hält das Versammeln, Vereinigen und Strukturieren dieses Sinnlichen nach seinen eigenen Gliedern für das spezifische Vermögen des Subjekts. Das innovative Vermögen, kraft welchem das Gemüt Verbindungen zwischen Ungleichartigen herstellt, geht aus der endlichen Subjektivität hervor, die seit jeher eine Synthesis zwischen den sinnlichen und intelligiblen Elementen vollzogen hat, eine Synthesis, in der das untrennbar mit dem Sinnlichen vereinte Intelligible dieses nichtsdestoweniger seiner eigenen Beschaffenheit gemäß strukturiert. Und diese Lehre von einer transzendentalen Sinnlichkeit ist von der Lesart her zu verstehen, die die *Kritik* für die Grundbegriffe Urteil und Erfahrung vorlegt.

1 „Die Synthesis geschieht in der Zeit." (AA XXIII 18)

https://doi.org/10.1515/9783110216943-009

Gewöhnlich hält man die Kategorien für den zentralen Grundbegriff der Kant'schen „Logik“. In Wirklichkeit ist die transzendentale Analytik nicht eine Logik der Kategorie, das heißt des Begriffs, sondern des *Urteils*. Es ist hier sicherlich nicht der Ort, um die vielfältigen Beziehungen zwischen Kategorien und Urteilen – diesen „parallel[en]“ (AA IV 302) Begriffen, die an sich selbst, voneinander getrennt, keinerlei Bedeutung haben – in allen Einzelheiten zu entwickeln. Belassen wir es bei der Erinnerung daran, dass Kant den Ursprung der Kategorien bis zu den logischen Funktionen des Urteils zurückverfolgt, und dass er die Kategorie als den Begriff definiert, durch den ein Objekt im Hinblick auf eine logische Funktion des Urteils bestimmt werden kann (AA XVIII 369 f.). Und so ist es auch die einzige wahre Rolle der Kategorie, „die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Verstandesbegriffe [zu] bringen, die das empirische Urtheil objectiv-gültig machen“ (AA IV 305 f.). Doch abermals bringt eine *Reflexion* von Anfang der 70er Jahre die Beziehung zwischen diesen beiden Grundbegriffen am besten auf den Punkt. Die Kategorien, diese reinen Begriffe, beziehen sich nicht auf irgendein besonderes Objekt, sondern drücken schlechthin die Denkungsart der Objekte überhaupt aus, wobei sie „dasienige in sich enthalten, was in den Urtheilen relativ von zwey Begriffen auf einander gedacht wird“ (AA XVII 620). Die Kategorien sind – wie schon weiter oben gesehen – relationale Begriffe, aber sie können dies nur in dem Maße sein, wie sie Urteile ausdrücken. Urteile, die allein mehrere Glieder in Beziehung setzen können, die allein im eigentlichen Sinne Verstandeshandlungen sind, sind die Wahrheit der Kategorien, die Quelle, aus der diese abgeleitet und in Funktion gehalten werden. Der wesentliche Unterschied zwischen Kategorien, das heißt Begriffen, und Urteilen ist der, dass ein Begriff sich bloß auf eine subjektive Einheit unseres Bewusstseins bezieht, während ein Urteil dessen objektive Einheit ausdrückt. Das heißt, dass ersterer sich in einem immanenten logischen Bereich behauptet, während letzteres zu einem existenten Wirklichen führt.

In einem wichtigen Brief an Beck analysiert Kant nacheinander den Begriff „der schwarze Mensch“ und das Urteil „der Mensch ist schwarz“. Durch den ersten Ausdruck denkt man einen Begriff als bestimmt, während man im zweiten Ausdruck die Handlung bedeutet, durch welche ich diesen Begriff bestimme. Der erste Ausdruck verweist auf einen zusammengesetzten Begriff, bei dem die Einheit des Bewusstseins – die diesen Begriff setzt, ohne sich darum zu kümmern, ob ihm tatsächlich ein Gegenstand entspricht – bloß subjektiv ist, während im zweiten, im Urteil, die Einheit des Bewusstseins objektiv wird. Im ersten Fall denkt man schlechthin an den Menschen als schwarz, „problematisch vorgestellt“, im zweiten soll der Mensch tatsächlich als schwarz erkannt werden (AA XI 347). Der wesentliche Unterschied zwischen Begriff und Urteil wird durch die Kopula „ist“ ausgedrückt, die die objektive Einheit der Vorstellung im Urteil von

ihrer subjektiven Bedeutung im Begriff unterscheidet. Wenn man sich auf die Ebene des Begriffs beschränkt und bloß ein Substantiv mit seinem Adjektiv aussagt, drückt man nur die Anwesenheit dieser beiden Wörter in unserem Gemüt aus, ohne zu einer Verifizierung ihrer objektiven Wirklichkeit überzugehen. Dagegen zeigt die Verwendung des „ist“, dass die Glieder des Urteils sich – unabhängig von der Verfassung des denkenden Subjekts – auf die objektive Einheit der Apperzeption beziehen. Diese Einheit ist zwar a priori und drückt als solche im Wesentlichen die Möglichkeit der Erfahrung aus, aber diese Möglichkeit hat ihr existentielles Gewicht. Das Adjektiv, welches im Begriff von der Existenz, von der wirklichen Welt, nämlich der empirischen, durch das Apriori gesetzten und strukturierten Welt absieht, findet sich – kraft des „ist“ – im Wirklichen verwurzelt. Kraft des „ist“ wird das Adjektiv aus seiner Ausgangslage als einfaches formallogisches Prädikat zum Akzidens in einer Substanzbeziehung oder zur Wirkung in einer Kausalbeziehung.

Der objektive Gedanke, das Urteil, besteht in der Anwendung der Kategorien auf das sinnliche Mannigfaltige, und diese Anwendung bringt die Erfahrung hervor oder vielmehr *ist* die Erfahrung. Die Erfahrung ist die Totalität der Gegenstände oder auch die äußere und innere Natur, und durch sie bezieht sich das transzendentale Denken auf die sinnliche, konkrete, kurz gesagt, außerbegriffliche Welt. Kant hat stets auf der Verwurzelung seiner Reflexion im ‚fruchtbaren Boden der Erfahrung‘ bestanden, jener Erfahrung, mit welcher die Erkenntnis beginnt und deren Auslegung das wirkliche Geschäft der Philosophie ist. Nun besteht die Größe der *Kritik* gerade darin zu zeigen, dass die Erfahrung, wenn sie Gegenstand einer echten Vernunfterkenntnis ist, dies nicht als empirische ist. Isoliert betrachtet unter Absehung von den lebendigen Verknüpfungen, die sie in sich selbst organisieren und mit anderen Momenten des Wirklichen verbinden, ist die Empfindung bloß empirisch, isoliertes Atom diesseits jeder Intelligibilität. Dagegen besitzt die ERFAHRUNG in ihrer Allgemeinheit und ihren eigenen Prinzipien gemäß nichts Empirisches (KrV B 213). Oder, wie es das *Opus postumum* sagen wird: „Dieses Ganze der empirischen Erkentnis selbst aber ist nicht empirisch“ (AA XXII 311). Die transzendentale Erkenntnis hält die sinnliche Welt fest im Griff, und die Erfahrung, die sie erklärt, ist nicht eine Summe sinnlicher Atome, „ein Gewühl von Erscheinungen“ (KrV A 111), sondern ein von den Kategorien durchdrungenes und strukturiertes System von Wahrnehmungen. Das *Opus postumum* wiederholt bis zur Obsession, dass es nur eine einzige und einmalige Erfahrung und ein rationales System gibt,[2] aber bereits die *Kritik* benennt „die

2 AA XXI 592; XXII 280 Anm. etc. Vgl. KrV A 110.

Einheit der Erfahrung“ (KrV B 523), und die *Prolegomena* sprechen vom „absolute[n] Ganze[n] aller möglichen Erfahrung“ (AA IV 328).

Durch seine gesamte theoretische Philosophie hindurch hört Kant nicht auf, die Sichtweise einer von Begriffen durchdrungenen Erfahrung auszuarbeiten, welche sinnliche Elemente, denen sie Beständigkeit und Bedeutung gewährt, vereinigt und im Dasein hält. Und den Stempel des Intellektuellen tragen die Elemente der Erfahrung, weil das Ganze der Erfahrung als durch die Kategorien gegliedert und eine vernünftige Einheit bildend begriffen wird. Sehr häufig erscheint die Erfahrung in der *Kritik* als eine Art Ektypon oder Nachbild der objektiven Einheit der Apperzeption, ja als eine Refraktion der Gesetze, die die Natur des Verstandes bilden. In Wirklichkeit ist die Erfahrung nicht eine bloße Kopie des Verstandes, sondern vielmehr ein Aspekt der Apperzeption selbst. Genauer: Auch wenn die Einheit der Apperzeption eine ontologische und noetische Priorität gegenüber der Erfahrung hat, erweist sie sich von ihr nicht durch einen unüberwindlichen Graben getrennt. Die Erfahrung erweitert sozusagen das Leben der Apperzeption, sie taucht mit ihren Wurzeln in diese Ursynthesis ein, und kraft dieser Kontinuität von Dasein und Wesen[3] ist die Erfahrung als der schlechthinnige Ort der Refraktion und der Anwendung der synthetischen Erkenntnis zu verstehen.

Die Erfahrung ist die synthetische Einheit aller unter Wahrnehmungen subsumierten Empfindungen, und als solche stellt sie das vollkommene Beispiel für die Einheit des Begrifflichen und des Außerbegrifflichen, den Ort der Vermählung zwischen der Kategorie und dem sinnlichen Mannigfaltigen dar. Doch auch wenn die Erfahrung eine bewundernswerte Synthesis des Begrifflichen und des Nicht-Begrifflichen ist, ist der Bund zwischen diesen zwei Welten nicht als eine einfache Reziprozität, eine Koexistenz oder ein Parallelismus zu verstehen. Die Synthesis, die die Erfahrung begründet, ist a priori. Das heißt so viel wie, dass sie der erkennenden Subjektivität entstammt. Das Mannigfaltige lässt sich durch die Kategorien gefügig formen, weil das Subjekt der Kategorien ihm gegenüber eine hoheitliche Gewalt ausübt. Die harmonische Anwesenheit des Begrifflichen im Sinnlichen lässt sich nur dadurch erklären, dass dem Subjekt von Beginn an die Verantwortung für die Einheit des Sinnlichen zukommt. Was das einfache empirische Element zu einer „Erfahrung“, das heißt zu einem festen und regelmäßigen Moment eines Ganzen, kurz, zu einem Objekt macht, ist seine Verfassung, a priori gegründet zu sein.[4] Und die Gründung a priori ist stets Gründung durch das

3 Siehe unsere *Études sur l’Idéalisme Allemand*, Kap. 2, Paris 1998, S. 125 ff.

4 Die wahrer Intelligenz, das heißt apriorischer Erkenntnis, beraubten Tiere haben keine „Erfahrung“ (AA XXIV 438).

Subjekt und im Subjekt. Die Ordnung der Erfahrung, eine durchgängige Ordnung unterschiedlicher Zusammenhänge und ebenso vieler spezifischer Beziehungen zwischen Objekten, wird durch das Subjekt hervorgebracht. Und diese Gründung und Hervorbringung ist eine zweifache entsprechend den beiden Urvermögen des Subjekts, der Sinnlichkeit und dem Verstand. Im Gegensatz zum skeptischen Empirismus in der Art von Hume weiß der kritische Idealist ganz genau, dass durch die Begriffe der Verstand tatsächlich der „Urheber" der Erfahrung ist (KrV B 127). Nun ist aber der Verstand Urheber der Erfahrung nur dank der Sinnlichkeit. Der Verstand bringt die Kategorien hervor, aber auf das Mannigfaltige können die Kategorien nur kraft von etwas angewandt werden, das über die homogene Klarheit des Begrifflichen hinausreicht. Der Verstand ermöglicht es, die Kategorien auf das Mannigfaltige anzuwenden, das heißt die Erfahrung in dem Maße zu begründen, wie etwas zum Begriff als bloßem Begriff hinzukommt. Dieses Etwas ist von der Ordnung der Anschauung, infolgedessen ist die elementare Wirklichkeit a priori, die die Erfahrung konstruiert und daher die theoretische Erkenntnis erzeugt, von der Ordnung der Anschauung. Es findet sich daher in der Subjektivität ein Grundelement von Anschauung, also von Sinnlichkeit. Genauer, die transzendentale Subjektivität lässt sich erst von diesem ursprünglichen Faktor des Sinnlichen her verstehen. Und da die theoretische Erkenntnis, die der Erfahrung, von der eigenen Verfassung der transzendentalen Subjektivität her zu bestimmen ist, liegt in der Anschauung oder, allgemeiner gesprochen, in der Sinnlichkeit a priori das Geheimnis der theoretischen Erkenntnis. Die Erkenntnis ist das Lesen der durchgängigen und gegliederten Synthesen, und man versteht den kritischen Idealismus in dem Maße, wie man erklären kann, wie die in einem Sinn a priori erfasste Sinnlichkeit die Erklärung dieser begrifflichen Synthetisierung des Wirklichen ermöglicht.

4.2 Sinnlichkeit und Anschauung

Kant sucht das Wissen a priori zu begründen, und seine Untersuchungen führen ihn zu einer radikalen Neubewertung der Rolle der Sinnlichkeit. Das 18. Jahrhundert ist eine Hochzeit der Empirismen und der Sensualismen, die großen Wert auf die Sinnlichkeit legen, und die im Entstehen begriffene Ästhetik macht gleichermaßen positive Aspekte einer nicht-begrifflichen Erkenntnis geltend. Wenn nun aber der kritische Idealismus der Sinnlichkeit eine zentrale Rolle in der Erkenntnis zuweist, sind seine Beweggründe von denen, die einen Condillac oder einen Hume inspirieren, radikal verschieden. Wenn Kant der Sinnlichkeit seine Hochachtung bezeigt, tut er dies nicht aus Zweifel an der Fähigkeit des menschlichen Geistes, die engen Grenzen des Empirischen zu überwinden. Tat-

sächlich kettet die Sinnlichkeit nicht die Intelligenz an das Empirische an, sondern erlaubt es ihr vielmehr, darüber hinauszugehen und eine neue Provinz für das Apriori zu erobern. Der *Transzendentalen Analytik* als der Darstellung der Erkenntnis a priori durch den Verstand ist eine *Transzendentale Ästhetik* vorausgegangen, eine Theorie der Sinnlichkeit a priori. Seit der *Antike* verspotten Philosophen und Moralisten die Sinne als die Quelle allen Irrtums. Nun geht aber der Irrtum allein auf das Urteil zurück, und die Sinne urteilen nicht von Natur aus. Sie erfassen das sinnliche Mannigfaltige, sie fassen es auf, aber sie ordnen es nicht (AA VII 144 ff.). Der Sinn führt nur zum Irrtum, wenn er urteilen will, wenn er sich grundlos und auf illegitime Weise für ein Urteilsvermögen hält (KrV B 350).

Leibniz und Wolff täuschten sich schwer, als sie das sinnliche Wissen als eine verworrene Erkenntnis, als eine Art hinkende und unvollkommene Einführung in die Ausübung des Verstandes betrachteten. Ganz im Gegenteil ist die Sinnlichkeit nicht ein niederer Grad des Verstandes, sondern eine Modalität sui generis des Erkennens. Man weiß sehr wohl, dass eine diskursive Erkenntnis – zum Beispiel in der Metaphysik – sehr dunkel sein kann, dass aber umgekehrt das „Urbild der sinnlichen Erkenntniß", die „Geometrie", klare und leuchtende Erkenntnisse liefert (AA II 395). Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht auf ein primitives Stadium von Allgemeinheit begrenzt, das sie, sobald dies einmal überwunden ist, in solche der Vernunft verwandelt. Nein, die bis zu ihrer höchsten Allgemeinheit geführten Gesetze der Erfahrung bleiben sinnlich (AA II 394). Kant beharrt auf der „große[n] Deutlichkeit im sinnlichen" (AA XV 79), ohne deswegen unter der Hand innerhalb des sinnlichen Wissens ein logisches Urteil wiederzufinden. Das Geschmacksurteil zum Beispiel hat eine unbezweifelbare Gültigkeit, und dennoch enthält es kein verborgenes intellektuelles Urteil (AA V 346 f.). Verstand und Sinnlichkeit unterscheiden sich nicht ihrem unterschiedlichen Grad an Deutlichkeit und Genauigkeit, sondern ihrer Herkunft und ihrer Entstehung sowie ihrem Gegenstande nach (KrV B 61). Diese kraftvolle und systematische Erinnerung an den absolut „verschiedenartigen" Charakter der beiden großen Quellen unseres Wissens wird wichtige Auswirkungen auf die kritische Philosophie im Ganzen haben. Sie trägt dazu bei, die Unterscheidung zwischen Theoretischem und Praktischem zu begründen, und sie wird es möglich machen, unseren Handlungen eine intelligible Kausalität und eine sinnliche Kausalität zuzusprechen.

Kant erklärt, dass Verstand und Sinnlichkeit die beiden „äußerste[n] Enden" unserer Erkenntnisvermögen sind, und dass ihre jeweiligen „Produkte", nämlich Begriffe und Anschauungen, sich nicht nur ihrem Grad, sondern auch der „Species" nach unterscheiden (AA XX 279). Dies sind dermaßen verschiedenartige Realitäten, dass Kant es richtig finden wird, ihre Zusammenarbeit auf das Wirken einer „vorherbestimmte[n] Harmonie" zurückzuführen (AA VIII 250). Seit 1762

besteht er darauf, dass die Sinnlichkeit nicht auf den Verstand zurückgeführt werden kann (AA II 60), und auch im weiteren Verlauf erinnert er immer wieder daran: Dies sind zwei Vermögen von gleichem Status an Autonomie und Realität, von denen das eine niemals gegenüber dem anderen zu bevorzugen ist (KrV B 75).

Weil die Sinnlichkeit ebenfalls eine Apriorität sui generis vorstellt, ist sie dem Verstand ebenbürtig. Wie das *Opus postumum* darlegen wird, hat man es hier mit „solche[n] zwar nicht sinnenfreyen aber doch von Erfahrung unabhängigen Sätze[n]" zu tun (AA XXII 40). Diese Aussage ist gleichsam eine späte Paraphrase der Definitionen von Baumgarten, der sich vornimmt, „über die Erfahrung hinauszugehen, ohne sich deshalb von der Sinnlichkeit abzuwenden" und derart „eine Reihe von Regeln für die Vollkommenheit der Sinnlichkeit" auszubilden. Baumgarten nennt diese Wissenschaft bekanntlich „Ästhetik", und der Ausdruck wird sich in der *Kritik* um den Preis einer außerordentlichen Verbiegung und einer Intensivierung seiner ursprünglichen begrifflichen Bedeutung durchsetzen. Für Baumgarten betrifft die Ästhetik im Wesentlichen die Untersuchung des Geschmacksurteils, die Reflexion über das Schöne, und auch wenn Kant diese Bedeutung des Wortes nicht ausdrücklich zurückweist, auch wenn er das Geschmacksurteil und die Wahrnehmung der Schönheit, diese schlechthinnigen Formen eines nicht-begrifflichen Wissens a priori, mit einer einzigartigen Gründlichkeit zu analysieren vermag, liegt in seinem Denken das Schwerezentrum des Begriffs in der Erforschung des theoretischen Bewusstseins.

Für Kant zeugt die Ästhetik vom „Geheimniß des Ursprungs unserer Sinnlichkeit" (KrV B 334), sprich: von der Tatsache, dass die Sinnlichkeit, die das schlechthinnige Subjektive unseres Gemüts ist, eine echte Realität a priori ist. Kant definiert als ästhetische Konstitution eines Gegenstandes das, was bloß subjektiv ist in seiner Rezeptivität, das heißt das, was sich in ihm bloß auf das Subjekt bezieht (AA V 188), und weiter unten setzt er expressis verbis „ästhetisch" und „subjektiv" gleich (AA V 249). Was ist nun aber der Inhalt dieser Subjektivität, begriffen als Vermögen a priori; wie zeigt sich dieses Subjektive einer neuen Ordnung noetisch an? Es ist selbstverständlich Sinnliches, aber ein Sinnliches von allgemeiner Gültigkeit, ein Sinnliches, das trotz Abweisung des Daseins des Begriffs eine ebenso apriorische Bedeutung beansprucht wie der Begriff selbst.

Im Geschmacksurteil begegnet man einer ästhetischen Qualität, der eine allgemeine Gültigkeit für jeden Menschen zukommt, die man jener anderen Stufe des Subjektiven, dem Angenehmen, freilich nicht zusprechen kann (AA V 205). Wenn das Ästhetische sich auf das Gefühl bezieht, handelt es sich dabei um „ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl" (AA VII 33). Im Gegensatz zu gewissen Theorien jener Zeit hat die Wahrnehmung des Schönen, das ästhetische Urteil, nichts mit irgendeiner Verworrenheit zu tun (AA V 228). Es ist vielmehr eine „Wissenschaft" des Gefühls oder eine „Logik" der Sinnlichkeit, die auf jene ur-

sprüngliche Synthesis verweisen könnte, die jedem Begriff vorhergeht (KrV B 160 Anm.). Es handelt sich hierbei um eine Artikulation und um eine Reflexion, die, selbst wenn es an wirklichen „Kategorien" fehlt, die Einstimmung jedes Menschen fordert.[5] Diese ursprüngliche Subjektivität als Sinnlichkeit ist – trotz ihrer nicht-begrifflichen Bedingung – nach strengen Regeln organisiert; eine philosophische Tatsache, von der aus man die kanonische Definition der Ästhetik als einer „Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori*" (KrV B 35) verstehen wird.

Als Erkenntnisvermögen sui generis besitzt die Sinnlichkeit Regeln, die aber nicht begrifflich sind. Wie soll man nun aber ein „reines" Wissen verstehen, das trotzdem seinen Weg nicht über den Begriff nimmt? Die Kant'sche Lösung dieses Problems ist besonders glücklich, und sie wird einen maßgeblichen Einfluss auf den kritischen Idealismus im Ganzen haben. Die Sinnlichkeit ist ein synthetisches Vermögen unseres Gemüts, und als solches hat sie ebenso materiale wie formale Bestandteile. Die Materie, die Empfindung kommt ihr aus den Sinnen, und ihre Materialien vereinigt und versammelt sie dank ihrer Form, der Anschauung. Die Empfindung ist verstreutes und verschwindendes Mannigfaltiges, während die Anschauung – das ist die eigentliche Entdeckung der *Kritik* – ein formaler Faktor der Vereinigung ist. Zweifellos gehört die Anschauung der Subjektivität an, aber eben dieser allgemein gültigen Subjektivität, die die transzendentale Ästhetik begründet. Genauer gesagt: Dank der Anschauung wird man eine formale Sinnlichkeit begreifen können. Im Gegensatz zur Empfindung, die nur dem vorübergehenden Eindruck unterliegt, erfreut sich die Anschauung einer gewissen Durchgängigkeit und bezieht sich, obwohl Faktum schlechthin der Subjektivität, paradoxerweise auf das Objektive (AA XI 347). Von der Tradition her ist die Anschauung als eine unmittelbare Erkenntnis definiert worden, die sich auf das Individuum bezieht, und Kant selbst greift diese Definition auf. Anschaulich bzw. intuitiv ist äquivalent zu evident (KrV B 223), es bezeichnet eine unmittelbare Beziehung auf ein Objekt (AA IV 281) und steht als solches im Gegensatz zum Diskursiven (AA II 396). Zum anderen ist anschaulich jede „Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann" (KrV B 47). Die Anschauung bezieht sich auf das Einzelne (AA XX 325), sie stellt den Begriff *in concreto* dar (AA IV 279), und einmal wird sie sogar mit dem Beispiel gleichgesetzt (AA IV 478). Wie könnte eine Vorstellung, die sich ohne Reflexion auf einen einzelnen Gegenstand bezieht, den Status des Apriori in Anspruch nehmen? Wie soll

---

5 Man nennt das Ästhetische eine subjektive Bedingung der Empfänglichkeit für die Pflicht, zu der man nicht verpflichtet sein kann, die aber alle Menschen besitzen (AA VI 399). Siehe den „*sensus communis* […] (a priori)" (AA V 293).

dieser offensichtliche Gegensatz zum antiken Diktum „*sensualim non datur scientia*“ (AA XV 313), „Sensibilium non datur scientia“ (AA XXVIII 618), vom Sinnlichen, das heißt vom Besonderen könne es keine Wissenschaft geben, zu begreifen sein?

Die Theorie der Anschauung als spezifischer Bekundung der Sinnlichkeit a priori wird in der transzendentalen Ästhetik formuliert, doch erst in den Kapiteln über den Schematismus und die Analogien der Erfahrung wird ihr Funktionieren dargestellt werden. Als erstes wird erklärt, dass allein der Begriff einer apriorischen formalen Anschauung die Konstruktion einer Vernunfterkenntnis der Gegenstände der Erfahrung ermöglichen wird, und danach wird in einem zweiten Schritt durch die Schemata und die Analogien, die Kausalität, die Substantialität und die Gemeinschaft, gezeigt, wie diese Konstruktion sich vollendet und welches die Momente der Sinnlichkeit sind, die die apriorische Strukturierung der Erscheinungen bewerkstelligen. Allerdings wird diese Darstellung in zwei aufeinander folgenden Etappen erst dann verständlich, wenn man berücksichtigt, was sich zwischen ihnen einschaltet und was die wirkliche Triebfeder ihrer Kontinuität ist.

Die allgemeine Lehre von der Sinnlichkeit und von der Anschauung a priori ermöglicht die Überwindung einer atomistischen oder sensualistischen, kurz, einer empiristischen Sichtweise der Erfahrung schlicht als Aggregat oder Ablauf des Mannigfaltigen, aber an sich und aus sich selbst heraus ist sie noch nicht hinreichend, um die verschiedenen Momente ihrer Strukturierung im Allgemeinen, als solche zu erklären. Kant beharrt auf der radikalen Heterogenität von Sinnlichkeit und Verstand, aber er bejaht zugleich, dass eine prästabilierte Harmonie sie seit jeher vereinigt. So dass die Sinnlichkeit, wenn sie ein echtes Vermögen zur Synthesis a priori des Wirklichen beanspruchen kann, selbst in einer ursprünglichen Synthesis mit dem Verstand steht. Oder vielleicht sollte man vorsichtiger von einer ursprünglichen Synthesis des Apriorischen und des Aposteriorischen sprechen. Diese Synthesis wird in den Texten der transzendentalen Deduktion ausgesagt – wenn auch nicht entwickelt und erklärt –, und sie wird die tatsächliche Entfaltung der Regeln ermöglichen, die die transzendentale Ästhetik der Sinnlichkeit zuweist.

Die Sätze, die die prästabilierte Harmonie zwischen Anschauung und Begriff verkünden, sind schwierig im Aufbau und umständlich, und sie vermischen die komplizierte technische Erklärung mit der feierlichen Verkündung. Der Schreiber glaubt, er habe mit der Befreiung der Sinnlichkeit von der Vormundschaft des Verstandes und der Entschlüsselung einer außerordentlichen noetischen Macht in ihrem Inneren seine Pflicht getan. Jetzt fühlt er sich frei und ebenso auch verpflichtet zu zeigen, dass diese apriorische Dignität der Sinnlichkeit gerade dem ursprünglichen Bund mit ihrem Anderen, dem Vermögen der Begriffe, geschuldet

sei. Es ist dieselbe Funktion – liest man in *der Transzendentalen Deduktion* –, die den Vorstellungen in einem Urteil wie in einer Anschauung Einheit verleiht (KrV B 105). Eine von den *Prolegomena* wiederaufgenommene und näher ausgeführte Lehre: „als Anschauung *a priori* mit dem Begriffe *vor aller Erfahrung* [...] unzertrennlich verbunden ...“ (AA IV 281). Und diese eigentümliche ursprüngliche Einheit drückt den eigentlichen Begriff einer Kategorie aus, die nur eine „Synthesis möglicher Anschauungen“ (KrV B 747) ist. Oder genauer: ein Begriff a priori „von Gegenständen einer Anschauung überhaupt“ (KrV B 159).[6]

Freilich findet man diesen strengen Parallelismus und das unzertrennliche Band zwischen Begriff und Anschauung selbst noch in der Grundannahme des transzendentalen Idealismus, der ursprünglichen Einheit der Apperzeption, wieder. Die Einheit der Apperzeption allein macht die Einheit der Anschauung möglich (KrV B 143), und eine Anschauung kann nur unter der Bedingung der synthetischen Einheit des Bewusstseins zum Objekt für die Erkenntnis werden (KrV B 138). Der Kantianismus ist wesentlich ein dualistisches Denken,[7] nur dass zumindest für seinen theoretischen Strang die Dualität als bewahrt, aber als innerhalb einer höheren Einheit versöhnt vorgestellt wird. Auch wenn die Anschauung die Form schlechthin des transzendentalen Vermögens der Sinnlichkeit ist, entsteht die Anschauung doch unter dem Zeichen der Einheit mit ihrem Anderen, ihrem Gegensatz. Eine Vorlesung aus den 80er Jahren sagt das in verblüffender Knappheit: „Im Verstand lieget die Anschauung“ (AA XXIV 790). Die Anschauung ist seit jeher im Verstand, weil sie mit dem Verstand dieses formale Vermögen teilt, welches die eigentliche Quelle aller Apriorität ist. Der Empfindung als dem machtlosen und passiven Rezipienten des Mannigfaltigen entgegengesetzt, verfügt die Anschauung über ein zweifaches formales und objektivierendes Vermögen. Sie gewährt dem Mannigfaltigen eine Einheit in der Einzelnheit und in der Aufeinanderfolge, und sie pflanzt gleichermaßen in diese allgemeinen formalen Einheiten besondere formale Einheiten ein, die eine strukturierte Lesart des Wirklichen gestatten. Diese beiden aufeinander folgenden Stufen der formalen Einheit, der beiden übereinander gelegten, aber zusammenhängenden Bahnen von Synthesen werden dem Raum, der Zeit und der Einbildungskraft zugewiesen, in denen sich das gebürtige Vermögen der Anschauung entfaltet.

---

6 Vgl. KrV B 161: „Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß ...“

7 Vgl. unten, S. 332.

4.3 Die Vereinigung und die Strukturierung durch die apriorischen Formen der Sinnlichkeit

Nach der traditionellen Lesart des Kantianismus behandelt die *Transzendentale Ästhetik* allgemeine Formen der Sinnlichkeit, während die *Analytik* die Lehre vom Begriff entfaltet. Demnach seien die Formen a priori der Sinnlichkeit, die Zeit und der Raum, dazu bestimmt, die Vereinigung der Empfindungen zu vollziehen, die die Vorstellung, die Heraufkunft des Gegenstandes überhaupt, erlaubt. Dagegen dienen die Kategorien dazu, diese Vereinigung zu qualifizieren und die eigentümlichen Weisen der Vereinigung zu bestimmen. In Wirklichkeit ist alles komplizierter; und mag die traditionelle Unterscheidung auch bequem sein, stimmig ist sie nicht. In einer *Reflexion* über *Chemie* und *Physik* aus den 1770er Jahren erklärt Kant, dass „die Form […] der apperception, mithin aller Anschauung überhaupt, die Zeit" sei (AA XIV 119). Gewöhnlich begnügt man sich mit dem Hinweis, dass die Zeit die Form sämtlicher Anschauungen ist, und versucht dann in einem zweiten Schritt, sie mit der Einheit der Apperzeption zu verbinden und ihren Zusammenhang mit den Kategorien, kurz, ihre Subsumption unter die begriffliche Einheit des Bewusstseins, aufzuzeigen. Nun wird aber in dieser *Reflexion* die Zeit als die Form der Apperzeption und, allein deswegen, der Anschauungen bezeichnet. Sie ist folglich Prinzip der Vereinigung des Begrifflichen, bevor sie zum Prinzip der Vereinigung des Sinnlichen wird.

Diese wenigen einfachen Worte aus einer Textstelle, die selten Beachtung findet, bringen gewissermaßen ein wesentliches Problem des Kant'schen Idealismus zum Ausdruck: Auch wenn die Zeit und der Raum tatsächlich Werkmeister der Synthesis sind, die das Sinnliche vereinigt und der Einheit des Bewusstseins unterwirft, ist es für sie nicht damit getan, eine Synthesis im Allgemeinen zu vollziehen; vielmehr streben sie ebenso eine Vereinigung, eine Bestimmung im Einzelnen an. Zeit und Raum begründen die Kontinuität unseres Bewusstseins und folglich die Kontinuität unserer Vorstellungen, aber sie haben außerdem Anteil an der Strukturierung dieser Vorstellungen und an der Artikulation der Anschauungen. Zeit und Raum sind nicht nur die jeweiligen allgemeinen Prinzipien der Aufeinanderfolge und der Gleichzeitigkeit unserer Vorstellungen, sondern auch die eigentliche treibende Kraft zu ihrer Bestimmung als Struktur.

Das spekulative Problem wird in einer späten Vorlesung und außerhalb des expliziten Kontextes der Reflexion über den Raum und die Zeit zum Ausdruck gebracht. Kant wendet sich den großen Fragen der philosophischen Untersuchung der Natur zu, nämlich ihrem Lauf, ihrem „cursus", die „Succeßion", und ihrer „ordo", die Verknüpfung, und erklärt dann: „Der Lauf der Natur ist auch zugleich die Ordnung der Natur." (AA XXVIII 669) Dieser sehr knappe Satz zeichnet das Schicksal des Deutschen Idealismus vor, die großartige Rehabili-

tierung der Zeit, die in der *Philosophie* der *Geschichte* enden wird. Er nimmt in seiner Schlichtheit die berühmte Hegel'sche Wiederaufnahme des Schiller'schen Satzes vorweg: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Der Lauf der Natur ist die Ordnung der Natur, die Sukzession der Zeit ist Struktur von Zeit und Strukturierung durch die Zeit ... Doch damit diese in einer Vorlesung über Metaphysik geäußerte Formulierung aus der Perspektive der transzendentalen Zeitlehre gelesen werden kann, wird man durch die geduldige Arbeit der *Analytik*, durch die außerordentliche Entdeckung dieser „verborgene[n] Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele", die der Schematismus und die Lehre von den Analogien ist, hindurchgehen müssen. Anders gesagt, durch die Ausarbeitung einer Logik der Zeit, die eine verborgene Triebfeder jeglicher Philosophie der Geschichte sein wird ... Die These einer Logik der Zeit ist ab dem Zeitpunkt einer Annahme des Begriffs einer Sinnlichkeit a priori, deren zwei „Formen" Raum und Zeit sind, gleichsam vorgezeichnet. Die Logik der Zeit wird ganz einfach eine Auslegung dieser formalen Bedingung der Zeit und des Raumes, eine Auslegung ihrer immanenten Momente, die Entfaltung der besonderen Formen sein, in denen sich die allgemeinen Formen spezifizieren werden.

Eine Logik der Zeit oder allgemeiner eine Logik der Sinnlichkeit ist paradoxerweise nur in genau dem Maße möglich, wie man den in der *Kritik* wiederholt geäußerten Hinweis auf den gänzlich subjektiven und vollkommen nicht-begrifflichen Charakter der Sinnlichkeit und folglich ihrer beiden reinen Formen, dem Raum und der Zeit, an der Wurzel ernst nimmt. Kant sagt immer wieder, dass Raum und Zeit nur für unsere Sinnlichkeit gelten, dass sie nur für sie gültig sind. Vielleicht sind sie für alle endlichen Wesen gültig und nicht nur für den Menschen (AA XX 272); man weiß es halt nicht so genau. Man weiß auch nicht, ob sie auch nach dem Tod für unsere Seele weiter gelten, aber hienieden sind sie universell und notwendig. Nun bedeutet aber all dieses Beharren auf dem bloß partikulären, begrenzten, endlichen Charakter der Zeit und des Raumes nicht – bei Weitem nicht – Missachtung oder Unterschätzung. Wenn die Zeit und der Raum de facto subjektiv, auf alle objektive Allgemeinheit irreduzibel sind, ermöglicht dies am besten, ihre Ursprünglichkeit sui generis geltend zu machen. Die (transzendentale) Subjektivität ist kein Einfallstor für das Kontingente, Relative oder Irrationale, sondern die Chiffre einer wahrhaften Intelligibilität, einer Intelligibilität, die die tiefe Bedeutung der großen Lehre über eine Subjektivität als Sinnlichkeit a priori ist.

Kant schreibt, dass Zeit und Raum „Nichts" bedeuten, lehren oder besagen (KrV B 44). Sie wären demnach keine Prädikate, die zu einem Subjekt hinzukämen. Und ein Textstück aus der *Analytik* wird erklären, dass wir, damit eine Tatsache einer äußeren Anschauung als Gegenstand gegeben sei, etwas „mehr" benötigen als ihren „Begriff", und dieses Etwas ist der in der Anschauung ent-

haltene Raum (KrV B 340). Außerdem erklärt Kant ab der ersten Seite der *Einleitung* in die *Kritik der reinen Vernunft*, dass unser Erkenntnisvermögen „aus sich selbst“ einen „Zusatz“ zu dem hergibt, was ihm durch die Sinne vorgelegt wird (KrV B 1). Also ist das, was vom logisch-materialen Standpunkt aus „Nichts“ ist, aus der Perspektive der Sinnlichkeit ein „Mehr“, ein wirklicher „Zusatz“ ... Man sieht jetzt also deutlich, wie wenig Kants Beharren auf der Subjektivität der Zeit und des Raumes, die die Ausübung unserer Sinnlichkeit „restringieren“, mit den antiken Litaneien über die irreduzible Zufälligkeit der Zeit gemein hat. Die *Kritik* weist entschlossen jeden Versuch zurück, die Sinnlichkeit dem Verstand unterzuordnen und sie als eine Art Vorgeschichte von letzterem, für die man sich zu schämen hätte, zu behandeln, weil die *Kritik* den Wert sui generis dieser „*modi[]*“ der Sinnlichkeit verteidigen (KrV B 108) und ihre spezifische intellektuelle Gesetzgebung erklären und begründen will. Die *Kritik* erklärt, dass wir uns nicht eine Figur oder einen Moment im Raum begrifflich vorstellen können, sondern dass wir sie, zumindest in Gedanken, ziehen, zeichnen müssen, und dass wir gleichermaßen eine gerade Linie ziehen müssen, um uns die Zeit vorzustellen. Ebenso beharrt sie darauf, dass es keine begriffliche Deduktion der geraden Linie als des kürzesten Weges zwischen zwei Punkten und auch nicht der sukzessiven Synthesis aller Erfahrung gibt. Nur dass es nicht die Zufälligkeit zweier „Kategorien der Sinnlichkeit“ (AA XXVIII 181) ist, woran der kantische Idealismus erinnern will, sondern ihre radikale Unabhängigkeit im Verhältnis zum Begriff.

Kant beharrt auf der Autonomie der Zeit und des Raumes, beides „positive“ „Formen“ der Sinnlichkeit (AA VIII 240), und lehrt, dass sie beide eine Rolle absolut sui generis bei der Vereinigung des Bewusstseins und der Erkenntnisbegründung spielen. In den vorkritischen Schriften sind sie die beiden „Phänomene“ des Seins, von Gott, die bevorzugten Bekundungen des Unbedingten. Doch auch wenn Zeit und Raum, die beiden „Formen der Gegenstände“ (AA XX 274), in gleicher Weise würdig sind, ist ihre Bedeutung für die Erkenntnis sehr ungleich. In den vorkritischen Texten erscheint der Raum noch als der „unendliche[] Umfang der göttlichen Gegenwart“ (AA I 306), „das *phaenomenon* des Daseyns aller Dinge“ (AA XVII 409), „ein *symbolum* der gottlichen allgegenwart“ (AA XVII 456) und daher als eine der Zeit überlegene Kategorie. Selbst in der kritischen Epoche wird er als „gemeinschaftliches Substratum“ aller Dinge bezeichnet (KrV B 606), und eine Reihe von Textstellen aus dem Umfeld der „Widerlegung des Idealismus“ erklärt, dass der Raum für die Existenz und für die Ausübung unserer Anschauung der Zeit absolut notwendig sei. Der Raum oder die äußere Anschauung ist das Korrelat der inneren Anschauung. Ohne den Raum könnte man nicht einmal träumen (AA XVIII 310), und in einem kürzlich entdeckten Text geht Kant so weit und spricht von einer „cosmologische[n] apperception“, das heißt von einer Beziehung des Bewusstseins auf die äußeren Dinge, die allein dem inneren

Sinn gestattet, die drei Zeiten der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zu unterscheiden.[8] Doch auch wenn der Raum für das Bewusstsein der Zeit notwendig ist, wird seine Rolle für die Erkenntnis geringfügiger sein.

Der Raum ist die Anschauung, die in dem Maße die Koexistenz der Dinge ermöglicht, wie er die Form ihrer wechselseitigen Äußerlichkeit ist. Ohne den Raum würden die Dinge sozusagen gegeneinander stoßen, übereinander fallen und unaufhörlich zusammenprallen. Fehlte also der Raum, könnte es nur sinnliches Mannigfaltiges geben und nicht diese kontinuierliche Homogenität, die den Gegenstand begründet (KrV B 203). Sobald nun aber einmal die Homogenität erreicht ist, die das wechselseitige Dasein der Dinge, ihr Nebeneinandersein, ermöglicht, kommt die noetische Rolle des Raumes gewissermaßen zum Stillstand. Zwar erklären Textstellen aus der vorkritischen Zeit, der Raum sei „Zusammensezzung" (AA XXVIII 30 f.), „[d]er Raum macht Beziehung" (AA XXVIII 104), oder auch, der Raum mache die „coordination" der Objekte nach bestimmten Bedingungen möglich (AA XVII 639). Und die *Kritik* selbst spricht von einer räumlichen Synthesis, die zwar keinen Zugang zum Begriff hat, aber über das hinausgeht, was bloß von der Ordnung der Anschauung ist (KrV B 161 Anm.). Diese Definitionen scheinen dem Räumlichen eine positive Rolle, eine eigene Rolle in der Bestimmung und der Verknüpfung der Erscheinungen zuzuerkennen, aber wenn man sich die Textstellen genauer ansieht, stellt man fest, dass es zumeist nicht um den Raum als dem die Verknüpfung vollziehenden Faktor, sondern bloß als dem Ort geht, an dem diese sich vollziehen kann.[9] Der Raum ist nicht das Prinzip der wechselseitigen Strukturierung der Erscheinungen, sondern nur „die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins" (KrV A 374). Zwar gibt die *Kritik der reinen Vernunft* kund, dass im Raum der Gegenstände „Gestalt, Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt" ist (KrV B 37), aber dies bedeutet noch nicht, dass diese Bestimmung durch den Raum selbst vollbracht wird. Und zwar aus dem guten Grunde, dass der Raum selbst gewissermaßen keine bestimmte Struktur hat. Der Raum kann die Struktur der Erscheinungen, die er enthält, nicht bestimmen, weil er nicht seine eigene Selbstbestimmung ist. Zwar findet sich in der *Kritik* eine Textstelle, die von den zwei „Prädicaten" des Raumes, „Größe und Verhältniß" (KrV B 460), spricht, und weiter unten ist zu lesen, dass die Mathematik sich mit Linien und Flächen – Teile des Raumes oder selbst „Räume" – als „Räumen, von verschiedener Qualität" beschäftigt (KrV B 743). Nur dass diese ‚vielversprechende' Rede nicht zu einer wahrhaften Lehrmeinung führen wird.

8 R. Brandt, *Eine neu aufgefundene Reflexion Kants. Vom inneren Sinne (Loses Blatt von Leningrad I)*, in: *Kant-Forschungen* I, Hamburg 1987, 19.

9 Der Raum ist nur eine „innere Vorstellungsart […], in welcher sich gewisse Wahrnehmungen mit einander verknüpfen" (KrV A 378).

Kant erklärt, „alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar *a priori* vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen" (KrV A 29), doch selbst dieser Satz sagt nicht expressis verbis, dass die Gestalten und die Verhältnisse durch den Raum bestimmt sind. Und überhaupt hat Kant an diesem Absatz für die zweite Auflage nicht festgehalten ...

Auf Grund seiner radikalen Apriorität steht der Raum am Ursprung einer Intelligibilität sui generis, die allerdings in weit größerer Entfernung zum Begriff steht als die, welche die Zeit begründet. Im Gegensatz zur Zeit unterscheidet der Raum nicht Regressus und Progressus; infolgedessen ist er an sich selbst bloß „ein Aggregat" (KrV B 439). Der Raum begründet die Äußerlichkeit der Dinge, die er enthält, und auch er selbst geht über diese Bedingung nicht hinaus. Er nimmt Dinge in sich auf, er macht ihre Koexistenz möglich, aber er verbindet sie nicht untereinander. Die Zeit – ist in einer *Reflexion* zu lesen – subordiniert die Vorstellungen einander, während der Raum sie bloß koordiniert (AA XVIII 376). Diese Koordination, welche die Bedingung schlechthin der „Accidenzen" ausmacht (KrV B 441), ermöglicht die Koexistenz ihrer Mannigfaltigkeit, ohne dass sie untereinander subsumiert, ohne dass sie in eine Ordnung integriert werden.

Zwar untersagt diese dem Raum eigene Äußerlichkeit ihm die Übernahme jeglicher Rolle begrifflicher Strukturierung, aber sie schließt deshalb noch lange nicht eine spezifische räumliche Intelligibilität aus. Der Raum spezifiziert sich nicht zu einer Pluralität von Schemata im Dienste der reinen Verstandesbegriffe; er ist Erkenntnisprinzip an sich selbst, als homogener und ungeteilter Raum.[10] In der kleinen Schrift von 1768, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, legt Kant die Hypothese vor, dass, sollte das erste „Schöpfungsstück" eine menschliche Hand sein, dies entweder eine linke Hand oder eine rechte Hand sein müsse, und jede der beiden benötigt eine erschaffende Handlung, die sich von derjenigen, die ihr Gegenstück ausdrückt, unterscheidet (AA II 382f.). Was so viel heißt wie, dass der Gegensatz von links und rechts nicht eine bloße anthropologische Gegebenheit ist, sondern dass er eine wirkliche Unterscheidung ausdrückt. In der Sprache der *Kritik* eine synthetische Unterscheidung a priori. Kant veranschaulicht seine These zunächst mit empirischen Beispielen. Er erinnert den Leser daran, dass gewisse menschliche Techniken und Verrichtungen auf eine quasi-universelle Weise, bei sämtlichen Menschen an die rechte Hand gebunden scheinen und andere an die linke Hand. An anderer Stelle verweist er auf die vertraute Tatsache, dass ein Schuh, der auf dem linken Fuß sehr gut passt, den rechten Fuß stark einschnürt (AA VII 106 Anm.). Aber Kant weiß das

10 Siehe gleichwohl KrV B 195; AA XXI 485.

Register seiner Beispiele zu erweitern und geht zumindest zeitweise über den Gegensatz von links und rechts hinaus. Er erinnert als erstes an den Fall der Schnecken, die in allem ähnlich und identisch sind, nur dass die eine Art rechts und die andere links „gewunden" ist. Und fragt dann: „worauf beruht der innere Unterschied [...] des Windens der Schwertbohnen und des Hopfens, deren die erstere wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, *wider die Sonne*, der andere mit der *Sonne* um ihre Stange läuft?" (AA IV 483 f.) Nun gibt sich der Philosoph aber nicht mit diesen bescheidenen Beispielen des Unterschiedes im Raume zufrieden und kehrt zur Allgemeinheit zurück. Zuerst in der *Dissertation* von 1770 und dann in den *Prolegomena* stellt er den Fall jener geometrischen Figuren dar, die ungeachtet ihrer vollkommenen inneren Übereinstimmung einen Unterschied in ihren äußeren Verhältnissen aufweisen, einen Unterschied, der sie hindert, sich jeweils an die Stelle der anderen zu setzen (AA IV 285 f.). Doch das beste Beispiel für diese inkongruenten Gegenstände, die trotz ihrer vollkommenen Ähnlichkeit, trotz ihrer vollkommenen Identität, einen inneren Unterschied aufweisen (AA IV 484), bleibt linke Hand und rechte Hand.

Jeder weiß aus Erfahrung, dass linker und rechter Handschuh für ein und dieselbe Hand nicht untereinander austauschbar sind, und dies trotz ihrer scheinbaren quantitativen und qualitativen Identität. Und was denn könnte einem Ohr ähnlicher sein als sein Bild im Spiegel? Dennoch könnte das Bild des Ohres im Spiegel nicht den Platz des ‚wirklichen' Ohres einnehmen, und dasselbe gilt für das Bild der Hand im Spiegel. Es handelt sich hierbei um einen irreduziblen Unterschied, der aber niemals als Begriff ausgedrückt werden kann. Kant spricht ganz richtig von einem „Gefühl der rechten und linken Hand" (AA VIII 135), und tatsächlich hat man es hier mit einer Unterscheidung zu tun, die nicht unter den Begriff fällt. Man hat zwei Dinge vor sich, die in ihren Bestimmungen nach Größe und Qualität vollkommen identisch sind, und von denen jedes, wenn man sie beschreibt, allein und an sich selbst nichts darstellt, was nicht in der Beschreibung des anderen enthalten ist. Das Paradox ist also zum Äußersten getrieben, und genau da taucht auch die Lösung auf. Diese Gegenstände sind dieselben in Quantität und Qualität, und doch könnten sie nicht zur Deckung kommen. „Nichts" unterscheidet sie, und nichtsdestotrotz bleiben sie aufeinander irreduzibel (AA IV 285 f.). Nur bezeichnet eben dieses „Nichts" nicht ein Nicht-Sein von arithmetischer Art, sondern bezieht sich auf eine transzendentale Kategorie.[11] Auch wenn die nicht-kongruenten Gegenstände sich gemäß Qualität und Quantität in „nichts" unterscheiden, unterscheiden sie sich gemäß dem Raum. Der Raum hat keine begriffliche Bedeutung, aber er zeigt eine echte noe-

11 Vgl. oben, S. 119 f.

tische Unterscheidung an. Und er übt seine Qualifizierungs- und Unterscheidungsfunktion nicht kraft eines etwaigen Bestimmungsvermögens, sondern gemäß seines ungeteilten „Gantzen“ als Raum aus (AA XVIII 119).[12]

4.4 Kontinuität und Apprehension

Die programmatischen Aussagen der *Kritik* stellen den Raum und die Zeit in einer strikten Gleichheit, in einem bruchlosen Parallelismus dar, doch in Wirklichkeit besitzt die Zeit ein Strukturierungs- und Bestimmungsvermögen, das dem Raum abgeht. Die *Ästhetik* honoriert den Parallelismus noch insofern, als es in ihr nicht um begriffliches Wissen geht, aber in der *Analytik* wird die Zeit gemäß ihrer Bedingung als Bestimmungsfunktion aus Sicht ihrer Wichtigkeit für den Begriff dargestellt, und der Raum tritt nur zufällig und quasi-akzidentiell in Erscheinung. Und in der *Analytik s*agt Kant die große Formel von der Zeit als der Form aller Gegenstände des Sinnes aus (KrV B 182).

Wie erinnerlich scheinen die Schriften der vorkritischen Periode dem Raum den Vorzug zu geben. Thematisiert doch die klassische Metaphysik mehr das Räumliche als das Zeitliche! Und dann ist da noch die Newton’sche Inspiration: Der Raum ist gleichsam das *Sensorium Dei*, das bei Kant zu einer Art *Sensorium homini* (AA XXVIII 1211) als Form der menschlichen Subjektivität wird. Für die Zeit gebraucht Kant Leibniz’sche Formulierungen, aber diese weisen gegenüber den Aussagen über den Raum keinen Unterschied auf. Der rationalen Bedeutung und des intelligiblen Charakters der Zeit wird Kant vielmehr allmählich kraft einer Meditation über die Innerlichkeit, über den inneren Sinn gewahr. So ist es im Übrigen auch kein Zufall, dass die erste und äußerst berühmte Erwähnung der Zeit durch Kant mit dem Augustinuszitat beschlossen wird: „Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand frägt, weiß ichs nicht.“ (AA II 283) Allerdings kommen ab diesem Zeitpunkt – das Werk *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* ist von 1768 – die Dinge sehr schnell voran. Die *Dissertation* von 1770 legt die Lehre von der apriorischen Sinnlichkeit der Zeit vor, in den *Reflexionen* des folgenden Jahrzehnts sind die Entwicklungen und die Definitionen, die die Zeit betreffen, sehr zahlreich, und

---

12 Vgl. AA II 383. Die Unterscheidung zwischen der Linken und der Rechten ist nur ein Beispiel schlechthin für dieses Phänomen einer Orientierung, die sich kraft der Beziehung unseres Körpers zum Raum im Ganzen vollzieht. Die Orientierung ist eine subjektive und nicht-begriffliche Erkenntnisweise a priori, deren Prinzip der Raum selbst ist, der Raum als solcher (AA XVIII 119). Bekanntlich wird Kant die Tragweite dieses Verständnisses ausdehnen, indem er es auf unser Denken überhaupt anwendet (AA VIII 133 ff.).

mit der *Kritik* tritt die Zeit sozusagen als „der Seinshorizont“ in Erscheinung … Auch wenn die wesentlichen Aussagen über die Zeit vor allem in der *Analytik* zu finden sind, so ist es doch die *Antinomie* der *reinen Vernunft*, die die klassische Definition vorlegt, die Definition, die es ermöglicht, das spezifische Wesen der Zeit zu erkennen, nämlich ihre Doppelnatur als Vereinigung und als Bestimmung: „Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher sind in ihr in Ansehung einer gegebenen Gegenwart die *antecedentia* als Bedingungen (das Vergangene) von den *consequentibus* (dem Künftigen) *a priori* zu unterscheiden.“ (KrV B 438) Diese Passage enthält das Wesentliche in Kurzform: Die Zeit wird als Reihe, das heißt als Sukzession, definiert, und aus ihrer Natur als Sukzession leitet sich ihr Verbindungs- und synthetisches Bestimmungsvermögen im Kausalfall ab. Es handelt sich um eine Sukzession, also um einen Ablauf, der aber kein regelloser, blinder Fluss ist. Die Sukzession, die die Zeit ist, hat eine Richtung, und daher offenbart sie sich als unumkehrbar, und die Entfaltung ihrer Momente erfolgt kraft einer immanenten Bestimmung. Das heißt, dass der Lauf der Natur, das heißt der Zeit, tatsächlich die Ordnung der Zeit ist …

Wie der Raum ist auch die Zeit eine reine apriorische Anschauung und als solche von einer eigenen un-begrifflichen Intelligibilität. Die Zeit ist gemäß ihrer Bedingung als Anschauung ein *totum* und kein *compositum* (AA XVII 293).[13] Sie ist kontinuierlich und homogen. Sie teilt sich nicht nach äußerlichen begrifflichen Kriterien, sondern lässt sich bloß einschränken; ihre Teile sind ebenso sehr vollkommen identische Zeiten, identisch untereinander und mit der *Einen Zeit*. Die Zeit ist nicht eine Folge von Augenblicken. Augenblicke ohne Kontinuität, ohne eigene Unterteilung, infra-synthetische Beziehungen sind nicht Teile der Zeit, sondern – wie die Punkte für den Raum – bloß ihre Grenzen (KrV B 211). Ein Teil der Zeit ist niemals ein Einfaches, etwas Unteilbares; etwas, das es nicht gestattet, weiterzugehen: Die Kontinuität der Zeit besteht genau in der Unmöglichkeit, in ihr Elemente zu finden, die die kleinsten wären.

Auf den ersten Blick scheint sich diese Theorie die antike Lehre von der Zeit als Fluss zu eigen zu machen, und in der Tat gibt es Textstellen, in denen Kant vom „Strom der Zeit“ spricht, von der Zeit, die verrinnt, die beständig fließt (KrV B 291).[14] Doch zeigt gerade die Weigerung, die Zeitreihe als eine Folge von Augenblicken, das heißt von punktuellen und mithin selbst unzeitlichen atomischen Elementen darzustellen, dass die Homogenität der Reihe, die die Zeit ist, nicht

13 Für den Raum vgl. KrV B 466.

14 In einer *Reflexion* heißt es: „Die Zeit *und* Raum sind fließend“ (AA XIV 131 – Hervorhebung von uns). Siehe auch die „lange Weile“ als Akzeleration des Gefühls vom Verfließen der Zeit (AA VII 233).

Indifferenz ist, sondern vielmehr eine elementare Unterscheidung impliziert, die Unterscheidung, die zwei aufeinanderfolgende Momente als *vor* und *nach* voneinander trennt. Wenn die Reihe Nacheinandersein ist, dann ist es das eigentliche Wesen des Nacheinanderseins, vom Vor zum Nach zu gehen. Die Annahme des Nach, des Nacheinanderseins wird durch die Zeit impliziert, das ist der erste Sinn ihrer nicht-begrifflichen Apriorität. Das Nacheinandersein ist keine durch die Erfahrung gewährte Vorstellung, sondern a priori in der Zeit enthalten. So wie die *Dissertation* von 1770 es sagt: Die Zeit ist „älter" als das Nacheinandersein (AA II 400). Das Nacheinandersein erzeugt nicht die Zeit, es verweist vielmehr auf die Zeit als seinen Ursprung. Ich verstehe das Wort „nach" nur dann, wenn ihm eine Erkenntnis der Zeit bereits vorausgegangen ist. Das Nacheinandersein ist „in verschiedener Zeit" (AA II 399).[15]

Kant besteht auf der hervorragenden Bedeutung des Nacheinanderseins für den Begriff der Zeit, auf dem Nacheinandersein als spezifischer Beschaffenheit der Zeit oder als durch die Zeit implizierten vorstellenden Begriff. Die Zeit hat nur eine Dimension; die verschiedenen Zeiten sind nicht gleichzeitig, sondern nacheinander, und der Philosoph geht so weit zu schreiben: „in der Zeit [...] nämlich nach einander" (KrV B 48 f.). In all dieser Vorliebe, dieser Präferenz für das Nacheinandersein mag sich durchaus eine bevorzugte Einordnung ausdrücken; doch eine exklusive noetische Rolle wird ihm damit noch nicht gewährt. In der *Dissertation* von 1770 wie auch in der *Transzendentalen Ästhetik* gehört die Gleichzeitigkeit nicht minder zur apriorischen Beschaffenheit der Zeit wie das Nacheinandersein. Die Zeit ist ebenfalls ‚älter' als die Gleichzeitigkeit; die Gleichzeitigkeit wird durch die reine Anschauung der Zeit impliziert (AA II 399). Und diese primordiale Dualität von Nacheinandersein und Gleichzeitigkeit leitet die Reflexion ein, die schließlich innerhalb der Zeit die Ausübung ursprünglicher Synthesen erkennen wird, Synthesen, die verbegrifflichenden Potentialitäten von der Form des inneren Sinns zugrunde liegen und mithin vom Apriori als der eigentlichen Triebfeder des wirklichen Daseins, als dem Stoff, aus dem die Erfahrung gewoben wird (AA XXII 187), Rechenschaft ablegen. Die kritische Zeitlehre gestattet die Betrachtung dieser beiden grundsätzlichen Momente, und Kant bleibt stets gegen die Untersuchung der Zeit nach anderen als inneren Kriterien eingestellt. Er weist gegenüber Eberhard die gewöhnliche Unterscheidung zwischen konkreter Zeit und abstrakter Zeit zurück (AA VIII 199 Anm.); und auf eine auf den ersten Blick überraschende Weise scheint er den drei Zeiten der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft keinerlei philosophische Bedeutung

---

15 „Und Folge hat kein Mensch begriffen, als wenn er Zeit voraussetzt" (AA XXIX 830); die Zeitfolge bedingt den inneren Sinn der Anschauung (AA V 259).

beizumessen. Das wahrscheinliche Motiv für diese Ablehnung ist in der Auffassung der drei Zeiten als gleich vielen Abstraktionen, als an der Zeitreihe vorgenommenen Einschnitten zu suchen, die als solche das eigentlich die Zeit Konstituierende verfehlen, nämlich ihre synthetische *Conditio*. Denn die primordiale Modalität der Zeit ist das Nacheinandersein eben nicht als eine Reihe ohne eine Verknüpfung der „Nach". Um ein Nacheinandersein zu konstituieren, müssen die „Nach" untereinander verbunden sein; und ohne die Mithilfe des anderen apriorischen Momentes der Zeit, der Koexistenz, könnte man diese Synthesis nicht konstruieren. Zum anderen ergibt die mit dem Nacheinandersein vereinte Koexistenz das Beharrliche. Die wirklichen transzendentalen Momente der Zeit sind nicht die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft, sondern die Verhältnisse des „Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen)" (KrV B 67). Das Beharrliche oder die Dauer bringt die wechselseitige Verknüpfung von Nacheinander- und Zugleichsein zum Ausdruck. Es ist eine Synthesis: Synthesis zweier anderer Momente, die bereits „an sich selbst" Synthesen sind. Ihre synthetische Natur rettet die Zeit vor dem Sturz in die Zerstreuung und ermöglicht es ihr, die atomische Diskontinuität des Flusses zu besiegen. Es bleibt nur noch herauszufinden, wie sich diese Synthesis vollzieht, wie sich die Vereinigung von Nacheinander- und Zugleichsein von der Apriorität des Erkennens her erklären lässt.

Hatte Kant in der *Ästhetik* die drei transzendentalen Relationen der Zeit formuliert, so wird er in der *Deduktion* ihre begriffliche Analyse vorlegen. Die *Transzendentale Deduktion* enthält bekanntlich die drei subjektiven Synthesen der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition, kraft welcher man die Anschauung erfasst, reproduziert und im Begriff erkennt, das heißt in eine Vorstellung umsetzt, und die Synthesis der Apprehension ermöglicht den Zugang zum synthetischen Moment der Dauer. Die Apprehension ist die ursprüngliche Synthesis, die der Doppelnatur der Zeit gerecht wird, nämlich ihrer Bedingung als Vereinigung und ihrem Vermögen der Differenzierung. Die Zeit ist die Reihe, das Nacheinandersein der Momente. Nun ist es aber Vorbedingung für dieses Nacheinandersein, dass man unterscheiden kann, was aufeinander folgt: Zwei „Nach" sind eo ipso als ein Vor und ein Nach zu verstehen. Um nun aber zwei Elemente zu unterscheiden – um entweder deren Unterschied auszusagen oder deren Identität festzustellen –, muss man sie von einer Kontinuität her auffassen. Das Gemüt stößt auf das ‚zerstreute und einzelne' Mannigfaltige; es wird daraus ein reines Ganzes bilden und „in der Folge" eine Vorstellung konstruieren müssen. Und damit das Gemüt die Ebene der Vorstellung erreicht, die eine Synthesis der Elemente ist, muss es das Stadium des Augenblicklichen überwinden, bei dem die Anschauung sozusagen in einem dimensionslosen Punkt komprimiert ist, also daran gehindert ist, sich in einer Vorstellung zu entfalten. „Jede Anschauung" –

liest man in der *Deduktion* – „enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn *als in einem Augenblick enthalten*, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein." (KrV A 99) Diese die Punktualität, die infra-intellektuelle Augenblicklichkeit bezeichnende absolute Einheit würde das Bewusstsein in das atomische Mannigfaltige stürzen und es daran hindern, die Kontinuität, das Webmuster des Begriffs auszubilden. Damit das Mannigfaltige, das diesseits der Sinnlichkeit a priori seinen Platz hat, eine Vorstellung begründet, „ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig", fährt Kant fort, „welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne" (KrV A 99).

Die Apprehension ist auf eine gewisse Weise die Grundlage jeder Erkenntnis, und sie steht in einer eher dunklen Beziehung wechselseitiger Bedingtheit mit der Zeit selbst (KrV A 99 f.; B 160). Die Apprehension thematisiert sozusagen das Phänomen der Kontinuität als Sukzession, gelesen durch das Moment des Beharrlichen. Sie ist „successive Synthesis (von Theil zu Theil)" (KrV B 204), sie bezieht sich auf „das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute" (KrV A 103). Was das Gemüt derart erfasst, das lässt es im weiteren Verlauf ‚nicht fallen', das vergisst es nicht, daran verliert es sein Interesse nicht. In dieser transzendentalen Synthesis erfasst das Bewusstsein nicht eine Mannigfaltigkeit isolierter und verstreuter Momente, sondern bezieht sich durch die Kontinuität darauf, durchläuft ihre Reihe. Der Ausdruck „durchlaufen" bedeutet, dass man die Empfindungen nicht als verlorene Atome einer Äußerlichkeit, sondern vielmehr als so etwas wie Kettenglieder betrachtet, gesehen vor dem Hintergrund einer Verlaufsbahn. Gewiss, die Verlaufsbahn ist nicht ein in einem äußeren und vorweg existierenden Boden ausgehöhlter Weg, sondern eine geistige, vom synthetischen Vermögen des Gemüts gezogene Linie. Die Apprehension bedeutet, dass das Gemüt, anstatt isolierte und verstreute Punkte flüchtig zu markieren, kontinuierliche Linien zieht und entlang einer Linie fortschreitet, deren Anfang und Ende, das, was vor ihm ist, und das, was hinter ihm ist, es von dem Ort aus apprehendiert, an dem es sich einordnet. In der Apprehension bezieht das Gemüt sich auf die Reihe in ihrer Kontinuität, unterscheidet es deren Momente in ihrer Aufeinanderfolge, genauer, versammelt es eine Totalität aufeinander folgender Momente. Die Apprehension verleiht den Anschauungen, die sie setzt und in ihrem Inneren bewahrt, eine Dichte und gewährt ihnen Beharren, Dauer. Die Augenblicke erfahren eine Reifung und Umsetzung in Momente und werden so fähig, ihren Unterschied herauszustreichen. Dank der Synthesis der Apprehension offenbaren sich die mannigfaltigen Augenblicke der Zeitreihe in ihrer Wahrheit als antecedentia und consequentia. Dank des durch die Apprehension gebildeten Beharrlichen ver-

stehen wir den gegenwärtigen Zeitpunkt als aus dem vorhergehenden Zeitpunkt entstanden, begreifen wir die vergangenen Zeitpunkte als eine die Gegenwart bedingende Totalität (KrV B 439).

Kant beginnt die Darstellung der subjektiven Seite der transzendentalen Deduktion mit der Apprehension, aber der Begriff hat noch nicht vollständig aus dem Aposteriori heraustreten können; er wird sehr häufig als rein, aber empirisch bezeichnet ... Nichtsdestoweniger ist es wichtig, dass es ohne die Apprehension keine wirkliche Synthesis a priori geben kann, folglich muss die Apprehension von transzendentaler Beschaffenheit sein. Die Apprehension bezeichnet ein Vermögen schlechthin, eine elementare Spontaneität zu erfassen und zu verbinden. Sie zeigt die „Besitznehmung" an (AA VI 263), eine Spiegelung der menschlichen Subjektivität in den Dingen der Natur, und sie erscheint gleichermaßen im Geschmacksurteil als Kategorie schlechthin für die ästhetische „Auffassung" der Form der Gegenstände (AA V 251). Doch trotz ihrer Spontaneität, ihrer transzendentalen Bedingung kann die bloße Apprehension die apriorische synthetische Erkenntnis noch nicht begründen. Sie kann nicht der totalen (vollständigen) Synthesis der Zeit Rechnung tragen; sie ist nicht imstande, zu trennen und die Verwandlung der empirischen Kontinuität in eine begriffliche Bestimmung zu vollziehen. In einer anthropologischen *Reflexion* bemerkt Kant, dass dem inneren Sinn das Werk der „Zueignung" des Mannigfaltigen obliegt (AA XV 106), und unter dem inneren Sinn versteht man selbstverständlich seine Form, die Zeit in ihrer aktiven, synthetisierenden Natur. Nun würde aber die bloße Apprehension nicht genügen, um dieses Werk der Zueignung zu vollziehen. Und dies aus dem guten Grund, dass sie isoliert an sich selbst betrachtet nicht einmal fähig ist, die von ihr eigentlich zu versehende Funktion richtig auszuführen. Die Apprehension hat eine spezifische Aufgabe, nämlich die, die Anschauungen zu versammeln und zu bewahren, aber dieses Versammeln, dieses Bewahren setzt das voraus, was Kant „Reproduktion" nennt ... Wie kann man die erste „verlassene" Anschauung tatsächlich besitzen, wenn man sich bei der zweiten (oder der dritten) befindet?

Seiner grundsätzlichen empirischen Bedingung gemäß ist das Gemüt, das sich in einem Augenblick b befindet, nicht in einem Augenblick a, und in c ist es weder in a noch in b, folglich besitzt es „natürlicherweise" weder a noch b, wenn es sich in c befindet. Was so viel bedeutet wie, dass man gleichsam ins Innere der Synthesis der Apprehension so etwas wie ein Gedächtnis integrieren müsste. Durch sein Werk der Versammlung befindet sich das Gemüt am Ende einer Reihe, und damit es sich tatsächlich gleichsam am Ende einer gegebenen Reihe versteht, müssen ihm sämtliche Zeitpunkte der Reihe gewissermaßen gegenwärtig sein. Dies impliziert, dass in dem Maße, wie ich über eine reine Empfindung hinausgehe, um mich einer anderen zu nähern, die „verlassene" Empfindung reprodu-

ziert werden muss. Diese Reproduktion ist wesentlich, ohne sie wäre die Synthesis der Zeit in einer Art allgemeinem Vergessen zerbrochen, die das Denken auf eine unfruchtbare Diskontinuität reduzieren würde. „Würde ich aber die vorhergehende (die erste Theile der Linie, die vorhergehende Theile der Zeit oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung [...] entspringen können." (KrV A 102)

Die Apprehension könnte ihr Werk der Versammlung nur unter Mitwirkung der Reproduktion vollbringen, was so viel heißt wie, dass mit der Synthesis der Apprehension die Synthesis der Reproduktion unauflöslich verbunden ist. Von daher ist jeder Anspruch, die Apprehension in den bloßen Grenzen einer Synthesis der Entstehung ohne bestimmende Bedeutung zu halten, unübersehbar nur eine Fiktion. Kant erklärt, dass die Reproduktion „Reproducibilität" (KrV A 101 f.), das heißt eine gewisse Ordnung voraussetzt. Die Reproduktion ist nicht die Vorlage oder die willkürliche Hervorbringung von Erscheinungen in irgendeiner Ordnung, sondern sie sorgt dafür, dass „in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemäße Begleitung oder Folge statt finde" (KrV A 100). Die unauflöslichen Beziehungen, die die Apprehension an die Reproduktion binden, verweisen zumindest vermittelt und indirekt auf eine begriffliche Bestimmung, auf eine begriffliche Regulierung, doch in Wirklichkeit untersteht die Apprehension an sich selbst bereits dem Begriff. Die *Analytik* führt Passagen in Hülle und Fülle auf, die vom ursprünglichen Zusammenhang der Apprehension und der Apperzeption, also der Anschauung und des Begriffs handeln, und diese prästabilierte Harmonie zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand schlägt bis ins Innerste der zeitlichen Synthesis durch. Nach der *Transzendentalen Deduktion* muss die hier als empirisch bezeichnete Synthesis der Apprehension der in den Kategorien enthaltenen intellektuellen Synthesis der Apperzeption gemäß sein (KrV B 162 Anm.). Oder auch: Die Synthesis der Apprehension ist nichts anderes als die Anwendung einer den Kategorien gemäßen ursprünglichen synthetischen Einheit auf die sinnliche Anschauung (KrV B 161). Die Apprehension, die sich noch nicht wirklich vom Ausgangsboden des Empirischen gelöst hatte, ist bereits von der Apperzeption durchdrungen; die Einheit der Anschauung ist in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nur in einer Zusammenstimmung mit den Kategorien möglich. In letzter Instanz ist die Apprehension selbst als eine Instanz der transzendentalen Apperzeption zu lesen.

5 Einbildungskraft und Schematismus

5.1 Zeit und Einbildungskraft

Die Zeit als Form des inneren Sinns ist das Vermögen zur Vereinigung der Anschauungen, aber diese allgemeine Vereinigung muss noch zu besonderen Bestimmungen spezifiziert werden. Anders gesagt: Die Zeit als der schlechthinnige Repräsentant der transzendentalen Subjektivität muss ihren Anteil am Werk des Begriffs haben. Als glühender Anhänger des transzendentalen Idealismus schreibt Novalis: „die Zeit [ist] der Begriff".[1] Novalis selbst glaubt, er habe seinen Platz im nahen Umfeld der *Kritik*, aber die Historiographie ordnet seine Reflexion eher als eine Etappe auf dem Weg ein, der von der *Kritik* zu den nachkantischen Idealismen hinführt. In Wirklichkeit wiederholt Novalis bloß, was die *Kritik* expressis verbis sagt. Kant stellt die Zeit und die Kategorien in einer engen und unauflöslichen zweckgerichteten Einheit dar, und in einem selten zitierten Textstück – denn vielleicht ist es zu schockierend für gewisse Orthodoxien – geht er so weit und spricht von der „reinste[n] objective[n] Einheit, nämlich die der Begriffe *a priori* (Raum und Zeit) ..." (KrV A 107). Diese Formulierung bringt in Kurzform den Entwicklungsgang der transzendentalen Analytik zum Ausdruck und greift sozusagen auf die Lehre der Kapitel über den Schematismus und die Analogien vor. Auch wenn diese Kurzform die Nuancen vernachlässigt, einige Stufen überspringt und eher virtuelle Implikationen als die wirklichen Resultate der *Kritik* ausdrückt, bleibt sie gleichsam eine suggestive Formulierung der höchsten Leistungen Kants.

Die *Kritik* ist bekanntlich eine Philosophie der Grenzen der menschlichen Vernunft, insbesondere der theoretischen Vernunft, aber diese Begrenzung impliziert auch eine gewaltige Ausweitung. Kant glaubt definitiv bewiesen zu haben, dass unser Verstand über ein apriorisches Gesetzgebungsvermögen gegenüber dem bloßen Bereich der Erfahrung verfügt, das nur innerhalb der ihm von der Sinnlichkeit auferlegten Beschränkungen Gültigkeit hat. Aber Kant weiß auch genau, dass innerhalb seiner unüberschreitbaren Grenzen das Denken weiter reicht oder, wenn man so will, tiefer gräbt als in der klassischen Metaphysik. Und diese Erweiterung oder Vertiefung des Wissens erfolgt über die Neubewertung der Zeit und die Rehabilitierung der Einbildungskraft, die letztlich als dieselbe Wirklichkeit aufgedeckt werden. Die *Kritik* setzt die Zeit nacheinander der Erfahrung, der Sinnenwelt, der Sinnlichkeit und der Anschauung gleich (AA IV 344 Anm.; KrV A 124), aber erst mit dem Geniestreich der ‚Reduktion' der Zeit auf die

---

1 Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, in: *Schriften* 3, Stuttgart 1960, 428.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-010

Einbildungskraft wird er über die Erstellung einer neuen Theorie der Erkenntnis eine neue Metaphysik begründen können.

Die klassische Metaphysik hatte wie selbstverständlich die Bestimmung und die Fähigkeit für sich beansprucht, die *intelligibilia* zu denken. Nun sind die *intelligibilia* aber Universalien, und das Besondere ist erkennbar nur im Licht dieser Universalien, des Universellen, das sein auf immer unzugängliches Wesen, seine urbildliche Form ist. Auf Grund der dem Besonderen eigenen Undurchschaubarkeit kann es nur auf unvollkommene Weise erleuchtet sein; und alles Licht, das ihm zuteil wird, entströmt der *Idee*. Es wird also nur ausgehend von der *Idee* und in ihrer Begrifflichkeit erhellt und dargestellt. Nun befürwortet aber der Kantianismus durch die vorsichtigen Zuspitzungen seines kritischen Diskurses eine andere Sicht des Besonderen. Selbstverständlich erhebt er keinen Anspruch auf die apriorische Erkenntnis des Besonderen als Besonderen. Selbstverständlich lehrt er nicht die Herleitung der tierischen und pflanzlichen Wesenheiten in ihren spezifischen Unterschieden und träumt a fortiori auch nicht von einem Zugang zu einem apriorischen Wissen im Hinblick auf die Ereignisse der Geschichte. Hingegen glaubt er, Anspruch auf die Erkenntnis a priori der allgemeinen Prinzipien erheben zu können, die die Bestimmung des Besonderen regieren. Er glaubt, über die formale Universalität der klassischen Metaphysik und Logik zu Gunsten eines Wissens hinausgehen zu können, das sich auf die Gesetze, die der Konstitution und dem Funktionieren der besonderen Ordnung des Wirklichen voranstehen, und auf die Deduktion der allgemeinen Regeln bezieht, die die verschiedenen Momente des Besonderen begründen.

Die Logik, die Kant in seiner *Analytik* entwickelt, ist nicht formal, sondern transzendental. Sie beschränkt sich nicht auf eine Analyse der allgemeinen Formen des Denkens, sondern übernimmt gleichermaßen die Aufgabe, die Bedingungen der Genese der unterschiedlichen inhaltlichen Ordnungen zu ergründen. Und die *Kritik* übernimmt diese Aufgabe ausgehend von der Lesart der Zeit als Einbildungskraft. Zwar hält es das gemeine Bewusstsein unbeirrbar für eine Selbstverständlichkeit, dass die Einbildungskraft sich auf den Raum bezieht und nicht auf die Zeit. Entwickeln sich doch die Bilder, die unsere Phantasie hervorbringt, selbst wenn sie sich bloß innerhalb unserer Subjektivität entfalten, in einem Raum! Nun beweist allerdings Kant, dass die transzendentale Einbildungskraft, auch wenn sie in der Tat ihre Figuren in einem Raum zieht, sie nur kraft des mit der Zeit verbundenen Mechanismus oder vielmehr der entsprechenden höheren Strukturen hervorbringt. Der Raum ist gewiss die Form aller äußeren Anschauungen, aber Zugang zum Bewusstsein erlangen diese nur, wenn sie durch den inneren Sinn auf- und angenommen werden, dessen Form die Zeit ist. Das heißt so viel wie, dass sämtliche Bilder und das Bild im Allgemeinen unter die Synthesis der Zeit subsumiert werden. Diese Subsumtion, die Kant die tran-

szendentale Zeitbestimmung nennt, wird durch den Schematismus entwickelt. Und folglich wird der Schematismus als Kategorie der Zeit das letzte Wort des Kantianismus über die Einbildungskraft sein.

Es ist wahr, dass Kant, der selbst in seiner vorkritischen Periode nur selten einer negativen Lesart des Sinnlichen erlegen war, nur in sehr wenigen Ausnahmefällen auf den pejorativen Jargon der Tradition gegenüber der Zeit und der Einbildungskraft zurückgegriffen hatte. Er spricht – aber das ist eher eine Art „Redegebrauch" – vom „Wahn der Einbildung" (AA II 320 Anm.) und kommt beim Vergleich der „dunkeln Begriffe[] der imagination" mit den „klaren Vorstellungen der Vernunft" zu einem ungünstigen Urteil für erstere (AA XVI 73). Und in einer Darstellung der Geschichte der Philosophie aus den 60er Jahren erinnert er an das wohlbekannte Verdienst der Griechen, die ‚das Bild' zugunsten des ‚Begriffs' zu überwinden vermochten (AA XXIV 800).

Doch was das Wesentliche angeht, wechselt das Vermögen der Einbildungskraft das Bewertungsregister. Zwar merkt Kant an, dass die „Einbildung", ein geheimnisvolles Vermögen, zudem eines, das weite Bahnen nicht-begrifflichen, wiewohl apriorischen Wissens erschließt, „im Dunkeln spatziren" will (AA XV 121). Nun geht aber diese Neigung zur Dunkelheit vielmehr aus ihrer *Conditio* als Vermögen hervor, das gleichsam willkürlich Gegenstände ‚hervorzaubert'; und auch eine *Reflexion* vergleicht dieses Vermögen mit dem „herbey Zaubern" (AA XV 144). Dennoch ist die Einbildungskraft weit davon entfernt, Ausdruck oder Ergebnis einer willkürlichen Zufälligkeit, einer folgenlosen Aufgeregtheit zu sein; sie ist eine „unentbehrliche[] Function der Seele", und sie liegt aller Erkenntnis zugrunde (KrV B 103). Zwar macht diese Rehabilitierung der Einbildungskraft sie noch nicht vernünftig, und ihre Art zu handeln bleibt „gänzlich unbegreiflich[]" (AA V 233 f.). Unbegreiflich in ihrem Handeln, bleibt die Einbildungskraft ein Vermögen, das „wir nicht weiter herleiten (können)" (AA XXVIII 262), und das sich auf kein anderes zurückführen lässt; eine *Conditio*, die sie im Übrigen mit Verstand und Sinnlichkeit teilt (AA XXIII 20). Sie wird als „Grundvermögen" (KrV A 124) bezeichnet, ja, sie wird – die Lehre vom Schematismus wird das klar zeigen – *das* „Grundvermögen" unseres Verstandes im Ganzen. Und in einem berühmten Textstück aus der *Transzendentalen Dialektik* stellt Kant – behutsam in Frageform – die Einbildung als ‚einziges' und ‚absolutes' Vermögen dar, das zugleich „Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft" sein könnte (KrV B 677). Egal, ob sie eines der drei grundlegenden Vermögen oder das einzige und absolute Grundvermögen ist, die Einbildungskraft erscheint als das Schlüsselvermögen, das allein die tatsächliche Bewerkstelligung der prästabilierten Harmonie zwischen dem Verstand und der Sinnlichkeit ermöglicht, ja als

ein Vermögen, das mächtiger ist als der Verstand in seinem eigenen Bereich.[2] Der Mathematik, dem Bereich des Intelligiblen schlechthin für die klassische Metaphysik, weist Kant die höchsten Leistungen der Einbildungskraft zu. Nichts erscheint uns trockener, strenger und abstrakter als die Mathematik; nichtsdestoweniger sollte dank seiner mächtigen Einbildungskraft der berühmte Mathematiker Wallisius „aus einer Reihe von 15 bis 20 Ziffern die Cubic Wurzel im Finstern [...] ausziehen könne[n]“ (AA XV 141 f. Anm. 23). Überdies können wir dank des „überschwänglichen“ Vermögens der Einbildungskraft (AA XIV 55) „Irrationalgröße[n]“ (AA XIV 58) erfassen, die für den Verstand unzugänglich sind.[3] Wie sind diese Leistungen der Einbildungskraft zu erklären, wie hat man sich ihre Bedeutung für Bereiche vorzustellen, von denen man stets annahm, dass sie der Welt der strengsten Rationalität zugehörten?

5.2 Die Oberhoheit der Einbildungskraft

Kant bezeichnet die Einbildungskraft als das Grundvermögen, das kraft seiner originären Subjektivität für den Verstand unzugängliche apriorische Erkenntnisse hervorbringt. Die Subjektivität ist, wie gesehen, autonome Erkenntnisquelle. Sie ist dies als reine Sinnlichkeit, und als solche stellt sie sich als unabhängig, wenn nicht gar als abgespalten vom Verstand dar. In Wirklichkeit wird Kant in der Theorie der Einbildungskraft seine Lehre von der Subjektivität als einzigem Prinzip und Prinzip sui generis der apriorischen Erkenntnis abschließend auf den Punkt bringen. Und zu diesem Ergebnis gelangt er über die Darstellung des Grundbegriffs der produktiven Einbildungskraft, eines nach Regeln ausgeübten schöpferischen und erneuernden intellektuellen Vermögens. Der transzendentale Idealismus weist der Einbildungskraft exorbitante Kompetenzen und eine außerordentliche Reichweite zu. Einer *Reflexion* zufolge bedeutet gar selbst der Satz vom zureichenden Grund: „es geschieht nichts als nach einer allgemeinen regel der Einbildungskraft“ (AA XVIII 113), und selbst die „tafel der Categorien“ wird mit einer Funktion der Einbildungskraft verbunden (AA XVIII 26). Die Einbildungskraft ist von einer Irreduzibilität sui generis, sie gibt das, was der Verstand nicht geben kann; ohne ihren Beitrag, ohne ihr Mitwirken könnte der Verstand nicht einmal das hervorbringen, was in seiner unmittelbaren Nähe ist. Das Mannigfaltige kann nur dank einer Synthesis der Einbildungskraft zur Apperzeption gehören, einer Synthesis, unter der sämtliche Erscheinungen zu subsu-

---

2 Vgl. unten, S. 137 ff.
3 Vgl. AA XI 208 f.

mieren sind (AA XXIII 19). Die Einbildungskraft ist nicht bloß eine subjektive Art und Weise, Empfindungen zu assoziieren und Anschauungen zu versammeln (KrV A 124), sondern sie ist eine Bedingung selbst der Apperzeption (KrV A 118), ja, sie begründet die Möglichkeit aller Erkenntnis bereits vor der Synthesis der Apperzeption (KrV A 118). Kurz, die Einheit der Synthesis der Einbildungskraft ist die reine Form aller möglichen Erkenntnis (KrV A 118) und die eigentliche Grundlage der Erfahrung (KrV A 123). Die Lehre von der Einbildungskraft erweitert und verdeutlicht die Theorie der Sinnlichkeit a priori, die sich durch die reinen Anschauungen, die formalen Anschauungen hindurch als der Schlüsselfaktor aller wahrhaften Vernunfterkenntnis erweisen soll. „Alle Anschauung" – liest man in einer *Reflexion* – „ausser dem Sinn ist Einbildung." (AA XV 134) Oder, wie es die *Dritte Kritik* definieren wird: „die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori*)" (AA V 190).

Diese Verweisung der Einbildungskraft an die Anschauung a priori bedeutet selbstverständlich, dass die Einbildungskraft selbst unter einem eigentlich apriorischen Gesichtspunkt betrachtet werden können muss. Allerdings betrifft die Apriorität nicht jegliche Einbildungskraft, sondern allein die, welche Kant „produktiv" nennt. Nach den schwankenden Anfängen der vorkritischen Periode wird der Philosoph die große und denkwürdige Unterscheidung zwischen produktiver Einbildungskraft und reproduktiver Einbildungskraft vorlegen. Über die Abgrenzung von der Phantasie, die nur eine schlichte Erinnerung oder Aufrufung vergangener Wahrnehmungen ist, ein quasi-empirisches Handeln, das zudem im Wesentlichen passiv ist (AA VII 167, XV 133), stellt Kant in der Philosophie in ihrer apriorischen Verfassung die ungeheure Wirklichkeit einer produktiven oder „schöpferischen" Einbildungskraft heraus (AA VII 224). Es handelt sich hierbei um ein nicht nur technisches oder pragmatisches, sondern um ein transzendentales wahrhaftes Erfindungsvermögen, das Neues, Neues von der Würde des Apriorischen, hervorbringt.

Das erste charakteristische Merkmal der Einbildungskraft ist selbstverständlich ihre Produktivität, welche eine Freiheit, eine Autonomie gegenüber dem Gegebenen ermöglicht. Von der bloßen materialen, empirischen Anschauung unterscheidet die Einbildungskraft ihre Spontaneität (KrV B 276 Anm.). Eben diese Spontaneität macht sie schöpferisch und erlaubt es ihr, als ein Vermögen in Erscheinung zu treten, das willentlich Gegenstände erscheinen lassen kann. Und tatsächlich ist besagte Spontaneität nicht bloß vital, sondern auch dem Geist des kritischen Idealismus gemäß intellektuell und verfügt sogar über Analogien zum Willen. Man muss – steht in einer Vorlesung der 90er Jahre zu lesen – die wahre Einbildungskraft im Dienste der Willkür von der im Gegensatz zum Vermögen der freien Wahl stehenden unwillkürlichen Bedingung des Traumes sowie der Phantasie unterscheiden (AA XXIX 885). Die produktive Einbildungskraft ist die

„Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen" (AA V 240) und ist in Affinität mit dem Gedächtnis, das „die vormalige Vorstellung willkürlich" reproduziert (AA VII 182), ein Vermögen, in welchem der theoretische Geist sozusagen nach der Freiheit und den Höhen der praktischen Vernunft schielt. Denn letztlich beruft sich sogar die nüchterne und vollkommen traditionelle, konventionelle Definition, die die *Kritik* übernimmt: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen" (KrV B 151), auf die Oberhoheit dieses Vermögens gegenüber dem Gegebenen!

Gleichwohl bedeutet diese Herrschaft noch keine *creatio ex nihilo*. Die gerade zitierte Definition beharrt auf der Fähigkeit der Einbildungskraft, in einer gewissen Leere, in der Abwesenheit des Gegenstandes zu agieren, aber sie erwähnt sehr wohl den Gegenstand! Gewiss gibt es hier Herrschaft, Autonomie, aber eben auch Abhängigkeit. In ihrer „reproduktiven" Version ist die Einbildungskraft stets durch Gegebenes bedingt, das in irgendeiner Vergangenheit existiert hat. Nun gehört aber diese Knechtschaft nicht nur zur Reproduktion, denn auch die Produktion erleidet sie. Auch die Einbildungskraft a priori muss auf die Erfahrung zurückgreifen, auch sie ist nicht die Urheberin ihrer Materie (AA XXVIII 739). Wenn nun aber die Materie, der Inhalt nicht unter das produktive Vermögen fällt, was versteht man dann unter der Kreativität der Einbildungskraft, worauf bezieht sich dann ihr Vermögen a priori?

Kant erklärt in der *Transzendentalen Ästhetik*, dass bei der Konstruktion a priori eines „Triangel" der „Begriff" (= das analytisch Gegebene), das heißt der Inhalt, drei Linien sind, dass aber die „Figur" des „Triangel", das, was hieran „Neues" ist, nur durch Ausübung der synthetischen Funktion des Geistes erlangt werden kann (KrV B 65). Somit ist das Neue die Figur, die das Gegebene vereinigt und bestimmt. Die Figur ist selbstverständlich ein formaler Faktor, und jeder stellt bereits die Neuheit der Form auf der Ebene der schlichten Fabrikation oder der Bastelei bei einer empirischen Erfindung fest: Man kann „sich neue Vorstellungen bilden durch Versetzung der Farben, die gar nicht in der Natur existiren" (AA XXVIII 232f.). Die Kreativität, die Neuheit betrifft stets die Figur, die die *Anthropologie* ausdrücklich mit der Erfindung, „der Dichtung" gleichsetzt (AA VII 175). Nun ist die Figur hier allerdings nicht das vom räumlichen Umriss bestimmte empirische Bild, sondern ein apriorischer, transzendentaler Faktor, nämlich die Form. Und Kant beharrt auf der Tatsache, dass „die Einbildungskraft [...] in Ansehung der Form die Natur (überschreitet)",[4] ja dass sie ein Vermögen sei, das sich

4 A. Kowalevski (Hg.), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants* ..., München 1924, 106.

nur auf die Form bezieht (AA XXVIII 672). Und diese Form schöpft das Gemüt aus sich selbst (AA XXVIII 235).

Mit diesen Definitionen gelangt man aufs Neue zum zentralen Punkt des Kantianismus, zum harten Kern des transzendentalen Idealismus, nämlich zur Synthesis a priori als dem Grundantrieb aller wahren objektiven Erkenntnis. In der gesamten *Analytik* stößt man immer wieder auf Textstellen, welche die Erkenntnis der Synthesis a priori der Einbildungskraft zuweisen, und die *Zweite Deduktion* geht so weit zu behaupten, dass „die Synthesis überhaupt [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft" sei (KrV B 103). Zu guter Letzt gleicht Kant auf einem „Losen Blatt", das Analysen von verblüffender Intensität und Reichhaltigkeit enthält, die reproduktive Einbildungskraft der Analyse und die produktive Einbildungskraft der Synthese an (AA XXIII 18). Die Einbildungskraft, die nichts anderes leistet als die Vergangenheit wachzurufen und die bereits wahrgenommenen Strukturen zu reproduzieren, bewegt sich in der Welt der immanenten Analytizität, während die produktive und schöpferische Einbildungskraft Synthesen entwirft, sie also konstruiert und Neues „erfindet". Gleichwohl – und dies ist das Wesentliche – sind diese Synthesen a priori; sie bringen wirklich objektive, der Einheit der Apperzeption gemäße und einem universellen, apriorischen Bewusstsein zugehörige Vorstellungen hervor. Und in seiner Beschäftigung mit der *Disziplin* der *reinen Vernunft* erinnert Kant daran, dass eine bloß reproduktive Einbildungskraft sich nicht auf die – der reinen Synthesis der transzendentalen produktiven Einbildungskraft verdankte – Affinität der Erscheinungen beziehen könne, steht sie doch bloß am Anfang der empirischen Assoziationen von Wahrnehmungen, die nur zufällige und niemals objektive Verknüpfungen ausdrücken (KrV B 794 f.). Die reine und schöpferische Einbildungskraft, die Einbildungskraft a priori ist ein rein transzendentales Vermögen, ein schlechthinniges Vereinigungs- und Bestimmungsvermögen im Allgemeinen.

Die Einbildungskraft scheint ihre Rolle als synthetische Vereinigung vom Gedächtnis geerbt zu haben, das in den vorkritischen Vorlesungen noch die Rolle einer Gewährleistung der Kontinuität unseres Seins spielt (AA XXVIII 873), wohingegen in der *Kritik der Urteilskraft* die intensive Geschäftigkeit der Einbildungskraft während der langen leeren Stunden des Schlafes dafür sorgt, dass das Leben nicht erlischt, dass es ohne Unterbrechung weitergeht (AA V 380). Doch die oberste Rolle einer Kontinuität bewirkenden Kraft, die der Einbildungskraft zufällt, wird vor allem im Bereich des Bewusstseins und daher der Erkenntnis ausgeübt. Die geometrischen Gestalten werden durch die sukzessive Synthesis der Einbildungskraft erzeugt (KrV B 204), und diese Sukzession ist kein schlichtes „nach und nach", sondern vielmehr eine aktive Kontinuität. Sie läuft darauf hinaus, die sukzessiven Momente eines Gedankens in einem selben Bewusstsein zu verbinden, eine Operation, die nicht der reproduktiven Einbildungskraft un-

tersteht, sondern die Kant ausdrücklich auf die als produktive Einbildungskraft verstandene „*memoria*“ zurückführt. Und hier sieht man einmal mehr die Einheit und die Verbundenheit von Bewusstsein und Erkenntnis. Die sukzessiven Momente unseres Denkens müssen kontinuierlich in der Zeit sein, aber dazu muss auch jedes gegenwärtige Moment als dasselbe wie ein vergangenes Moment erkannt werden können. Die erste Synthesis ist das Werk der Einbildungskraft im eigentlichen Sinne, der Einbildungskraft in ihrem apriorischen Sinne. Die zweite ist die des „Vermögen[s] zu vergleichen“ (AA XV 134). Die „Einbildungskraft“ aus dieser *Reflexion* entspricht der reinen Apprehension der *Deduktion* und das Vermögen zu vergleichen der „Reproduktion“, die nur nach einer „Regel“ funktionieren kann (KrV A 100). Man muss jetzt nur an die Hypothese von der Einbildungskraft als „Grundvermögen“ zurückdenken, das, „mit Bewußtsein verbunden, zugleich Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei“. Im Übrigen ist es evident, dass die Regel, von der gerade mit Bezug auf die Reproduktion die Rede war, sich nicht auf die Einbildungskraft „an sich selbst“, sondern auf die dem Verstand unterworfene Einbildungskraft bezieht: Die Unterscheidungskraft ist ein wesentliches Ingrediens der *Einbildungskraft*. Wie könnte sie ansonsten unterscheiden, was zu retinieren ist, oder vielmehr, wie könnte sie, sollte es an wahrhaften Kriterien für Retention fehlen, immerhin entscheiden, welche Zwischenglieder in der Kette zu überspringen sind (AA VII 176)? Die Anforderung der Kontinuität kann nur durch die Notwendigkeit der Auswahl Wirklichkeit werden.

5.3 Einbildungskraft, Verstand, Schematismus

Um 1770 herum sucht Kant in einer *Reflexion* die wesentlichen Vermögen unseres Gemüts zu bestimmen und listet nacheinander den Sinn, den Verstand und die Vernunft auf. Doch bevor er *Verstand* schreibt, notiert er *Einbildungskraft*, streicht das anschließend durch und schreibt dann hinter *Vernunft* dasselbe Wort *Einbildungskraft*, um es dann abermals auszustreichen (AA XV 291). Diese Frage und diese Suche nach den tiefen Beziehungen zwischen der Einbildungskraft und den höchsten intellektuellen Vermögen werden in der großen Hypothese der *Transzendentalen Dialektik* sichtbar. Die Einbildungskraft ist ‚vielleicht sogar Verstand und Vernunft‘! Die Beziehung und Identifizierung mit *Vernunft* wird durch Kant niemals wirklich zum Thema gemacht werden, und doch wird sie das Schicksal des Deutschen Idealismus bestimmen, namentlich bei dem jungen Schelling. Dagegen bildet das Thema der Verwandtschaft, ja der Identität zwischen Einbildungskraft und Verstand eine wesentliche Triebfeder der *Transzendentalen Analytik*. Zwar hält die *Kritik* zumindest dem Buchstaben nach die Differenzen ein-

deutig fest und arbeitet die Unterscheidungen heraus, und zwar wiederholt. Die figürliche Synthesis oder „Synopsis" der Einbildungskraft steht im Gegensatz zur begrifflichen Synthesis des Verstandes. Die Einbildungskraft – als Vermögen der Anschauung – vereinigt das Mannigfaltige nur der Form nach, während der Verstand die apriorischen Verknüpfungen zwischen den Anschauungen vollzieht. Doch sind diese von Generationen von Lesern und Interpretatoren Kants geduldig wiederholten Unterscheidungen und Bestimmungen nicht so klar und eindeutig. Sie sind vielmehr vom Geist der kritischen Philosophie und oft sogar von ihrem Buchstaben her zu berichtigen und zu überschreiten.

In einer späten Vorlesung bezeichnet Kant die Einbildungskraft und den Verstand als zwei Freunde, die sich nicht leiden, aber dennoch nicht voneinander lassen können. Sie leben in einem nicht enden wollenden Streit, aber sie sind füreinander unentbehrlich (AA XXIV 707). Gewiss spiegelt dieser ‚volkstümliche' Vergleich nur einen Aspekt der Problematik wider, aber er zeugt von den Schwierigkeiten, auf welche die philosophische Reflexion bezüglich der jeweiligen Rolle dieser zwei Vermögen stößt, und selbstverständlich stellt er sich in den großen gelehrten Definitionen als überholt heraus: Die Einheit der Apperzeption in ihrer Beziehung zur Einbildungskraft ist der Verstand, während die Einbildungskraft eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit ist (KrV B 152). Nun stellen aber diese deutlich artikulierten Lesarten der Konstitution und der Rolle der Einbildungskraft und des Verstandes, diese Definitionen, die, wie es scheint, die Landschaften der kritischen Philosophie abstecken, den Denker nicht zufrieden, der häufig seiner ersten, die wesentliche Identität dieser ursprünglichen Vermögen unseres Gemüts betreffenden Intuition, ja seinem tiefen Gefühl von einem gewissen Primat der Einbildungskraft gegenüber dem Vermögen der Begriffe, freien Lauf lässt.

Die Einbildungskraft mag noch so sehr nur ein bloßes *analogon rationis* sein (AA XVII 278 f.); es gibt Textstellen, die von einer „Verstandes-Dichtungskraft" (AA XXVIII 237) sprechen, und andere, welche die Begriffe a priori, die Begriffe, die der Verstand spontan aus sich hervorbringt, „erdichtete Begriffe" nennen (AA XXIV 452). Die *Anthropologie* wiederum setzt ausdrücklich Sinn(-lichkeit) – die Einbildungskraft – mit Denken gleich (AA VII 169). Und diese Gleichsetzung unseres rationalen Verstandes, des „Wachses in den Händen Gottes" der Klassiker, mit der Einbildungskraft [„la folle du logis"][5] lässt am Ende die Waage zu Gunsten letzterer ausschlagen. Zunächst einmal ist daran zu erinnern, dass unser Verstand an sich selbst armselig, dass er „der Bilder bedürftig[]" ist (AA V 408), und dass

5 „La folle du logis", wörtlich: „die Verrückte des Hauses", ist ein stehendes Bild für Einbildungskraft oder Phantasie. [A. d. Ü.]

die Einbildungskraft allen unseren Verstandesbegriffen zugrunde liegt (AA XXIII 18). Und der Philosoph geht sogar so weit und behauptet, dass der Verstand der Einbildungskraft „zu Diensten ist" (AA V 242). Man könnte darauf hinweisen, dass diese – Schelling ankündigende – Passage aus dem besonderen Kontext des ästhetischen Urteils zu begreifen sei. Doch wird im Wesentlichen dieselbe Position von zentralen Textstellen der *Transzendentalen Deduktion* übernommen, in denen die apriorische Einheit der Anschauung – bekanntlich die Einbildungskraft selbst – der Grund der Identität der transzendentalen Apperzeption ist (KrV B 134). Sofern der kantische Idealismus eine wechselseitige Bedingtheit der Erkenntnis und des Bewusstseins lehrt, gestattet es die Lehre von der Einbildungskraft, die Rolle des Bewusstseins zu begreifen. Genauer gesagt, sie zeigt, dass das Bewusstsein selbst ein Gliederungsvermögen ist, dass es Selbstbestimmung ist, und dass es in genau dem Maße, in dem es Selbstbestimmung ist, auch Bestimmung der Welt ist. Und dass es diese Bestimmung auf Grund der Tatsache ist, dass seine Wahrheit die Zeit ist, die Zeit, die kein bloßer Fluss, sondern Form ist, formale Form oder Form der Formen.

Die außerordentlich konstruktiven Leistungen der *Kritik* nehmen ihren Weg über die Neubewertung der Zeit und die Rehabilitierung der Einbildungskraft. Doch im Grunde muss man sehen, dass es sich in beiden Fällen im Wesentlichen um dieselbe Sache handelt, dass die Einbildungskraft die Zeit *ist*. Genauer, dass der Diskurs, der die Einbildungskraft dem Verstand annähert und deren tiefe Intelligibilität erkennt, auf der Entdeckung der fundamentalen Identität von Einbildungskraft und Zeit gegründet ist. Oder vielmehr: Die der Einbildungskraft eigene Intelligibilität, ihre apriorische und transzendentale reine Bedingung, ist abhängig von einer Lesart ihres Seins und ihres Tuns vom Grund der Zeit her. Wenn der Idealismus das letztliche Zusammenfallen von Bild und Begriff anstrebt, muss er, um zu diesem Resultat zu gelangen, erst einmal zeigen, dass die Einbildungskraft die Zeit ist, diese Zeit, die der Begriff ist. Selbstverständlich ist nicht alle Einbildungskraft Begriff, sondern bloß die produktive Einbildungskraft (AA VII 167), diejenige, welche am Ursprung der „reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit" steht (KrV A 102). Doch es genügt nicht, dass man weiß, dass auf eine gewisse Weise die Zeit der Einbildungskraft entstammt oder dass sie mit ihr eins ist. Zunächst einmal muss man zeigen können – wenn man das der Sinnlichkeit eigene bestimmende Vermögen der Intellektualität verstehen will –, dass die Einbildungskraft sich a priori spezifiziert und artikuliert, und dass diese Selbstspezifikation und -artikulation de facto Spezifikation und Artikulation der Zeit ist.

Nach der *Transzendentalen Deduktion* enthalten und präsentieren die Kategorien die eigentliche Einheit der Synthesis der Einbildungskraft im Hinblick auf sämtliche Erscheinungen (KrV A 119). Nun bezeichnet die Einbildungskraft

selbstverständlich dieselbe Realität wie der innere Sinn, und der innere Sinn wiederum wird durch den Verstand bestimmt (KrV B 151). Andererseits ist der Verstand die Gebärmutter der Kategorien. Er bestimmt den inneren Sinn, weil sich die als Zeit gesehene Einbildungskraft ausdrücklich mit dem Begriff verknüpft erweist. Die „Intelligenz“, die ein „Verbindungsvermögen[]“ ist, übt ihr verbindendes Werk nur unter der „einschränkenden Bedingung“ des inneren Sinnes aus, das heißt nach „Zeitverhältnissen“ (KrV B 159). Es ist dies der Augenblick, in dem man die große kantische Lehre von der Zeit als rationale, ja begriffliche Selbstbestimmung und Bestimmung am Horizont aufziehen sieht.

Es gibt eine häufig zitierte Textstelle aus der *Deduktion:* Unsere Vorstellungen gehören dem inneren Sinn an, folglich sind alle unsere Erkenntnisse in letzter Instanz der Zeit unterworfen, „als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen“ (KrV A 98 f.). Allgemeiner gesagt: Dank der Synthesis a priori der Einbildungskraft kann der Begriff eines Gegenstandes überhaupt nach den verschiedenen Arten transzendentaler Synthesen gedacht werden. Und diese Synthesen vollziehen sich in der Zeit (AA XXIII 18). Doch ist es mit der Behauptung nicht getan, dass die verschiedenen transzendentalen Synthesen sich *in* der Zeit vollziehen. Man muss zudem verstehen, dass sie sich *kraft* der Zeit vollziehen und dass sie *durch* die Zeit bestimmt werden. Schon in der *Transzendentalen Ästhetik* hatte Kant dargelegt, dass die apodiktischen Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit und den Axiomen der Zeit überhaupt der Vorstellung der Zeit entspringen (KrV B 47), die, wie erinnerlich, „älter“ ist als die Verhältnisse, die sie impliziert! Nun muss aber die Bestimmung der Erscheinungen, die Gliederung des mannigfaltigen Sinnlichen genau diesen Verhältnissen gemäß erfolgen. Unsere Vorstellungen – liest man in der *Analytik* – erlangen nur in dem Maße eine objektive Bedeutung, wie es eine gewisse Ordnung in den Zeitverhältnissen gibt (KrV B 242). Das Bewusstsein bringt eine ganze Reihe von aufeinander folgenden Vorstellungen hervor. Es verbindet zwei aufeinander folgende Wahrnehmungen untereinander, nur dass diese Verbindung nicht das Werk der schlichten Empfindung oder Anschauung, sondern das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft ist, „die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt“ (KrV B 233). Die Einbildungskraft wird also auf die Zeit ‚zurückgeführt‘, und ihr wird genau insofern ein Bestimmungsvermögen zugesprochen, wie die Zeit sich in ein Gliederungs- oder rationales Strukturierungsvermögen verwandelt. Wie soll man dieser Verwandlung gerecht werden, wie soll man das Werk des Begriffs in der Aufeinanderfolge entschlüsseln, wie soll man formale Elemente, bestimmte Linien, kurz, Strukturen im Fluss zum Erscheinen bringen?

Die Frage der Lesart der Bestimmungen innerhalb des Flusses, das allgemeine Problem der Rationalität der Zeit, ihre Subsumption unter den Begriff, all das

deckt sich mit der allgemeineren Problematik der apriorischen Erkenntnis der empirischen Welt. Die Ausarbeitung des Grundbegriffs eines „Gegenstandes überhaupt" und vor allem die transzendentale Deduktion zeigen, *dass* es die Kategorien sind, die die Erfahrung möglich machen, aber sie erklären noch nicht, *wie* sie sie möglich machen, das heißt, wie man erkennt (KrV B 167; vgl. AA IV 474 Anm.). Die Kategorien bilden eine Gesamtheit logischer Instrumente für die Artikulation der Erfahrung, aber sie müssen auf die Erfahrung, auf das Universum des Sinnlichen angewandt werden können. Damit die reinen Begriffe auf die Erfahrung übergreifen können, damit sie die Empfindungen vereinigen und bestimmen können, müssen sie auf eine gewisse Weise „gleichartig" sein. Doch die Begriffe selbst sind intelligibel, während die Empfindungen sinnlich sind. Das Gleichartigmachen könnte nur kraft eines dritten Gliedes vollzogen werden, das ihre Bedingung teilt, das intelligibel ist wie die Begriffe und sinnlich wie die Empfindungen. Dieses Dritte, diese Realität, die intelligibel und sinnlich, a priori und a posteriori zugleich ist, ist die als die Form des inneren Sinns begriffene Zeit, die ihre vermittelnde Funktion als Schematismus ausübt.

Das noch von einem Schopenhauer als eine „bloß psychologische Thatsache", eine „ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme"[6] kritisierte kurze Kapitel über den Schematismus muss eher mit Heidegger als Darstellung des „eigentliche[n] Kerngehalt[s]" der *Kritik* verstanden werden.[7] Es zeigt auf einigen raschen Seiten, in vielleicht allzu gedrängten, aber stets klaren, einfachen und durchsichtigen Sätzen an, wie die Kategorien „Bedeutung" haben, das heißt objektive Bedeutung für die empirische Welt, und wie die Erscheinungen auf eine eigens apriorische Weise konstituiert und artikuliert werden.

Kant bedient sich häufig des Wortes „Schema", um sein Anliegen zu veranschaulichen, wenn er sich mit den vielfältigen Fällen einer Anwendung des Intelligiblen auf das Sinnliche auseinandersetzen muss. Eine sichtbare Kirche ist das Schema des unsichtbaren *Reiches* (AA VI 131); der Begriff einer obersten Intelligenz ist das Schema der systematischen Einheit der Welt (KrV B 725), und ein noumenaler „Besitz" wird zu einem wirklichen Eigentum nur durch den Schematismus einer physischen Aneignung (AA XXIII 277). Der Begriff Schematismus ist selbstverständlich ein Resultat der kritischen Reflexion, und er spielt eine gewisse Rolle im gesamten Kant'schen Werk, aber sein vornehmlicher Ort bleibt die theoretische Philosophie.

Ein Schema ist ein Etwas auf halbem Wege zwischen Begriff und Bild. Es fehlt ihm die präzise Artikulation des Begriffs, und ebenso wenig kann es auf ein Bild

6 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke* II, Wiesbaden 1949, 534.
7 Heidegger, *Gesamtausgabe* 25, Frankfurt a. M. 1987, 168.

reduziert werden. Der schwebende, unbestimmte, verblasste Schein eines „Monogramms“ der Einbildungskraft gestattet ihm nicht, die *Conditio* allgemeiner Vernünftigkeit zu beanspruchen, aber genauso wenig gehört es der Ordnung des bloßen Einzelnen an (KrV B 178). Das Schema ist kein Bild, nicht einmal ein allgemeines Bild, auch wenn es jedes Bild möglich macht (KrV B 181). Es gibt Textstellen, die es als eine Regel definieren, die die Herstellung von Bildern überwacht; aber diese Terminologie ist in dem Maße, wie sie eine Art objektives Prinzip, etwas Statisches, Hypostasiertes suggeriert, nicht wirklich stimmig. So wie die Wahrheit des Begriffs die Auffassung ist, ist die des Schemas ein Verfahren. Das Schema wird insofern als eine Anschauung definiert (AA XX 274), als die Anschauung tatsächlich eine Form ist; doch Form heißt nicht Figur. Das Schema partizipiert an der allgemeinen Bedingung der Form, die nicht als eine Art Figur oder Umriss, sondern vielmehr als ein ins Erkenntnisvermögen „eingefügtes Gesetz“ zu verstehen ist (AA II 393). Und Gesetz ist eben auch in einem dynamischen Sinn zu nehmen. Es ist die aktive und wirkungsvolle Triebfeder der davon abhängenden Erscheinungen, und das Schema wiederum ist nicht ein allgemeines Bild, eine reine Figur oder eine unwandelbare Regel, sondern ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (KrV B 179 f.).

Die vermittelnde Rolle der Einbildungskraft als Schematismus ist in zweierlei untereinander organisch verbundenem Sinn zu verstehen. Zum einen ist die Zeit das aktive Medium, in dem sich der Begriff vollendet. Zum anderen gründet und bewirkt sie als Schematismus, als Urform der unterschiedlichen Schemata, die unterschiedlichen Weisen apriorischer Bestimmungen des Sinnlichen. In einer synthetischen Erkenntnis geht man über einen gegebenen Begriff hinaus, um ihn mit einem anderen zu verbinden, und diese Überschreitung, in der sich die Verbindung vollzieht, erfordert ein drittes Glied. Dieses „Dritte“ ist das „Medium aller synthetischen Urtheile [...] ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn und die Form desselben *a priori*, die Zeit“ (KrV B 194). Die Zeit enthält also alle Vorstellungen. Nicht als Rahmen oder Sammelbecken, sondern als Medium, das heißt Vermittlung, und Vermittlung bedeutet Bestimmung. Das Schema, das den Begriff auf Erscheinungen anwendet, ist eine transzendentale Zeitbestimmung (KrV B 178). Es vollzieht seine Vermittlungsarbeit gemäß den Arten der dadurch ermöglichten Synthesis, gemäß den unterschiedlichen Modalitäten, wie es die Bilder unter die Begriffe subsumiert und dadurch die Verknüpfung der Begriffe ermöglicht.

5.4 Größe und Werden

Die Schemata sind die Werkmeister der Synthesen, nach denen das Mannigfaltige bestimmt wird. Nun setzt aber die besondere Bestimmung die allgemeine Bestimmung voraus. Die besonderen Bestimmungen gliedern den inneren Aufbau der Gegenstände und ihrer wechselseitigen Beziehungen; doch ist eine grundsätzlichere Synthesis erforderlich, um die Heraufkunft des Gegenstandes selbst zu ermöglichen. Die Gegenstände an sich selbst sowie ihre gegenseitigen Beziehungen werden durch verschiedene Folgen oder Reihen von Elementen konstituiert. Allerdings erfordert die Konstitution dieser Reihen, die ebenso sehr besondere Synthesen sind, eine primordiale Reihe-als-Synthesis. Und diese Reihe-als-Synthesis ist die Größe.

Die Größe, die man naiv als eine räumliche Realität betrachtet, ist von einer im Wesentlichen zeitlichen Beschaffenheit. Ihr Erklärungsprinzip ist die Zahl, nämlich die Synthesis der sukzessiven Addition des Gleichartigen, welche die Einen in einem Ganzen versammelt (KrV B 182). Und diese zeitliche Natur der Zahl steht der Konstitution der Größe voran, definiert als „das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird“ (KrV B 203). Die Größe ist folglich die Synthesis des Gleichartigen. Sie ist nicht die punktuelle Wiederholung des Unterbrochenen – das ist das Aggregat –, sondern eine Kontinuität, die unaufhörlich fließt (KrV B 211 f.). Andererseits ist diese Kontinuität kein Fluss, bei dem die Tropfen, die Teile sich in einer einfachen Kontiguität befänden. Die Elemente der Sukzession, die Teile der Größe werden kraft einer Synthesis a priori vereinigt, die allein die Vorstellung eines Objekts, also die Heraufkunft einer Erscheinung möglich macht (AA XXI 456 f.; KrV B 203).

Die Größe, diese Bewegung einer Synthesis, welche die Sukzession ergibt, entspricht einer Bestimmung, einer Erweiterung des inneren Sinns, das heißt eines Fortgangs in der Zeit. Die Zeit ist also „die Bedingung a priori“ der Sukzession des Realen von einem gegebenen Moment zu einem folgenden Moment (KrV B 255; vgl. B 300). Das heißt, dass sie die Triebfeder der elementaren, grundlegenden Synthesis des Objekts ist. Die Darstellung dieser elementaren Synthesis, die „die Kategorie der Größe“ konstituiert, markiert einen bedeutenden Fortschritt in der Erkenntnis a priori der empirischen Welt. Das Objekt, das die Theorie der Apperzeption nur allgemein, ohne konkreten Fall, dargestellt hatte, kommt jetzt als ein wirkliches Objekt, eine Größe, an. Doch auch wenn das Objekt überhaupt nur durch verschiedenartige individuelle Objekte, Größen, existiert, sind diese verschiedenartigen individuellen, besonderen Objekte nicht bloß einfache Größen, sondern drücken eine Art begriffliche Bestimmung aus. Zweifellos haben diese Bestimmungen ihr grundsätzliches Substrat in der Sukzession, ver-

standen als Kontinuität, aber die Sukzession des Selben ist nur die ursprünglichste, die elementarste Anschauung der Kontinuität, und als solche liefert sie noch keine rationale Erkenntnis. Sie drückt die ursprüngliche Anschauung der Dauer aus, aber sie stellt noch keine strukturale Differenz auf, um sie zu punktieren und zu artikulieren.[8]

Die erste Bedingung allen begrifflichen Wissens ist die apriorische Verbindung des Ungleichartigen. Zwar läuft die empirische Erkenntnis ebenfalls darauf hinaus, dass unterschiedliche Begriffe in ein Verhältnis gebracht werden, aber diese Begriffe sind doch bloß „nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts" (KrV B 91 f.). Das rationale Wissen jedoch begnügt sich nicht damit, Ähnliches zu versammeln, sondern fordert die Verbindung ungleichartiger Glieder. Und um mit Nachdruck die ganze Tragweite dieser Überlegungen aufzuzeigen, spricht Kant nicht nur von Mannigfaltigen und von Ungleichartigen, sondern von Gegenteiligen. „Die Zeit" ist „die formale Bedingung [...] der Verknüpfung aller Vorstellungen" (KrV B 177), und sie ist aktive Bedingung unterschiedlicher, ja entgegengesetzter Vorstellungen. Man nimmt so wahr, dass die Erscheinungen aufeinander folgen, dass in einem gegebenen Moment ein Zustand der Dinge ist, während im vorhergehenden Moment das Gegenteil war. Man verbindet also zwei Wahrnehmungen entgegengesetzten Inhalts, und dies kraft eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die „den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt" (KrV B 233). Eben diese Verbindung Gegenteiliger ist die höchste Ruhmestat der Einbildungskraft, die die kritische Beschränkung des rationalen Wissens auf die Sphäre des analytischen Urteils rechtfertigt, die sich aber zugleich über die parmenideischen Verbote der dogmatischen Metaphysik hinwegsetzt.

Parmenides lehnt jede Koexistenz und jede wechselseitige Konvertierbarkeit von Sein und Nicht-Sein ab und schließt daher jede philosophische Erklärung des Werdens aus. Und Parmenides spricht Offensichtliches aus. Wer könnte je behaupten, ein Ding sei und sei zugleich nicht, oder auch, ein Ding sei zugleich A und Nicht-A? Für den gemeinen Menschenverstand ist das eine einfache Wahrheit, die aber in einer streng metaphysischen Auslegung schwerwiegende Auswirkungen haben wird. In dem Maße, wie Logik und Metaphysik die Zeit ignorieren und ihr jede intelligible Bedeutung verweigern, wird es unmöglich, vom selben Subjekt zwei gegenteilige Prädikate zu behaupten. Zwar könne kein Mensch, der bei Sinnen ist, annehmen, ein Mensch sei zugleich jung und alt, das heißt nicht-jung, oder wissend und ignorant, das heißt nicht-wissend. Jung und

8 Für eine Parallele zwischen kontinuierlichem Fortgang durch die Größe und begrifflicher Bestimmung durch die Kategorie siehe KrV B 256.

nicht-jung, ignorant und nicht-ignorant sind gegenteilige Prädikate, die man nicht vom selben Subjekt aussagen kann; doch ändert sich die Situation von Grund auf, wenn man den Begriff der Zeit einführt und dem Subjekt unterschiedliche Prädikate in aufeinander folgenden Zeiten zuweist. Selbstverständlich ist die Zeit, die diese Rolle spielt, nicht die Zeit der Menschen der Antike, der unbeschränkte Ablauf, der Fluss. Für die klassische Metaphysik hat die Zeit nur eine empirische, kontingente Bedeutung. Die kontingente, aposteriorische Natur der Zeit macht es aus, dass man das Subjekt nicht in zwei sukzessiven Momenten als notwendig dasselbe betrachten kann. Das heißt so viel wie, dass das Denken entweder zur bloßen Analyse des Gegebenen oder zur aposteriorischen Synthesis verurteilt ist. Doch dank der Kant'schen Sichtweise wird die Zeit zu einem synthetischen Vermittlungsfaktor, der die Zuweisung der Gegenteiligen an dasselbe Subjekt erlaubt und mithin die transzendentale Logik begründet. Die Sukzession ist weder bloßes Werden noch gleichartige und „geschichtslose" Kontinuität der Zeit, sondern sie ist eine synthetische Kontinuität von Ungleichartigen. Die Lehre von der Zeit als Synthesis a priori, von der Sukzession, die nicht mehr schlichte Wiederholung ist, liegt sämtlichen Verfahren des Schematismus zu Grunde, denn sie zeigt, dass die Zeit die Bestimmung ermöglicht, oder vielmehr, dass sie Bestimmung *ist*. Das ist die philosophische Bedeutung dieses langen Absatzes aus der *Kritik*, der mit einer Art scheinbarer Naivität erklärt, dass die Gegenteiligen, wenn sie demselben Subjekt nicht zugleich zugesprochen werden können, ihm in aufeinander folgenden Zeiten zugewiesen werden können (KrV B 192). Das heißt so viel wie, dass kraft der Zeit, der Triebfeder der transzendentalen Strukturierung, das Mannigfaltige unter dem *Einen* vereinigt werden kann.

5.5 Die besonderen Schemata

Die Zeit-als-Einbildungskraft, sozusagen der Schematismus schlechthin, legt Rechenschaft ab von den Modi apriorischen Wissens, welche die Größe und das Werden betreffen. Sie erklärt die Vorstellung der Aufeinanderfolge und der Vereinigung des Gleichartigen in der Größe und die der Aufeinanderfolge und der Vereinigung des Ungleichartigen im Werden. Nun muss aber diese Erkenntnis schlechthin spezifiziert werden. Dies wird das Werk verschiedener besonderer Schemata sein. Das Schema der Zahl spezifiziert die Größe: Es präzisiert, welches die Größe des fraglichen Objekts ist, „wie viel" es ausmacht. Hingegen stellen die Schemata des Verhältnisses die Art und Weise dar, wie die Momente des Werdens, die sich aufeinander beziehenden Erscheinungen, miteinander in Verbindung treten.

Kant unterscheidet Größe und Quantum, Mannigfaltigkeit und Zahl. Die Zahl ist die voll-kommene, voll-ständige Mannigfaltigkeit (AA II 388 Anm.), das Quantum die bestimmte Größe. Schon die Größe bezeugt das synthetische Vermögen des Gemüts, das eine kontinuierliche Sukzession von Anschauungen in der Zeit entfaltet und vollendet. Kraft dieser Leistung entsteht die Größe, die für die Anschauung-als-Einbildungskraft dem entspricht, was der Gegenstand für den Verstand ist. Und so definiert die Zahl den Gegenstand.

Die Zahl ist das Ergebnis eines synthetischen Verfahrens, das sich auf Gleichartige bezieht. Sie ist „eine Vorstellung", „die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt" (KrV B 182). Die Größe vorzustellen bedeutet ebenfalls Anschauungen einander hinzuzufügen, aber hier lässt die Sukzession, der Ablauf des Ganzen, gegliederte Momente kaum erscheinen. Dagegen agiert die Addition als in „Graden" verfahrende Operation mit unterschiedenen und getrennten Schritten, die die als solche definierten und thematisierten Einheiten nacheinander setzen. Zwar liegt der Vorstellung stets die sukzessive Wiederholung zugrunde, aber diese bleibt, obgleich sie im Wesentlichen die Realität der Größe konstituiert, an sich selbst gewissermaßen unbestimmt, während sie in der Zahl artikuliert, stabilisiert und explizit gemacht wird. Zu dieser natürlichen Unbestimmtheit verurteilt „(sucht) der Begriff der Größe [...] seine Haltung und Sinn in der Zahl" (KrV B 299). Diese wesentliche Unterscheidung zwischen Größe und Zahl erklärt das wohlbekannte arithmetische Beispiel für die Synthesis a priori. 7 + 5 = 12 ist ein synthetischer Satz a priori. Zwar handelt es sich hierbei um eine Evidenz der mathematischen Vernunft, doch die Formel benennt gerade einmal eine Aufgabe, die zu einem Ergebnis gelangen muss, in dem Fall zu einer Größe, aber noch ist nichts Bestimmtes hinsichtlich dieser Größe angezeigt. Ein auf die transzendentale Einbildungskraft gegründetes Verfahren des Schematismus ermöglicht es, zu dem Ergebnis zu gelangen und eine bestimmte Quantität, eine Zahl zu finden. Die 12 ist eine Zahl, kraft welcher die Größe zu einer besonderen Quantität wird.

Die Zahl als Schema der Größe macht die Konstitution eines apriorischen Wissens von der besonderen Gleichartigkeit, von einer Summe von Gleichartigen möglich; doch erst die Schemata der Relation gestatten eine wirkliche Bestimmung des Ungleichartigen und werden so die kantische Lehre von den Kategorien vollenden. Kant legt eine Tafel vor, die zwölf Kategorien enthält, doch im Weiteren verwendet er praktisch nur die drei Kategorien der Relation, die er im Übrigen auch in einer Vorlesung die einzigen „real Verhältnisse[]" nennt (AA XXIX 769). Die Kategorien der Relation sind die Substantialität, die Kausalität und die Gemeinschaft (= Wechselwirkung). Und in Wirklichkeit haben selbst diese drei in der *Kritik* keine gleiche Tragweite und Bedeutung. Während in einem absoluten Idealismus in der Art von Hegel die beiden ersten Kategorien der Relation unter

die der Wechselwirkung, der wechselseitigen Aktion subsumiert werden, die das Paradigma sämtlicher Synthesen,[9] der sinnbildhafte Grundbegriff der *Logik* ist, macht der auf eine Sichtweise der Zeit, die bereits Verstand und Begriff, aber noch nicht Vernunft ist, gegründete kritische Idealismus Kants nur einen relativ sekundären Gebrauch von der „Gemeinschaft" und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Substantialität und die Kausalität, worin seine eigene Kreativität, sein philosophisches Genie aufscheinen wird.

Kant definiert das Schema der Gemeinschaft oder wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidentien als „das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel" (KrV B 183 f.). Der Autor der *Kritik* war auf die Problematik schon in seinen ersten Arbeiten gestoßen und gelangte für sie in der *Dissertation* von 1770 zu einem „dogmatischen" Ergebnis. Die Substanzen der Welt befinden sich in einer Ordnung, in einer Gemeinschaft der Wechselwirkung, die nicht von ihnen selbst her erklärt werden kann. Ihr Prinzip kann nur außerhalb sein, und es findet sich in ihrem Schöpfer und Baumeister, welcher Gott ist (AA II 408). Nun wird allerdings in der *Kritik* die transzendentale Erklärung die transzendenten Thesen ersetzen, und eine aus der produktiven Einbildungskraft hervorgegangene allgemeine Regel, ein reines apriorisches Schema wird diesem regelgemäßen Zugleichsein Verschiedenartiger und Entgegengesetzter Rechnung tragen.

Das Zugleichsein war in der *Transzendentalen Ästhetik* zu einer wesentlichen Bestimmung der Zeit erklärt worden, doch fehlte in diesem Stadium noch jede nähere Ausführung hinsichtlich der Bedingung der Glieder, die als zugleich dargestellt werden können, und auch dazu, wie diese Relation beschrieben und erklärt werden kann. Diese Erklärung wird dann im Weiteren die *Analytik* skizzieren. Es handelt sich hierbei um eine Vielheit von Substanzen oder Akzidenzen von verschiedenen Substanzen, die sich gegenseitig bestimmen. Diese Bestimmung verbindet diese verschiedenen Glieder untereinander harmonisch und legt ihnen eine Ordnung auf. Die wechselseitige Bestimmung ist als ein Ganzes zu verstehen, dessen verschiedene Momente Elemente, Prinzipien sind, und das an sich selbst, als das Ganze, die Zeit ist. Oder genauer: Die Zeit als ein Ganzes enthält die allgemeine Regel, nach der sich die Verschiedenen wechselseitig bestimmen (KrV B 183 f.).

Das Schema der Wechselwirkung folgt in der *Kritik* auf die Schemata der Substantialität und der Kausalität, doch auf eine gewisse Weise könnte man sagen, dass es zu einem grundsätzlicheren Stadium der Bestimmung gehört als letztere. Das Werden ist die Zeit als Subzession. Doch wenn sich die Wechsel-

9 Schon für Fichte ist die Wechselwirkung „Categorie der Categorien" (N.M. 212).

wirkung auf einen wesentlichen Aspekt der Sukzession bezieht, bleibt diese Bezugnahme gewissermaßen verkürzt. Jede Sukzession impliziert die Annahme einer Richtung, und diese ist entweder umkehrbar oder unumkehrbar. Für das Werden ist die Richtung unumkehrbar. So wie es elementar als ein wildes Überlaufen, als ein unwiderstehlicher Strom gesehen wird, bringt das eine Intuition von Unumkehrbarkeit hervor, und diesen Sinn implizieren auch die Substantialität und die Kausalität. Dagegen ist in der Wechselwirkung die Richtung nur auf eine formale und unbestimmte Weise präsent. Der Unterschied der Zeit zum Raum besteht in ihrer Fähigkeit, Progressus und Regressus zu unterscheiden, und diese Unterscheidung ist in der Wechselwirkung nur auf eine ganz äußerliche Weise präsent. Im Herzen der Wechselwirkung ist das Zugleichsein, oder besser noch, die Wahrheit der Wechselwirkung ist das Zugleichsein, welches sie allein auf eine bestimmte, mit dem Begriff abgestimmte Weise darstellt. Das Zugleichsein impliziert – in dem Maße, wie es über ein ungegliedertes Nebeneinandersein hinausgeht – sicherlich ein Moment von Unterscheidung. Man kann die Koexistenz der Empfindungen nur durch ein Bestimmungsverfahren wahrnehmen, das die Daseienden unterscheidet, um auf eine signifikante Weise ihr Zugleichsein zu bestätigen. Nun vollzieht sich diese Bestimmung allerdings durch ein schlichtes „vorwärts und rückwärts“ (AA XVIII 614) und nicht nach einer spezifischen Regel der unumkehrbaren Sukzession, ähnlich denen, die die Synthesen der Substantialität und der Kausalität beherrschen. Und dieser unvollständige Bezug auf die Unterscheidung, auf die Spaltung, diese fehlende Unumkehrbarkeit erhält eine höhere Veranschaulichung im Phänomen des Erhabenen.

In der Anschauung des Erhabenen steht man einem ungeheuer Großen gegenüber, das uns gleichsam zermalmt. Dieses Phänomen kann durch die Einbildungskraft und die Zeit dargestellt werden. Das Erhabene bezieht sich auf ein ungeheuer Großes, das heißt auf eine Quantität; nun bemisst man aber, wenn man eine Größe auffasst, einen Raum. Man vollzieht mithin eine gewissermaßen objektive Bewegung der Einbildungskraft, einen „Progressus“. Dagegen ist die Zermalmung, die uns das Erhabene erleiden lässt, eine Zusammenfassung der Vielheit der Anschauung in der Einheit, das heißt ein „Regressus“. Der Regressus beseitigt den Progressus und macht das Zugleichsein unmöglich. Dem inneren Sinn wird damit Gewalt angetan (AA V 258 f.). Was so viel heißt wie, dass in diesem höchsten Phänomen des Zugleichseins die Richtung der Unumkehrbarkeit entrissen wird und die Einbildungskraft unter dem Signum der Orientierungslosigkeit lebt …

5.6 Die Beziehung der Unumkehrbarkeit und die Verbindung zwischen Ungleichartigen

Die festgehaltene, festgelegte Richtung, die Unumkehrbarkeit, war gerade als ein irreduzibles Moment der wahren zeitlichen Synthesis vorgestellt worden, zu welcher die Gemeinschaft-als-Wechselwirkung noch keinen Zugang wirklich erlangt haben wird. Doch auch wenn die Eindeutigkeit der Richtung bereits eine Regelmäßigkeit darstellt, die über die bloße kontinuierliche Sukzession oder die Addition der Gleichartigen, die zur Zahl führt, hinausgeht, ist die Unumkehrbarkeit an sich selbst nur eine notwendige Bedingung der begrifflichen Bestimmung, aber noch nicht ihre hinreichende Bedingung. Die Unumkehrbarkeit erlangt erst da Zugang zum Universum des Begriffs, wo sie in besonderen Bestimmungen erscheint, oder genauer, wo sie in Verhältnissen verkörpert ist, in denen die Folge der Anschauungen einer besonderen bestimmenden Synthesis gehorcht. Und dies wird bei der Substantialität und bei der Kausalität der Fall sein. Jedoch stößt man „nach“ der Unumkehrbarkeit im Allgemeinen und „vor“ diesen besonderen Unumkehrbarkeiten noch auf eine besondere Form der Spezifizierung der Einbildungskraft der Richtung gemäß, und das sind die mathematischen Verfahren. In einer in einem Brief dargelegten Erklärung, die das mathematische Beispiel synthetischer Sätze a priori betrifft, nämlich die Addition 7 + 5 = 12, erklärt Kant seinem Briefpartner, dass die objektive Identität von 7 + 5 mit 12 nicht auch ihren subjektiven Unterschied betrifft. Man kann durch verschiedene synthetische Verfahren zum selben Begriff gelangen; die „objektive“ Identität ist das Ergebnis verschiedener „Zusammensetzungen“: 16 – 4 oder 2 x 6 oder 8 + 4. Zwar ist das Ergebnis als Begriff in jedem Fall dasselbe; aber die Verfahren, die dazu führen, bleiben verschieden. Und wenn Kant den Faden seiner Darstellung weiterspinnt, sagt er im Vergleich zur *Ersten Kritik* durchaus etwas Neues. Man muss verstehen – schreibt er –, dass die arithmetischen Zeichen, zum Beispiel *plus*, eine gewisse Synthesis empfehlen, um von zwei gegebenen Gliedern her ein drittes aufzufinden. Ginge es hierbei bloß um ein analytisches Urteil, müsste ich unter 3 + 4 oder unter 7 jeweils dasselbe denken. Oder auch: Da 12 – 5 die Zahl 7 ergibt, womit ich genau dasselbe setze wie unter 3 + 4, werde ich, wenn ich 3 und 4 denke, dann ebenfalls 12 und 5 denken müssen. Nun ist dies aber offenkundig falsch. Die Falschheit erklärt sich aus dem Erscheinen des + und des –, aus der irreduziblen Differenz zwischen Addition und Subtraktion. Dies sind autonome Wirklichkeiten von entgegengesetztem Sinn und entgegengesetzter Richtung. 3 + 4 führt durch Addition, 12 – 5 durch Subtraktion zu 7. Addition und Subtraktion sind keine Analysen, sondern Synthesen, entgegengesetzte Synthesen (AA X 555 f.). Die Addition kann als eine aufsteigende oder progressive Syn-

thesis, die Subtraktion als eine absteigende oder regressive Synthesis verstanden werden, und Progressus und Regressus sind aufeinander irreduzibel.[10]

Über dieses spezifische und isolierte arithmetische Beispiel einer besonderen irreduziblen Synthesis hinaus findet Kant die Annahme mitten im Zentrum der Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Urteil wieder. Ein subjektives Urteil drückt, wie erinnerlich, nur eine willkürliche Verknüpfung von Vorstellungen aus, während ein objektives Urteil mittels des „ist", der Kopula der Existenz, eine notwendige Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat bekundet. Kant findet diese Unterscheidung jetzt gemäß der Annahme einer Unumkehrbarkeit wieder. Wenn ich ein Haus apprehendiere, kann mein Denken von oben nach unten oder von unten nach oben, von rechts nach links oder von links nach rechts beginnen: Meine Vorstellung bleibt immer angemessen, und sie stößt auf keinen Widerspruch. Wenn ich mir hingegen den Lauf eines Flusses vorstelle – das Beispiel wird in dieser Reflexion über die Zeit angegeben –, werde ich die Ordnung der Folge nicht umkehren können. Ich muss von A nach B gehen, oder genauer, ich muss mir B als an A anschließend vorstellen. Im ersten Fall, dem der Apprehension des Hauses, geht es allein um meine Vorstellung, meine subjektive Reflexion, und diese ist keiner Richtungsbestimmung unterworfen. Dagegen gehört die zweite Vorstellung der objektiven Welt an und hängt als solche genau von der unumkehrbaren Ordnung der Zeit ab (KrV B 237 f.).

Die Unterscheidung zwischen subjektivem Urteil und objektivem Urteil liefert eine wertvolle Veranschaulichung von der Annahme der Unumkehrbarkeit, doch auch damit ist für Kant noch nicht das Ende erreicht. Er nimmt das Thema der Eindeutigkeit, der Unumkehrbarkeit der Sukzession wieder auf, um die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der formalen Logik, der Welt des Analytischen, und der transzendentalen Logik, dem Bereich der Synthesis a priori, zu veranschaulichen. In dem Urteil „Der Stein ist hart" spielt der Stein die Rolle des Subjekts und die Härte die des Prädikats. Gleichwohl bleibt es dem Verstand unbenommen, die logische Funktion dieser beiden Glieder umzukehren und zu behaupten: „Einiges Harte ist ein Stein". Wenn man hingegen die Tatsache, dass der Stein – als Ding und nicht nur als Begriff – einzig als Subjekt und die Dauer einzig als Prädikat gedacht werden darf, als im Gegenstand bestimmt vorstellt, dann werden eben diese logischen Funktionen zu reinen Verstandesbegriffen. Man hat so mit der Substanz und der Akzidenz, kurz, mit der Kategorie der Substantialität, zu tun (AA IV 475 Anm.).

Die Unumkehrbarkeit erscheint in diesem Beispiel als ein charakteristisches Merkmal schlechthin der transzendentalen Logik, ein der Kategorie eigenes Ele-

10 Vgl. unten, S. 269.

ment. Die Bestimmung des Schemas ist es, wie erinnerlich, zu zeigen, „wie“ die Kategorien auf das Sinnliche angewandt werden können, und die Unumkehrbarkeit offenbart sich als die wahrhafte Triebfeder dieser Anwendung. In einem Urteil formaler Logik sind die Begriffe nur beigeordnet, also ohne notwendige Ordnung, während in der transzendentalen Logik die Verknüpfung der Glieder eine Unterordnung ist und diese Unterordnung unbedingt als eine unumkehrbare Folge zu verstehen ist. Der leere, formale Charakter der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe hängt mit der Tatsache zusammen, dass das Verhältnis, das sie aussagen, an sich selbst, auf der Ebene, auf der sie sich als reine Begriffe ansiedeln, nicht vorstellbar ist. Es wird vorstellbar mit dem Erscheinen des durch die Anschauung-als-Einbildung hervorgebrachten Schemas, das heißt mit der Heraufkunft der Zeit. Die Unterordnung von B unter A, der Prädikate unter das Subjekt ist eine Synthesis a priori, die nur als ein Verhältnis in der Zeit zu begreifen ist. Die Unumkehrbarkeit ist das Grundmuster oder, wenn man so will, der gemeinsame Stamm dieser Subsumtion, dieser Synthesis, und sie ist den verschiedenen Kategorien gemäß unterschiedlich qualifiziert. Kant definiert die Substanz als „Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes Prädicat existiren könne“ (KrV B 149). In der Substantialität kann das logische Verhältnis nicht umgekehrt werden: Das Band, das die Prädikate hält, geht stets von der Substanz aus; die Substanz könnte niemals zur Konsequenz der Prädikate oder von den Prädikaten abhängig gemacht werden. Dieses spezifische Verhältnis der Unumkehrbarkeit kann eben nur dank seines Schemas dargestellt werden: „Das Schema der Substanz“ ist ein „Substratum der […] Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt“ (KrV B 183).

Die Beharrlichkeit von A in unauflöslicher Verbindung mit der Andersheit, dem Wechsel von allem Übrigen, die Tatsache, dass A stets dasselbe bleibt, während B (und C und D) wechseln und vergehen, das Dauerhafte, das als Dauerhaftes ‚der Träger‘ des Verschwindenden ist, alles das ist nichts anderes als eine Zeitbestimmung. In den Tiefen des Bewusstseins, wohinein der Verstand mit seinen Wurzeln eintaucht, im inneren Sinn entfaltet sich eine Art Linie und dauert, und diese Linie, die mit dem Beharrlichen und ausgehend von ihm „beginnt“ und die beim Wandel endet, ist das Schema. Die Linie kann nicht in einem gegebenen, wirklichen Raum gezogen werden; sie bleibt auf das Gemüt beschränkt, aber sie setzt sich auf unwiderstehliche Weise durch und erlaubt das Lesen der Phänomene, der Relationen der Erfahrung. Das heißt so viel wie, dass das Schema a priori ist: Man liest in concreto die Substantialität nur in Verhältnissen zwischen empirischen Dingen, aber man liest das nur, weil man von einem apriorischen Wissen von diesem Verhältnis ausgeht. Dieses Verhältnis ist das Schema: Weder ein Prinzip noch eine fertig vorhandene Struktur, sondern vielmehr eine Regel, die sich entfaltet, eine Bewegung, ein „Verfahren“. Zweifellos ist

die Substanz als beharrlich der unausweichliche Bezugspunkt, auf den hin man das Wandelbare wird definieren können, und durch den Widerspruch zu ihr bestimmt man, was bloß Akzidenz ist (KrV B 275; A 399). Doch das wahrhaft Fundamentale an der Substanz, das Prinzip ihres Vermögens, ihrer Bedeutung a priori, ist nicht ihre Natur als Substanz qua Beharrlichkeit, sondern vielmehr das Verhältnis der Substantialität, die die apriorische und transzendentale Differenz zwischen Beharrlichem und Nichtbeharrlichem ist, die allein dem Beharrlichen wie dem Nichtbeharrlichen Sinn und Bedeutung verleiht und die die Zeit selbst ist. Genauer: die gemäß der Ursynthesis der Substantialität spezifizierte Zeit.

Die zweite und die wichtigste der Kategorien, die die Deduktion der Sukzession veranschaulicht, die die offensichtlichste Instanz, das glanzvollste Beispiel der artikulierten Unumkehrbarkeit ist, ist die Kausalität. Die Kausalität ist die zentrale Kategorie der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts, und als solche ist sie das eigentliche Symbol einer Art deterministischen Denkens.[11] Aber sie ist gleichermaßen der Ort und die Triebfeder der Verknüpfung zwischen Ungleichartigen, und unter diesem Titel nimmt sie in der *Analytik* einen zentralen Platz ein. Das Geheimnis der Kausalität – oder genauer: unserer Vorstellung von dieser Beziehung – lautet: Wie ist es zu verstehen, dass aus dem Dasein einer Sache A notwendig das Dasein einer Sache B folgt? Der Philosoph beharrt auf dem „ungleichartigen" Charakter dieses Verhältnisses. Bekanntlich setzt jegliches Geschehen einen „vorigen Zustand" voraus, „auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt" (KrV B 472). Diese Regel ist die der Kausalität, definiert als Bestimmung des Daseins nach notwendigen Gesetzen (AA IV 310 f.). Wenn nun aber die klassische Wissenschaft und klassische Metaphysik so sehr auf dem notwendigen und untrüglichen Charakter der Sukzession, der Folge ausgehend von der Prämisse beharren, scheint diese notwendige Implikation die eigentliche Neuheit des Begriffs, den eigentlich apriorischen Aspekt der Kausalität so sehr zu verdunkeln, dass daraus letztlich eine quasi-automatische Hervorbringung wird; Kant selbst jedoch verliert niemals die wesentlich transzendentale Beschaffenheit dieser Kategorie aus dem Blick, die man stets mittels ihres Schemas zu verstehen hätte. Die *Dissertation* von 1770 scheint noch eine schlichte, unbefangen „zeitliche" Auffassung von dem Grundbegriff zu bevorzugen: Sie setzt *causa* und *causatus* entsprechend *prius* und *posterius* gleich (AA II 406). Selbstverständlich reichen die Priorität und die Posteriorität, das heißt die einfache Sukzession, noch nicht aus, um die Kausalität zu definieren. Das Kausalverhältnis ist gewiss eine Sukzession und eine „notwendige" Sukzession; doch insofern es notwendig ist, kann

---

11 Für die Kritik der Kausalität bei den Nachkantianern siehe unten, Buch 3, Kap. IX: Das natürliche Erkennen, S. 932ff.

es nur nach einer Regel zustande kommen. Doch dürfen Sukzession und Begrifflichkeit nicht bloße Attribute der Kausalität sein. Die Zeit, das heißt die unumkehrbare Sukzession, die sie wesentlich ist, muss so verstanden werden, als habe sie eine spezifische begriffliche Bestimmung. Es handelt sich hierbei um eine Synthesis dessen, was in der Zeitreihe gemäß Begriffen folgt, und diese Synthesis ist von einer anderen Machart als die, welche die Sukzession in der Welt der Substantialität beherrscht. Die der Kausalität eigene Synthesis wird ganz umfassend durch die Bestimmung ihres Schemas ausgesagt: „Das Schema [...] der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist." (KrV B 183)

Das Schema der Kausalität stellt sozusagen die höchsten Leistungen des synthetischen Vermögens a priori unseres Gemüts dar. Es bedeutet die Hervorbringung einer Linie, die vom Bestimmenden zum Bestimmten geht, die gewiss nicht umkehrbar sein kann, die aber über die unausgesprochene, unausgewiesene Trennung des Substanz-Akzidenz-Verhältnisses hinaus nicht nur die Verschiedenheit, sondern auch die wirkliche Heterogenität, ja die Trennung des Bestimmenden und des Bestimmten, impliziert.[12]

Das Schema der Kausalität ist eine eigentümliche Bewegung, die ihren Endpunkt vor sich her treibt und ihn in der Trennung festzuhalten scheint. In diesem Schema erreicht die Unumkehrbarkeit ihren Höhepunkt. Das Kausalverhältnis ist eine dermaßen dynamische Sukzession, die Setzung einer dermaßen wirkungsvollen und dermaßen unwiderruflichen Unabhängigkeit, dass sie am Ende gleichsam zerbricht und in einer neuen autonomen Wirklichkeit aufgeht. In der Tat enthält das Herzstück, das Wesensmoment des Schemas dieses radikale Differenzierungselement, und die Heraufkunft der Autonomie der Wirkung ist nur das letztliche Ergebnis dieses Progressus. Mit dem Schema der Kausalität verzeichnet die transzendentale Zeitlehre ihre höchsten Vollendungen. Der flüchtige Charakter der Zeit, ihr grenzen- und schrankenloses Fließen, ist endgültig überwunden. Zwischen den Momenten des Stromes gibt es keine analytische Kontinuität und auch keine empirische Kontiguität mehr, sondern Synthesis a priori entsprechend ihrer Wahrheit: nämlich eine schöpferische Verknüpfung von Ungleichartigen (AA IV 343). Die Einbildungskraft, die Triebfeder des Schematismus, ist ein grundlegendes und schöpferisches Vermögen, und die *Dritte Kritik* versteht den Schematismus als „der Freiheit untergeordnet" (AA V 269). Das heißt, dass

12 „... wenn *A* gesetzt wird, es widersprechend sein solle, *B*, welches von *A* ganz verschieden ist, nicht zu setzen" (AA V 53). Es ist die „Dignität", die der Kausalität „anhängt", „daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge" (KrV B 124).

der Schematismus vollkommen auf die Synthesis a priori abgestimmt ist, dass er ihr bis an ihre äußersten Grenzen folgt, oder, besser gesagt: Die Synthesis a priori vollendet sich erst kraft und mittels des Schematismus …

5.7 Vermögen und Begrenzungen der theoretischen Synthesis

Die Lehre vom Schematismus schließt den Bau der theoretischen Vernunft ab. Der Schematismus vollendet gemäß seiner Verfassung als vermittelnder Dritter die transzendentale Umformulierung der Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen*. Das *Eine* ist fortan das reine Subjekt, das Subjekt der ursprünglichen Apperzeption, und es findet sich gegenüber das sinnliche Mannigfaltige, die erste Materie der Erfahrung. Die transzendentale Deduktion setzt die wechselseitige Bedingtheit der Erfahrung und der Kategorien und folglich die Ursprünglichkeit des Mannigfaltigen, das eine Wirklichkeit und eine tiefe Undurchdringlichkeit bewahrt, ins Licht. Gleichwohl steht die irreduzible Realität des Mannigfaltigen noch nicht für eine vollständige Dualität. Ungeachtet seiner echten Autarkie wird das Mannigfaltige durch die Kategorie vereinigt und gegliedert, und die Kategorie ist die Einheit der Apperzeption (AA XII 222). Sämtliche Kategorien werden möglich gemacht durch das *Cogito* (KrV B 401). Und hier nun wird – dank der Lehre vom Schematismus – das Neue der Transzendentalphilosophie sichtbar. Die Kategorien sind die Gedanken des transzendentalen Subjekts, aber sie besetzen nicht wie von draußen kommend, als Kolonisatoren, das Mannigfaltige. Gewiss hat die Kategorie einen Status a priori. Nun bedeutet aber die Apriorität in der *Kritik* gerade nicht eine hermetische Trennung vom Aposteriori, sondern eine ursprüngliche Beziehung zu seiner Welt. Die Kategorien repräsentieren die Sphäre des Intelligiblen, das heißt das Transzendentale; doch schiebt sich im Kantianismus zwischen das Intelligible und sein Anderes ein Drittes, das sie durch die Ursynthesis versammelt. Dieses Dritte ist das „Grundvermögen" der Einbildungskraft oder, wenn man so will, die Zeit als Ort und Triebfeder des synthetischen Vermögens, das Apriori und Aposteriori verbindet.

Dank der Vermittlung durch die Synthesis setzt sich der transzendentale Idealismus über das parmenideische Verbot hinweg. Er exponiert und entfaltet ein Drittes, aber dieses Dritte ist nicht ‚zwischen' dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen*, auf ‚gleichem Abstand' zwischen ihnen. Es ist nicht ‚zwischen' ihnen, insofern es Wurzeln in dem einen ebenso wie in dem anderen hat. Und es ist vor allem nicht auf gleichem Abstand zu den beiden Gliedern der Beziehung, denn trotz seiner ursprünglichen Verwurzelung im Mannigfaltigen bleibt es ein Spross und ein Repräsentant des *Einen*. Das synthetische Vermögen der Kopula, deren abschließende Darstellung der Schematismus gewissermaßen bildet, schöpft

seine Kraft ebenso wie sein Licht aus dem *Einen*. Die Macht der Kopula ist das Vehikel des Herausgehens des Subjekts aus sich selbst in der Synthesis a priori, die es die Ufer des Mannigfaltigen erreichen lässt. Doch das Dritte ist ebenfalls eine Quelle von Licht, jenes in die Kategorien aufgebrochenen Lichts, das es dem *Einen* ermöglicht, die Struktur des *Mannigfaltigen* aufzuklären oder vielmehr dessen Aufgliederung zu erstellen (vgl. AA XXI 533).

Als Quelle der beiden höchsten Wirklichkeiten der Kraft und des Lichts ahmt das transzendentale Subjekt sozusagen den Gott der Scholastik nach, der Identität von Wesen und Dasein ist.[13] Die ursprüngliche Apperzeption wiederholt auf ihre Weise diese höchste Einheit. Sie ist Subjekt ohne jede Dichte, reines *Cogito* ohne materiale Aussage. Sie lehnt es ab, als ein Apophatismus geadelt zu werden, aber dieser Apophatismus ist Quelle von Dasein und Sinn. Von einem Dasein, das eher Funktion ist als Ding, von einem Sinn, der Bedeutung und nicht *eidos* ist. Die ursprüngliche Apperzeption, diese „qualitative Einheit",[14] ist nicht an das Unteilbare gebunden. Sie ist so sehr eins, dass ihre *Conditio* als Beziehung und die Aufgliederung, die aus ihr hervorgeht, daran nichts ändern können. Mit dem Subjekt a priori gibt die Metaphysik, wenigstens für einen Moment, das Thema des absoluten *Seins* auf, aber dem Thema des *Einen*, des in seiner Beziehung zum *Mannigfaltigen* thematisierten *Einen*, bleibt sie treu.

Die transzendentale neue Lesart der Urbeziehung ist besonders fruchtbar. Die elementare Dualität wird in ihrer vollen Allgemeinheit neu formuliert; sie erfährt ihre Entlastung vom Ontologischen. Gewissermaßen situiert sich das Transzendentale jenseits des Seins in dieser außerordentlichen *arche*, in der das Dasein noch nicht das Gewicht des Seins trägt und das Wesen sich noch nicht in Gestalten umgemünzt hat. Die Subjektivität a priori ist nicht nur das reine *Cogito*, sondern auch ursprüngliche Beziehung des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins der Welt. Die Synthesis der transzendentalen Apperzeption ist ein *Ich denke*, das Dasein ohne psychologische Materialität ist, sowie formale Realität, die sich in Beziehungsformen aufgliedert, nämlich den Kategorien, diese reinen Begriffe jenseits von jedem *eidos*.

Dennoch beklagt die transzendentale Subjektivität, das Monogramm der Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* im kritischen Idealismus, erhebliche Begrenzungen. Eine sozusagen äußere Begrenzung und eine innere Begrenzung. Die interne Begrenzung ist die unvollständige Beherrschung, die das Subjekt über das sinnliche Mannigfaltige ausübt, die das unartikulierbare x in jeder Strukturierung durch den Begriff, die tiefe Rezeptivität innerhalb der Vorstöße der

---

13 Vgl. oben, S. 111, Anm. 3.
14 Vgl. oben, S. 82.

Spontaneität bleibt. Die äußere Begrenzung ist das Ding an sich, der dunkle Grund, der undurchdringliche Horizont der Welt der theoretischen Synthesis a priori. Obgleich das Ding an sich die Basis der Spontaneität des transzendentalen Subjekts, der Grund der ursprünglichen Apperzeption ist, ist es eine Art Pendant des sinnlichen Mannigfaltigen, ist es gewiss Urgrund seiner Existenz, doch ohne dass mit Bezug darauf das Mannigfaltige als Kausalverhältnis begründet werden kann. Obgleich das Ding an sich der Ursprung der Erscheinung ist, steht es mit ihr in radikaler Diskontinuität. Die Grenzen, die Dürftigkeiten und die Bedingtheiten des artikulierten Realen verweisen auf dieses *prius*, welches das Ding an sich ist, aber diese Verweisung konstituiert noch keineswegs eine thetische Aussage, einen materialen Diskurs. Bekanntlich existiert, wenn es Erscheinung gibt, „jenseits" von ihr oder „hinter" ihr etwas, von dem sie die Erscheinung ist, aber die Leere zwischen dem Grund und dem Gegründeten bleibt unüberschreitbar, oder vielmehr, der Grund bleibt auf immer illokalisierbar, insituierbar. Das Phänomen kann genauso mit Notwendigkeit aus dem Noumen folgen wie die Wirkung aus ihrer Ursache, aber man weiß nicht wie noch von woher das Ding an sich am Ursprung der Erscheinung steht. Die Kategorien und die Schemata müssen aus dem Ding an sich, der letzten Intelligibilität, hervorgehen, nur seltsamerweise sind es nicht diese lichtvollen Wirklichkeiten, sondern es ist vielmehr das Mannigfaltige in seiner Undurchdringlichkeit, das – gleichsam als Hohlform – am stärksten das Noumenale anzeigt, diese urtümliche, radikale Intelligibilität, die sehr weit über die Klarheit der transzendentalen Formen hinaus reicht.

Eingerahmt oder besser eingekreist von zwei Unbegreiflichen, den beiden Undurchdringlichen des Noumen und des sinnlichen Mannigfaltigen, übt das apriorische Subjekt in seiner Welt eine echte, aber begrenzte Herrschaft aus. Das Selbstbewusstsein, das es ist, findet sich unmittelbar und als solches in ein Bewusstsein der Welt umgesetzt. Nur dass diese Umsetzung durch die Aufbrechung in Kategorien erfolgt. In der klassischen Metaphysik wird die Vollkommenheit des *Einen* im Endlichen durch die Mannigfaltigkeit der *eide*, der materialen Gestalten, die empirischen Begriffe des Kantianismus, ausgedrückt. Die *Kritik* denkt das *Eine* als Synthesis, das heißt als Funktion und Relation, und folglich wird seine Aufgliederung nicht durch materiale Gestalten, durch aus empirischen Größen extrahierte Wesen, sondern mittels Beziehungen, die zwischen ihnen maßgebend sind, ausgeübt. Während die materialen Gestalten in ihrer quasi unendlichen Mannigfaltigkeit nur mehr oder weniger indirekte Herleitungen aus dem *Absoluten* sind, üben die Kategorien die Beziehungsfunktion aus, die das Sein selbst der ursprünglichen Apperzeption ist. Als reine, synthetische Begriffe sind sie nicht mehr entfernte Ausströmungen des *Einen*, sondern die immanenten Modalitäten seines Lebens.

Die transzendentale Deduktion legt Kategorien vor, die ebenso sehr Momente der ursprünglichen Apperzeption sind, und daher formuliert sie die Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* neu. Gleichwohl bestätigen die Kategorien in ihrer Mannigfaltigkeit trotz ihrer Immanenz im Verhältnis zur Subjektivität, trotz ihrer *Conditio* als strukturale Elemente des *Einen*, die Grenzen der Herrschaft des *Einen* über das *Mannigfaltige* oder, wenn man so will, die Unterbrechungen und die Beschränkungen dieser Relation. Das Missverhältnis, die fehlende Deckung zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen* liegt der für das *Eine* gegebenen Notwendigkeit zugrunde, sich in eine Mannigfaltigkeit endlicher Bilder zu übersetzen. Im transzendentalen Idealismus weicht das Bild der Form als dem Repräsentanten, der dem *Einen* unendlich näher ist. Dennoch bleibt die Mannigfaltigkeit, die Zerstreuung bestehen. Kein Phänomen an sich selbst, keine Relation zwischen den Phänomenen ist in der Lage, das *Eine* zu reflektieren, auszudrücken und darzustellen. Deshalb ist eine Vielheit von Bezügen erforderlich: die Zerstreuung, um das ungeteilte Licht des *Einen* zu durchsieben. Dieselbe Sache wird als Ursache oder Wirkung, Substanz oder Akzidenz, als Glied einer Wechselbeziehung und als Größe definiert. Das heißt so viel wie, dass das Subjekt im Bereich der theoretischen Synthesis a priori nicht einer intellektuellen Anschauung, das heißt einer unmittelbaren und unbegrenzten Erkenntnis fähig ist, sondern sich zu einer Vielheit sich ergänzender Verfahren verurteilt sieht.[15] In der theoretischen Philosophie sieht man besser als in der praktischen Philosophie oder in der Sphäre der Urteilskraft die Koexistenz der beiden Wege, die Versöhnung zwischen der Existenz der vollkommenen Einheit und der vollkommenen Identität und der Achtung vor der Endlichkeit. Die transzendentale Subjektivität ist Synthesis a priori, also schöpferische Übernahme des sinnlichen Mannigfaltigen, aber diese Besetzung, diese Durchdringung stößt an Grenzen. Die Undurchschaubarkeit und die ursprüngliche Andersheit des Mannigfaltigen machen sich durch die notwendige Mannigfaltigkeit der Kategorien, dieser auf immer partialen Instanzen der Vereinigung oder Wiedervereinigung des *Einen* und des *Mannigfaltigen*, geltend. Das Subjekt a priori hat Zugang zu Inhalten, die seinem Begriff äußerlich sind, aber die Synthesis des Erkennens bleibt vom Aposteriori belastet.

Zwar sind alle diese Qualifikationen angemessen und alle diese Einschränkungen weitgehend berechtigt, nichtsdestoweniger bleibt das Subjekt a priori ein unendlich fruchtbares Philosophem. Was über die transzendentale Subjektivität gelehrt wird, zeigt die Begrenzungen der Erkenntnis a priori, um deren Abschaffung sich die Nachkantianer bemühen werden, aber es ist auch und vor

15 Vgl. unten, S. 224, Anm. 10.

allem der Ausgangspunkt der größten Entdeckungen der *Kritik*. Als auf der produktiven Einbildungskraft gegründetes ursprüngliches Vermögen der Selbstunterscheidung begründet das transzendentale Subjekt die Kategorien, in denen sich der traditionelle Gegensatz zwischen formaler Regel und materialer Quidditas sozusagen als überwunden und versöhnt erweist. Die Kategorien, oder genauer ihre Grundmuster und Triebfedern, die Schemata als apriorische Strukturen der Zeitbestimmung, bilden die Momente einer Vereinigung sui generis, in denen die Kontinuität des Mannigfaltigen erzeugt und nach einer Ordnung entfaltet wird. Die transzendentalen Schemata, diese ursprünglichen Strukturmomente der Zeit stellen ein neues noetisches Universum dar, das nicht mehr bloß eine Kompossibilität von *eide* ist, und bestätigen damit eine neue Intelligibilität in der theoretischen Philosophie. Nun macht allerdings die kantische Umwälzung der Metaphysik nicht im theoretischen Bereich halt. Die Lehre von der transzendentalen Zeitbestimmung durch die Schemata eröffnet den Weg, der vor der kontinuierlichen Erweiterung der Vernunft liegt. Nachdem die *Kritik* dank des Schematismus den Zugang zur apriorischen Strukturierung des Mannigfaltigen des Theoretischen erlangt hat, wird sie gleichermaßen in den Bereichen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft an der Errichtung neuer Intelligibilitäten arbeiten.

6 Die praktische Synthesis a priori

6.1 Das Ding an sich des Menschen

Die Zeit ist gewissermaßen der Schlüsselbegriff der theoretischen Philosophie, der Lehre von den Phänomenen, und als solche hat sie ihren Platz in der Welt der Phänomene. Der eigentliche Ort der Freiheit, dieses Zentralbegriffs der praktischen Vernunft, ist dagegen die intelligible Welt, die Welt der Dinge an sich, der Noumena. Seit der Veröffentlichung der *Kritik* steht die Auslegung des metaphysischen Status des Ding an sich im Zentrum der Kantstudien. Zahlreich sind jene, die dessen Bedeutung minimieren oder relativieren und auf die vielfältigen Texte verweisen, in denen der Philosoph expressis verbis den einzig negativen Status des Begriffs als bloße Chiffre für den Gegenstand einer dem Menschen unzugänglichen nicht-sinnlichen Anschauung oder ganz einfach als einen Ausdruck der Begrenzung unserer Vernunft benennt (vgl. KrV B 311 ff.). Andere, vor allem die Nachkantianer machen sich verbissen über den gesamten, eines echten Idealismus unwürdigen, für die Ansprüche der Erkenntnis fatalen und die radikale Autonomie des Ichs beeinträchtigenden Begriff her. Es gibt keine Veranlassung, die Polemik wiederaufzunehmen, denn wichtig ist hier weniger das Ding an sich überhaupt als das Ding an sich des Menschen, des Subjekts aller Erkenntnis und allen moralischen Handelns.

Der noumenale Begriff par excellence ist zweifellos Gott. „Gott ist das reinste noumenon" – sagt eine Metaphysik-Vorlesung (AA XXVIII 693), oder auch: Wir glauben, wir können die Dinge an sich nur vom Begriff Gott her verstehen, der das Intelligible vom Sinnlichen zu scheiden erlaubt (AA VIII 154). Gott wird „de[r] intelligibele[] Urheber[] der Natur" (AA V 115) genannt, oder, was noch wichtiger und bedeutender ist, der „Urheber der Dinge an sich", die Ursache der noumenalen Welt (AA XVII 429). Einer anthropologischen *Reflexion* gemäß ist er das „Band" der „intellectuelle[n] Welt" (AA XV 518), und eine andere, dieses Mal metaphysische *Reflexion* trägt folgende These vor: Die „oberste intelligentz" verhalte sich zur intelligiblen Welt wie das Noumenon zu den Erscheinungen (AA XVIII 91). Dennoch erfährt die grundlegende, primordiale *Conditio* Gottes im Verhältnis zu den Erscheinungen und zur intelligiblen Welt keine systematische Entwicklung, und man kann behaupten, dass nicht der theoretische Idealismus, sondern der praktische Idealismus sich an die genauere Ausarbeitung des Begriffs machen wird.[1]

1 Vgl. unten, S. 199 ff.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-011

Zweifellos darf der Begriff des Ding an sich nicht auf den Menschen beschränkt werden. Alles, was in der empirischen Welt ist, ist Phänomen, und jedes Phänomen verweist auf das Noumen als seine Grundlage. Abgesehen davon bezieht sich das Ding an sich mehr noch auf das Sein des Menschen, und ausgehend von der Sichtweise des Noumenalen des Menschen glaubt man das Noumen eines jeden Dings verstehen zu müssen. Es existiert – alle Welt spürt das – eine bevorzugte Beziehung zwischen dem Ding an sich und dem Rationalen, dem Rationalen in seinem Gegensatz zum Äußerlichen und zum Sinnlichen. Auch hier sind es *Reflexionen*, die die Forschung leiten. Die Seele, die *menschliche* Seele ist das „subjective Urbild" der intelligiblen Welt (AA XVIII 91). Die einzigen Prädikate, die einzigen Eigenschaften, die einem Noumenon zugewiesen werden können, sind intellektuelle Vorstellungen – man befindet sich hier nahe den Leibniz'schen Monaden –, ja, man könnte sich Dinge an sich nur als denkende Wesen vorstellen, denn wie sollte man sie ansonsten von den Erscheinungen unterscheiden (AA XVIII 396)? Und in einem schwierigen Textstück aus den *Paralogismen* bringt Kant die Hypothese vor, dass „dieses Etwas", dieses „Noumenon", das, wiewohl es selbst „nicht ausgedehnt" ist, die äußeren Erscheinungen begründet, „das Subject der Gedanken" sei (KrV A 358).[2] Der Mensch als intelligentes Wesen ordnet sich demnach vornehmlich ins Universum des Intelligiblen, des Rationalen ein. Zuallererst ist an die Entstehung dieser Auffassung über die zwei Kanäle des volkstümlichen Denkens und der metaphysisch-dogmatischen Tradition der Philosophie zu erinnern. Was die Texte der kritischen Periode – aber auch eine nur wenig ältere Reflexion – als intellektuell oder rational bezeichnen, entspricht dieser „Geisterwelt", von der der Anti-Swedenborg [„Träume eines Geistersehers"] und einige der *Metaphysikvorlesungen* sprechen. *Geist* bedeutet hier nicht nur das wirre Wesen, welches die Nächte heimsucht, sondern all das, was – im Gegensatz zum Körper – unsichtbar ist; ein Verständnis, auf das sich – mit Vorbehalt – sogar noch die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beruft (AA IV 407, 452). Die kritische Periode indes wird von „Intelligenz" sprechen. „Das Ich ist *Noumenon*; Ich als Intelligenz" (AA XXIII 34), merkt Kant im *Handexemplar* an, und später wird man lesen: „Als Noumen aber, d.i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet" (AA VI 226). Die intelligible Welt wiederum ist die „Welt der Intelligenzen" oder „eines Ganzen aller Intelligenzen" (AA IV 462). Nun darf uns allerdings die Verwendung des Ausdrucks „Intelligenz" nicht in die Irre führen. Wenn Kant die Rationalität des Menschen als das Prinzip seiner hervorragenden Würde betrachtet, so tut er dies nicht unter dem Titel der

---

2 Es ist allerdings anzumerken, dass Kant in seinen *Vorlesungen* der 1770er Jahre vom Noumenon der Seele *und* des Körpers spricht … (AA XXVIII 832; vgl. XXIX 1026).

bloßen kognitiven Exzellenz. Die Intelligenz ist nicht der Intellekt, der Ort der geistigen Vermögen. Gewiss spricht Kant von der „intelligibele[n]" oder „moralische[n] Welt" als „ein[em] *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr" (KrV B 836), aber wenn nötig weiß er das Vernünftige vom Intellektuellen als dem Intelligiblen, als dem Noumenalen zu unterscheiden. Seiner phänomenalen Realität gemäß ist der Mensch nur ein „*animal rationale*" (AA VI 434). Die Vernunft als theoretisches Vermögen kann sehr wohl bloß das Attribut eines körperlichen Lebewesens bilden, und für den Menschen als vernünftiges Naturwesen kommt die moralische Verpflichtung noch nicht in Betracht (AA VI 418). Die theoretische Intelligenz löst den Menschen noch nicht aus dem Tierreich heraus. Sie ist gewiss ein Faktor, der die menschliche Seele vom der Körperlichkeit zugewiesenen tierischen Psychismus unterscheiden kann, aber ihren radikalen Unterschied scheint sie noch nicht zu begründen (AA V 61).

Eine weitere Bahn für die Abgrenzung des Intelligiblen im Menschen scheint sich mit der Reflexion über die Angleichung der Intelligenz ans Jenseits anzubieten. Der Tod ist nur das Ende des sinnlichen Lebens (AA XVII 475), und nach dem Tod tritt man in die noumenale Welt ein (AA XXIX 927). Dieses gleichsam ‚informell' in einer Vorlesung Gesagte erhält indes seine Weihe durch die Lehre in einer Abhandlung. Man muss den guten Ruf von jemandem noch nach seinem Tod verteidigen, und die gegen einen Verstorbenen gerichtete Verleumdung bleibt immer noch ein Vergehen. Nun geht es hier allerdings nicht darum, insgeheim einen „Beweis" für die Unsterblichkeit der Seele auf dem Umweg über das Ding an sich vorzulegen, sondern einfach nur die Tatsache in Erinnerung zu rufen, dass in diesem Bereich Erwägungen, die die Zeit betreffen, nichts gelten (AA VI 295 f.). Wer mich hundert Jahre nach meinem Tod verleumden wird, wird mich in Wirklichkeit schon jetzt beleidigt haben (AA VI 296 Anm.). Die Religionen sprechen von Himmel und Hölle, von der anderen Welt, in der man ankommt, sobald man aus seiner phänomenalen Hülle ausgebrochen ist. In Wirklichkeit befinde man sich bereits jetzt in der intelligiblen Welt, denn die andere Welt ist keine Frage des Ortes, sondern eine andere Weise zu erkennen, eine unterschiedliche Anschauung (AA XXVIII 298). Es handelt sich weniger um ein anderes Leben als um die Vorstellung derselben Wirklichkeit unter einem anderen Aspekt. Der Zugang zur intelligiblen Welt bedeutet nicht den Aufstieg in eine andere Seinssphäre, sondern eine Überwindung der Vorstellung von der Zeitfolge, die das eigentliche Reich des theoretischen Erkennens ist (AA XXIII 151). Wir können uns als solche ansehen, die sich in „einer andern Welt" befinden, wenn wir die Dinge erkennen, „wie sie" wirklich „sind" (AA XXVIII 445). Oder, und das ist vielleicht der Moment, auf den alle diese Entwicklungen hinauslaufen: Der Beweis dafür, dass wir Dinge an sich sind, ist, dass wir die Dinge erkennen, „wie sie sind" (AA XXIX 924), dass wir sie also als Dinge an sich erkennen.

Von der Definition des Noumenon als Intelligenz her lässt sich zeigen, dass es sich hierbei nicht um ein anderes ontologisches Universum handelt, sondern um eine andere Weise, die Welt zu erkennen. Nun gehört aber dieser Unterschied im Erkennen nicht einfach in den Bereich der Epistemologie. Wenn das Ich als Noumenon verstanden wird, sobald es als Intelligenz betrachtet wird, so deckt diese mit der Terminologie einer „andern Welt" zusammenfallende andere Weise zu erkennen eine andere Stufe, eine andere Seinsebene im Ich auf. Die Intelligenz ist keine höhere Sphäre, in welche das Ich sich erhebt oder versetzt, sondern eine Welt, die sich im Ich selbst befindet. Hier ebenfalls in Kontinuität mit der christlichen und philosophischen Tradition spricht Kant von einer inneren und erhabenen Mitte, die unser „eigentliches Selbst" sei (AA IV 457 f.). Während in den anderen Wesen die Erscheinung eine äußerliche Hülle ist, die das wirkliche Substrat verheimlicht und verbirgt, ist beim Menschen die Relation zwischen Phänomen und Noumen enger und vor allem komplexer. Der phänomenale Mensch ist dem noumenalen Menschen „anvertraut" (AA XXVII 602), aber er entzieht sich der Vormundschaft, reißt sich unaufhörlich von ihr los und greift auf seine noumenale Grundlage über. Vor allem in den späten Texten der *Tugendlehre* stellt ein heftiger Antagonismus die beiden Formen, die reine der unreinen, den Kläger dem Angeklagten, gegenüber (AA VI 439 Anm.). Die Identifizierung des Noumenalen und des Phänomenalen jeweils mit der moralischen Reinheit und Unreinheit wird Gegenstand der Analysen sein, die die Lehre vom radikalen Bösen betreffen werden.[3] Fürs Erste möchten wir es bei der Anmerkung bewenden lassen, dass Kant im selben Individuum, innerhalb desselben menschlichen Seins *homo noumenon* und *homo phaenomenon* unterscheidet. Der *homo noumenon* ist die Idee des Menschen, seine Menschheit; der *homo phaenomenon* ist ein individueller Mensch in Raum und Zeit. Und in der Schrift über *Die Religion* wird die Menschheit des Menschen, das bevorzugte Thema der großen Aussagen des kategorischen Imperativs, auch als dessen Persönlichkeit definiert (AA VI 28).

Alle Leser Kants haben seine Dithyramben über die erhabene Würde dieser Persönlichkeit im Sinn, über diesen intelligiblen Kern unseres Wesens, diese „ideale Person (den Geist in uns)" (AA XXIII 416), und die Dithyramben decken eine feste begriffliche Funktion ab. In letzter Instanz ist das intelligible Ich Gegenstand einer Lobpreisung als moralisches Wesen, und ‚moralisches Wesen' bedeutet ‚freies Wesen'. In einer wesentlichen Textstelle der *Grundlegung* erklärt Kant, dass die Vernunft als reine Spontaneität den Menschen in seinem *Ansich* konstituiert (AA IV 452). Folglich ist das Intelligible nicht vernünftig im Sinne des kognitiven Vermögens, sondern als autonomes Prinzip des Handelns, das im

---

3 Vgl. unten, S. 272 f.

Weiteren dann als Prinzip eines autonomen Handelns erscheinen wird. Das höchste Substrat des Menschen, das Ding an sich, welches ihn begründet, ist „tätig“, nun ist aber wirklich tätig, ohne Vermischung mit jeglicher Passivität, nur, was spontan ist. Mit ihrem Abschluss wird die Reflexion über die *Handlung* diese als eine ausweisen, die die eigentliche *Conditio* des Ding an sich konnotiert. Ich habe kein theoretisches Bewusstsein meiner selbst als noumenales Wesen, aber ich erkenne mich als solches, indem ich mich unaufhörlich zu handeln bestimme (AA XXVIII 729). Eine *Reflexion* – die allerdings noch aus den 70er Jahren stammt – schreibt mit einem Fichte’schen Akzent, „*Noumenon* ist, was in dem Gegenstande an sich selbst position ist“ (AA XVII 737), während die *Kritik der reinen Vernunft* das noumenale Subjekt als „dieses thätige Wesen“ (KrV B 569) apostrophiert. Und von der Lesart des Intelligiblen als dem Tätigen her kann man zum Begriff des Willens als das Ding an sich im Menschen gelangen. Das *Selbst* im eigentlichen Sinne ist der Wille (AA IV 458); die intelligible Welt ist das, was bleibt, sobald erst einmal jede auf meinen Willen gehende Bestimmung sinnlicher Art entfernt ist (AA IV 461).[4] Die Intelligenz als reine Tätigkeit ist also der Wille.

6.2 Die Freiheit

Kant bestimmt also den Menschen als Noumenon durch die Freiheit, und die Freiheit ist durchaus eine zentrale Kategorie, wenn nicht *die* zentrale Kategorie der kritischen Philosophie. Die *Kritik* feiert die Freiheit ohne Unterlass. Dieser erhabene „Besitz“ unseres Wesens ist das größte natürliche „Gut“ (AA XV 736), ja „die Bedingung alles Guten“ (AA XV 854 f.). Sie ist „der Stein des Anstoßes für alle Empiristen“, aber auch „der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten“ (AA V 7). Die Freiheit ist eine Evidenz der Vernunft, eine Wirklichkeit, die alle Menschen in sich selbst und bei ihresgleichen verspüren, die aber nichtsdestotrotz etwas Unerklärliches, ein Paradox und ein Mysterium bleibt. Kant stimmt mit Leibniz überein; es handelt sich hierbei um ein „Labyrinth“ für die Reflexion (AA II 34), um einen Begriff, den die Philosophen bis zu diesem Tag nicht verständlich machen konnten (AA II 282), um die „vera crux“ der Spekulation (AA XXIX 1021). Dieses „unerforschliche Vermögen“ (AA V 47) bildet das „unauflöslichste Problem“ des menschlichen Denkens (AA V 30); es ist ein „unbegreifliche[r] Begriff“ (AA XXVIII 1315), und der Moralist wird resigniert

---

4 Indes, solange man des moralischen Gesetzes in sich selbst bewusst ist, erkennt man sich als Noumenon (AA XXVIII 729), und der Intelligibilität im Menschen entspricht nur der Wille in seinem strengen Sinne als moralische Gesinnung. Vgl. unten, S. 212 f.

feststellen, dass letztlich sogar die Idee der göttlichen Freiheit leichter zu begreifen sei als die der menschlichen Freiheit (AA XXVIII 609) …

Trotz allem stellt das Geheimnisvolle und Unerforschliche an ihm nicht noch die unbezweifelbare Wirklichkeit dieses gegebenen Schlüssels zu unserem vernünftigen Wesen in Frage. Zweifellos gibt es Textstellen, wohlbekannte Textstellen, zentrale Textstellen, welche behaupten, dass es nicht notwendig sei, die wirkliche Existenz der Freiheit zu setzen: Es genüge, so zu tun, *als ob* man frei sei. Oder genauer: Es genüge zu realisieren, dass man nicht anders handeln könne als nach der Idee der Freiheit (AA IV 448 Anm.). Was auf die Behauptung hinausläuft, dass mangels eines Nachweises der Wirklichkeit der Freiheit durch die theoretische Vernunft man durch die praktische Vernunft immerhin eine feste Überzeugung davon erlangen könne. Zweifellos ist – wie später zu sehen sein wird – die zwingende Kraft des Beweises durch die praktische Vernunft nicht geringer als diejenige, die der theoretische Nachweis enthält, doch letzten Endes ist die Freiheit sogar auf der theoretischen Ebene zugänglich. Die *Reflexion*, welche aussagt, man könne die Freiheit durch „unser intellectuelles inneres Anschauen“ erkennen (AA XVII 509),[5] bleibt wahrlich isoliert. Dagegen werden zahlreiche Textstellen eine indirekte Erkenntnis der Freiheit behaupten und von unbestreitbaren Prämissen aus auf ihre Existenz schließen. Prämissen, deren erste und wesentliche unser unerschütterliches Bewusstsein vom moralischen Gesetz ist. Das moralische Gesetz ist die zentralste und auch die kostbarste Wahrheit der praktischen Vernunft, und die Freiheit ist eine *conditio sine qua non* ihrer Wirkung, das heißt ihrer Wirklichkeit. Dadurch wird sie zu jenem von Archimedes geforderten „feste[n] Punkt“, auf welchem das gesamte Gebäude der Moralphilosophie aufgebaut ist (AA VIII 403). Und noch weitere Textstellen unter den wichtigsten, den zentralsten der kritischen Philosophie sagen und sagen wieder, dass – als unbezweifelbare Tatsache unseres Bewusstseins – die Freiheit die einzige Idee der theoretischen Vernunft ist, die Anspruch auf eine objektive Wirklichkeit erheben könne.

Kant führt die Freiheit als eine Idee der theoretischen Vernunft ein, aber er wird sich ihrer zwangsläufig vor allem um seiner praktischen Reflexion willen bedienen. Damit stellt er zunächst einmal eine theoretische oder, wenn man so will, metaphysische Bedeutung der Freiheit vor, bevor er sie in den moralischen Bereich versetzt. In einem Text über Naturphilosophie gebraucht Kant ohne irgendeinen Vorbehalt das Adjektiv ‚frei‘, um Geschehnisse in der physischen Welt zu qualifizieren. Er erklärt, dass der Himmelsraum den „leichten kometischen

5 Tatsächlich weist Kant die intellektuelle Anschauung selbst im praktischen Bereich ausdrücklich zurück (KrV B 836).

Dünsten“ eine „freie ungehinderte Bewegung“ gestatte (AA I 186), und im Kontext einer physikalischen Erklärung spricht er von „freye reaction“ (AA XIV 169). Gleichwohl ist sich Kant, wenn es darum geht, den Begriff in seiner größten Allgemeinheit zu begründen und darzustellen, seines begrifflichen Doppelanspruchs, seiner beiden Aspekte, dem metaphysischen und dem moralischen, vollkommen bewusst.

In der metaphysischen Bedeutung des Ausdrucks, die im Übrigen dessen Grundbedeutung ist, ist die Freiheit als transzendental definiert worden. Die transzendentale Freiheit bedeutet vor allem die *Conditio*, von jeder äußeren und vorhergehenden Bestimmung ausgenommen zu sein. Nun drückt aber diese Art Unabhängigkeit hinsichtlich jeder äußeren Bestimmung nicht nur die Tatsache aus, durch keine äußere Kraft oder kein äußeres Agens in seinem Leben und in seiner Bewegung beeinflusst zu sein, sondern auch und vor allem, keiner Bestimmung, keiner Regel, keinem fremden Gesetz unterworfen zu sein. In dieser Sichtweise ist die Freiheit die völlige Zufälligkeit des Handelns und des Wollens (AA XVIII 183), „das erste *principium* des Zufälligen“ (AA XIX 217) oder auch das, was „[S]chlechterdings zufallig“ ist (AA XVII 260). Dieses Fehlen jeder Regel, diese anscheinende Nichtunterordnung unter jede objektive Bestimmung veranlassen, dass die Freiheit der Natur wie die „Gesetzlosigkeit“ der „Gesetzmäßigkeit“ gegenübergestellt wird (KrV B 475). Es handelt sich also um ein „an sich Gesetzlose[s] Vermögen[]“ (AA XIX 211), das es dem Philosophen erlaubt, von der „reine[n] Willkühr“ der „freyheit“ zu sprechen (AA XIX 135). Selbstverständlich – man wird das im Weiteren mehr im Einzelnen sehen – bedeutet der anomische Charakter der Freiheit deswegen nicht ihre Irrationalität oder ihre Antirationalität. Das Fehlen jeder präexistenten objektiven Bestimmung zeigt schlechthin die Souveränität, die grenzenlose Bedeutung der Freiheit wie auch ihren ganzheitlichen, umfassenden Charakter an. Es hat keinen Sinn, davon zu sprechen, dass ein Teil der Freiheit aufgegeben werde, um den Rest bewahren zu können: Die Freiheit ist kein Aggregat, sondern ein unteilbares Ganzes, eine „absolute Einheit“ (AA V 99), eine unzerteilbare Kraft. Und in seinen Vorarbeiten zu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wird Kant schließlich gleichsam wider Willen den Ausdruck „absolute[] freyheit“ fallen lassen (AA XXIII 111).[6]

Der „absolute“ Charakter der Freiheit kommt ihr als transzendentaler Freiheit zu, aber von dieser Problematik her erfolgt der Übergang von der metaphysischen Ebene zur moralischen Ebene. Das Fehlen jeder Unterordnung unter jedwede äußere Bedingung definiert die Freiheit als transzendentale. Nun kann aber dieses vornehmlich negative Kriterium auf positive Weise neu formuliert werden: Anstatt

6 Siehe auch „libertas absoluta“ (AA XXVIII 255).

von Nicht-Unterordnung unter äußere oder vorhergehende Bedingungen zu sprechen, wird man die Betonung darauf legen, sein Handeln selbst zu bestimmen und hervorzubringen. Die Freiheit ist vor allem diese absolute „Spontaneität", die dem „Mechanism", das heißt der notwendigen (Vor-)Bestimmung der Natur entgegengesetzt ist (AA VIII 427). Gewiss, die Spontaneität, die die menschliche Freiheit ist, ist nicht etwas Unbestimmtes und Allgemeines, beschränkt auf die natürliche, physische Ebene. Der Künstler zum Beispiel erschafft „frei" – im Gegensatz zum Handwerker. Er bringt aus sich heraus die Ideen und die Formen hervor, die sein Werk bilden (AA V 304). Der wahre Sinn dieser Betrachtungen findet sich in einer Passage aus den *Antinomien*, die von der „Vernunft" spricht, die „sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen (macht)" (KrV B 576). Am Ende wird man sehen, wie die Spontaneität der transzendentalen Freiheit ohne irgendeinen Rest auf die praktische Ebene versetzt wird. Unter einer wirklichen Freiheit muss man „das Vermögen, die Motiven des Wollens schlechthin selbst hervorzubringen" verstehen (AA XVIII 182). Während die transzendentale Freiheit das Vermögen ist, eine *Conditio*, einen Zustand selbst anzufangen, ist die praktische Freiheit diejenige, in welcher „die Vernunft nach objectiv-bestimmenden Gründen Causalität hat" (AA IV 346). Einfacher gesagt: Während die Freiheit im transzendentalen Sinne das Vermögen ist, am Anfang seiner Handlung zu sein, ist die moralische Freiheit das Vermögen, seine Handlung durch die Vernunft zu bestimmen. Zwar ist die Unterscheidung von Gewicht, und die philosophischen Anforderungen an die beiden Bedeutungen des Begriffs bleiben verschieden; dennoch ist eine allzu ausschließlich „praktische" Lesart der moralischen Freiheit unangemessen. Auch wenn der wesentliche Charakterzug der praktischen Freiheit tatsächlich die Rationalität unserer Entscheidung, das reflektierte Bewusstsein der darin bestehenden Pflicht ist, wäre die freie Entscheidung nicht wirklich eine, wenn sie nicht das Ergebnis einer echt spontanen Bewegung, einer wirklichen Bewegung unseres Willens wäre. Damit unser Wollen in einer moralischen Handlung als frei betrachtet werden kann, muss es als eines vorgestellt werden, das sich wirklich im intelligiblen Bereich jenseits der phänomenalen, räumlich-zeitlichen Ordnung vollzieht. Was so viel heißt wie, dass in letzter Instanz die transzendentale Freiheit die *conditio sine qua non* der praktischen Freiheit bleibt.

Kant betrachtet gar die bloße Hypothese der Nicht-Existenz der Freiheit als „die größte Verworfenheit" (AA XXIII 410); um die Freiheit verteidigen zu können, sieht er sich gezwungen, sie vom Mechanismus der Natur und von der Kausalität der Erscheinungen strikt zu unterscheiden. Es gibt zwei Arten von Kausalitäten, die eine „nach der Natur", die andere „aus Freiheit" (KrV B 560), infolgedessen muss der Mensch, dessen Leben und Handlungen sich nach *den zwei Kausalitäten* vollziehen, als „zu beiden Welten gehörig" (AA V 87) begriffen werden. Der Phi-

losoph sieht sich also der „paradoxe[n] Forderung“ gegenübergestellt, den Menschen als Subjekt der Freiheit und zugleich als Phänomen vorzustellen (AA V 6). Und die Tatsache, dass man sich die noumenale Freiheit und die phänomenale Bestimmung als in den Taten desselben Subjekts koexistierend vorzustellen hat, kann den Unterschied, ja den Gegensatz zwischen diesen zwei Realitätssphären nicht außer Kraft setzen.

Kant will die Freiheit gegen die Empiristen und die materialistischen Skeptiker seiner Zeit – und aller Zeiten – verteidigen, aber der Kampf, den er führt, betrifft gleichermaßen die große Tradition der dogmatischen Metaphysik hinsichtlich ihrer uralten Neigungen zu den Monismen. Kant hatte sich seit seiner *Dissertation* von 1770 energisch gegen Leibniz und Wolff erhoben, um jede metaphysische Kontinuität zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen zurückzuweisen, und im Kontext der Erörterung der Freiheit wird diese Zurückweisung zu bedeutenden Ergebnissen führen. Nach der *Kritik der Urteilskraft* trennt eine wirkliche Kluft die intelligible Welt und die Welt der Erscheinungen; es ist unmöglich, zwischen der Natur und der Freiheit eine Brücke zu schlagen (AA V 195). Das Unvermögen unseres Verstandes, Natur und Freiheit zu paaren (AA VIII 454), ist nicht nur eine intellektuelle Begrenzung, sie verweist vielmehr auf eine Begrenzung de facto von metaphysischer Art. Der Unterschied zwischen Phänomen und Noumen, Natur und Freiheit ist ein Unterschied an sich, nicht bloß das Resultat einer Schwäche unseres Wissens. Einige – wie Eberhard – glauben, zwischen Phänomen und Noumen bestehe „kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, die ich in großer Ferne sehe, und eben denselben, wenn ich ihm so nahe bin, daß ich die einzelnen zählen kann“ (AA VIII 208 f.). Nur dass es zu allem Unglück so ist, dass ich niemals nah genug an sie herantreten kann. Wenn dem so wäre – fährt Kant erzürnt fort –, dann hätten die mühsamen Untersuchungen der *Transzendentalen Ästhetik* am Ende nur zu einer Art „Kinderei“ gedient. Wie schließlich einer der allerersten aufmerksamen Leser der *Kritik* schrieb: „Wenn man gleich den Schimmel auf dem Käse durch das Vergrösserungsglas weit deutlicher anschaut, als mit blossen Augen, so bleibt er doch immer *Erscheinung*, und die Vorstellung davon wird nie *intellectual*.“[7] Ein Phänomen wird, selbst in gleißender Klarheit dargestellt, trotzdem nicht zu einem Noumen …

7 H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2, Stuttgart 1922, 457 Anm.

6.3 Die zwei Kausalitäten

Natur und Freiheit bleiben zwei verschiedene Welten und sollten keinen Einfluss aufeinander ausüben können (AA V 176). Unser freier Wille sollte keine Kausalität gegenüber der Natur haben können, und hätte er, aus unerfindlichen Gründen, eine, so würde sie die Erscheinungswelt „verwirrt und unzusammenhängend" machen (KrV B 479). Gleichwohl sollte man, auch wenn der radikale Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen dem natürlichen Determinismus und der menschlichen Freiheit um jeden Preis aufrechterhalten werden muss, nicht vergessen, dass die noumenale Freiheit sich in den Handlungen eines Wesens ausübt, das in der Zeit lebt und will (AA IV 344 Anm.). Kant erinnert an die Tatsache, dass die beiden Kausalitäten, auch wenn sie radikal verschieden bleiben, sich im Handeln desselben menschlichen Wesens vollziehen. Er versucht zu zeigen, dass die beiden Kausalitäten parallel sind, dass sie sich nicht wechselseitig Schaden zufügen. Oder auch: Er stellt die Kausalität eines Gliedes einer Reihe als Individuum der Kausalität gegenüber, die der Reihe, in ihrer Totalität aufgefasst, voransteht. Die Abhandlungen und die kleinen Werke, die Vorlesungen und die Reflexionen legen unzählige Entwicklungen vor, welche die zweifache Kausalität des menschlichen Handelns betreffen. Sie tragen dazu bei, die Theorie der zwei Welten plausibler zu machen, klären weitgehend ihre wechselseitige Beziehung, doch letztlich gilt, wie die *Tugendlehre* sagen wird: „über das Causal-Verhältniß des Intelligibilen zum Sensibilen giebt es keine Theorie" (AA VI 439 Anm.).

Tatsächlich kann es, im buchstäblichen Sinne des Ausdrucks, keine „Theorie", das heißt kein theoretisches Wissen geben, das die wechselseitige Beziehung von Natur und Freiheit betrifft. Dagegen hat der transzendentale Idealismus Mittel, um das Hindernis zu umgehen und um die Problematik auf einer anderen Ebene neu zu formulieren. Ohne die Tragweite und die Bedeutung der Lehre von der zweifachen Kausalität in Frage zu stellen, ohne mitnichten die Fragen zu disqualifizieren, die den wechselseitigen Beziehungen zwischen der moralischen Freiheit und der physio-psychologischen Notwendigkeit gelten, ermöglicht der Kantianismus, ja vollzieht er selbst die Erneuerung der Untersuchung. Anstatt zu fragen, wie ein Einfluss der Freiheit auf die Natur möglich ist, wird er die Frage stellen, wie Freiheit möglich ist. Man wird nicht mehr die Triebfedern für den Einfluss der Freiheit als ein homogenes, ungeteiltes kosmisches Vermögen auf die Natur als getrennte, in sich selbst verschlossene Realität suchen. Man wird aufhören, die Freiheit einem Paradigma von Einfachheit gemäß als einer nach demselben Modell begriffenen Natur entgegengesetzt zu denken, um zu einer Vorstellung vom Verhältnis der Freiheit zur Natur als einem Verhältnis übergehen zu können, das sie sozusagen in sich selbst enthält. Als erstes wird zu sehen sein,

dass Kant, auch wenn er entschieden an der Lehre vom Parallelismus festhält, ganz eindeutig die Bestimmung der Natur durch die Freiheit vertritt. Danach wird untersucht werden – und da ist vielleicht der Hauptbeitrag des transzendentalen Denkens in der Moralphilosophie einzuordnen –, wie diese Bestimmung möglich ist.

Die wirkliche Dualität unseres Seins in ihrer sinnlichen und ihrer intelligiblen Dimension und der eindeutige Unterschied dieser zwei Kausalitäten nach der Natur und nach der Freiheit dürften keineswegs den Vorrang oder genauer die fundamentale Rolle des Ding an sich gegenüber den Erscheinungen in Frage stellen. Die Phänomene existieren nur kraft der Noumena, die sie begründen; das sich in der Zeit vollziehende menschliche Handeln wird durch eine von jeder zeitlichen Aufeinanderfolge unabhängige Freiheit bestimmt. Die Freiheit bestimmt die Erscheinungen (AA XVIII 92). In ihrer intelligiblen Wirklichkeit ist sie der Grund der sinnlichen Reihe meines Handelns. Das Intelligible, das die Bedingung ist, kann der Reihe der bedingten Momente, die es begründet, nicht angehören (KrV B 563). Oder, wie es eine *Reflexion* kurz und bündig bestimmt: „Das Vermögen, *independenter* vom Mechanism der Natur diesen Mechanism selbst zu bestimmen, ist Freyheit." (AA XVIII 253) Kant bedient sich verschiedener Begriffe von Grund, Substanz und Ursache, um die Rolle der Freiheit gegenüber der Welt des sinnlichen Wirkens zu erklären, der sie zugrunde liegt und die sie bestimmt. Er bemüht sich, diese Bestimmung anders denn als eine Art Vermischung der beiden Kausalitäten vorzustellen. Er findet, der Ausdruck „Einfluss" sei geeignet und glücklich, zwar nicht, um diese Beziehung zu definieren, aber doch wenigstens, um sie zu symbolisieren (AA V 176). Es dürfte sicher schwierig sein, das „*paradoxon*" eines Einflusses der Freiheit auf die Sinnenwelt und ihrer eventuellen Rolle als causa efficiens für die Erscheinungen festzuhalten (AA XIX 182). Nun bleibt aber bei allem Unvermögen, sich dieses „commerci[um]" des Intelligiblen mit dem Sinnlichen begrifflich vorzustellen und zu beschreiben, „d[ie] einfließende[] Gewalt der Vernunft" eine unbezweifelbare Tatsache (AA XVIII 253).

Am Ende seiner philosophischen Reflexion, im *Opus postumum*, wird Kant lehren, dass die praktische Vernunft eine wirkliche bewegende Kraft der physischen Natur sei,[8] aber schon vorher behauptet er das Vorhandensein eines „schaffende[n] Vermögen[s]" (AA XXIX 1023) im Menschen, das allein der kausalen Macht des Intelligiblen über das Sinnliche Rechnung tragen kann. Kant meint, dass sich die sinnliche Welt der intelligiblen Welt, in der das moralische Gesetz herrscht, fügen und zu deren wirklichem „Gegenbild" werden können

8 Vgl. unten, S. 326, Anm. 23.

muss (AA V 43). Schließlich hat das „Sinnenleben" gegenüber dem intelligiblen Bewusstsein seines Daseins, nämlich „der Freiheit", die absolute Einheit eines Phänomens (AA V 99)! Das heißt, dass der phänomenale Mensch den noumenalen Menschen ausdrücken und widerspiegeln muss! Auch wenn wir eine tiefe und unwandelbare Überzeugung von der radikalen Macht unseres freien Willens über unsere Entscheidungen und Handlungen haben, ist es dennoch kaum möglich, das Wie dieses Einflusses zu verstehen und darzustellen (AA VIII 453). Diese Unwissenheit kann einen Zweifel an der souveränen Wirksamkeit dieser Kausalität, an der Fülle dieser Herrschaft säen. Der noumenale Mensch, sein Herr, befiehlt dem phänomenalen Menschen; er ist – wie Kant schreibt – sein „Kläger" (AA VI 439 Anm.). Mit der Bezeichnung des Untergeordneten als Angeklagten deckt man indes das Fehlen einer bruchlosen Übereinstimmung des Bedingten mit seiner Bedingung auf. Man wäre eher versucht, mit den *Vorarbeiten* zur Tugendlehre zu behaupten: „Das intelligibele Selbst ist nöthigend in Ansehung des Selbst in der Erscheinung" (AA XXIII 386), oder mit einem berühmten Satz aus der *Kritik:* Die Vernunft „macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt" (KrV B 576). Diese Verlegenheit in der Formulierung, das augenscheinliche Vergessen jeder Beschränkung der kausalen Wirkung der Freiheit, bedeutet noch keine Infragestellung der Lehre. Kant lehrt, dass die Freiheit absolut sei, und dass sie die Phänomene beherrsche. Dennoch stellt die *Kritik* selbst mit dem Beispiel der Einrichtung einer intelligiblen Ordnung in der Welt die noumenale Freiheit nicht in den dogmatischen Farben einer unbegrenzten transzendenten Macht dar. Die Freiheit ist nicht die verborgene Seite der absoluten Notwendigkeit, sie ist keine bruch- und kontextlose ontologische Kraft, sondern eine Realität, die sich in der Zeit ausübt und die daher die Natur betrifft.

6.4 Das praktische Urteil und das Sollen

Die Kant'sche Reflexion über die zweifache, die noumenale und phänomenale, intelligible und sinnliche Kausalität drückt eine metaphysische Problematik aus. Die Benennung des menschlichen Intelligiblen als Freiheit jedoch richtet die Untersuchung auf den praktischen Bereich hin aus. Das moralische Handeln, das in den Augen Kants das Handeln durch den Willen ist, ist auf der Idee der Freiheit gegründet. Die Freiheit, die aus den noumenalen Tiefen des endlichen Vernunftwesens emporsteigt, ist das einzige Prinzip der moralischen Wahl und der Verantwortung, des Verdienten und des Unverdienten. Nun wird die Freiheit aber nicht in einer noumenalen Welt, in den gleichartigen intelligiblen Sphären, sondern durch das in der Sinnlichkeit verwurzelte Begehrungsvermögen des

Menschen zu handeln aufgerufen. Der Mensch, der das unwandelbare Bewusstsein vom moralischen Gesetz besitzt, muss nach diesem moralischen Gesetz wollen und handeln. Und doch befindet sich das moralische Gesetz – das Noumenale schlechthin im Menschen (AA XXVIII 729) – in der Situation einer Heterogenität im Verhältnis zu der Materie, die es gestalten soll. Gerade diese Heterogenität inspiriert Kant, den moralischen Bereich, den Bereich der praktischen Vernunft, in Analogie mit der Welt des theoretischen Erkennens darzustellen.

Kant erinnert häufig an die parallele Rolle, die die Zeit (und der Raum) im Universum des theoretischen Erkennens und die Freiheit im praktischen Bereich spielen. Er schreibt sogar einmal, der Übergang vom einen zum anderen sei von analytischer Art (AA XVIII 679). Wenn nun aber die Freiheit im praktischen Bereich die Rolle der Zeit nachahmt, so handelt es sich eben dann in beiden Fällen um eine Synthesis a priori. Die Synthesis a priori bedeutet die notwendige Attribution eines Prädikates zu einem Subjekt, das dieses nicht in seinem Begriff enthält. Die Verstandeskategorien enthalten analytisch nicht die sinnliche Welt, und doch muss letztere ihnen nichtsdestoweniger a priori subsumiert werden können. Diese Subsumtion ist durch die Zeit ermöglicht worden, die sich im Schematismus ausdrückt und strukturiert, der intelligible Bedingung und sinnliche Bedingung, Apriori und Aposterori teilt. Und so muss auch im moralischen oder praktischen Bereich, in dem das moralische Gesetz auf das sinnliche Mannigfaltige des Begehrungsvermögens anzuwenden ist, ein drittes Glied gefunden werden. Kant setzt dieses Dritte der Freiheit gleich.

Die Struktur des praktischen Urteils wird in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert. Das moralische Urteil betrifft ein Wesen, das zugleich der sinnlichen Welt und der intelligiblen Welt angehört. „... daß die Idee der Freiheit" – liest man auf einer Schlüsselseite dieses Werkes – „mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntniß einer Natur beruht, möglich machen" (AA IV 454).

Dieser lange Absatz sagt prägnant und klar die wesentlichen Elemente des Parallelismus zwischen theoretischem Apriori und praktischem Apriori aus. Eine andere Definition erklärt uns, dass die Anwendung eines Willens, der im We-

sentlichen das moralische Gesetz selbst ist, auf ein unvollkommenes, sinnliches Wollen eben durch diesen dem praktischen Urteil eigenen dritten Faktor, die Freiheit, möglich gemacht wird (AA XIX 314). Eine späte *Reflexion* stellt die begriffliche Struktur des praktischen synthetischen Satzes a priori in ihrer ganzen Allgemeinheit und in großer Einfachheit dar. Man muss etwas Sinnliches a priori voraussetzen, gemäß welchem das Übersinnliche das Sinnliche zum Handeln bestimmt. Das Übersinnliche ist das moralische Gesetz, das Sinnliche a priori die Freiheit, und dieses Sinnliche a priori macht das als kategorischer Imperativ formulierte praktische Urteil möglich (AA XVIII 679). Die Freiheit wird hier als das Sinnliche a priori dargestellt, nämlich als eine Kategorie, die das Sinnliche mit dem Intelligiblen vereint. Auch wenn die Freiheit sehr wohl die notwendige Bedingung für die Synthesis a priori ist, scheint Kant sie trotzdem noch nicht für deren hinreichende Bedingung zu halten. Die hinreichende Bedingung ist das Gefühl einer Achtung für das moralische Gesetz, das den Willen den Weisungen der Vernunft mit der Übereinstimmung mit der Vernunft selbst als einzigem Motiv gehorchen lässt. Das synthetische Urteil a priori verleiht dem Intelligiblen, das sich im Sinnlichen ausübt, das heißt einer ungleichartigen Region, in der es auf keinerlei natürliche Mitwirkung zählen kann und in der es folglich die Form des Zwanges annehmen muss, eine Wirkung. Als rationales Gefühl dargestellt, sagt das synthetische Urteil a priori die Dinge nicht, wie sie sind, sondern wie sie sein sollen. Das für die praktische synthetische Prädikation a priori eigentümliche Seinsollen hat eine Formulierung *par excellence:* den kategorischen Imperativ. Der kategorische Imperativ ist durch die Freiheit möglich gemacht worden, die in ihrer Vermittlungsarbeit gleichsam durch die Achtung unterstützt wird.

Der Diskurs der praktischen Vernunft, die Darstellung des moralischen Urteils erfolgt gemäß der Logik des Seinsollens, nicht der des Seins, und ihre Formel par excellence ist der kategorische Imperativ. Das *Sollen* wird als eine mögliche Handlung definiert, deren Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist (KrV B 575). Was so viel heißt wie, dass diese nicht aus einem vorgängigen Gegebenen, einer früheren Realität, kurz, aus einer immanenten Prämisse herrührt, sondern sozusagen von *anderswo* herkommt, nämlich aus der intelligiblen Sphäre des moralischen Gesetzes. Und diese Heterogenität bestimmt ihren Charakter eines Seinsollens. Wenn das intelligible Prinzip des moralischen Gesetzes in der intelligiblen Welt, in Wesen, die bloß Noumena wären, zur Anwendung käme, dürfte es nicht in der Gestalt des Seinsollens erscheinen. Für Gott, dessen Wille unvermischt, grenzenlos, also vollkommen ist, spielt das Sollen keine Rolle. Hingegen ist die Sprache des Sollens die einzige, derer man sich für den menschlichen Willen bedienen kann, weil hierbei das moralische Gesetz auf ein Wesen angewandt wird, das einen intelligiblen Teil umfasst, diese „bessere Person“ (AA IV 454 f.) in ihm, das sich aber zugleich der Bedingung der Endlichkeit unterworfen

findet. Der Mensch ist ein vernünftiges, aber endliches Wesen (AA V 25), er gehört beiden Welten an, und diese Zugehörigkeit, die der Synthesis a priori im praktischen Bereich zugrunde liegt, macht den Diskurs des Sollens notwendig.

Kant findet Gefallen daran, unsere sterbliche *Conditio* als einen unaufhörlichen Widerstreit zwischen zwei Willen oder zwei Menschen vorzustellen. In Wirklichkeit muss man sich das moralische Subjekt als die Vereinigung zweier Willen und nicht als zwei entgegengesetzte Willen vorstellen. Kant spricht von der bloß zufälligen Einheit von zwei Willen in der Kreatur (AA XIX 247), aber in einer genaueren Formulierung wird er darlegen, dass der kategorische Imperativ ein Sollen enthält, das heißt, dass er die Beziehung eines objektiven Gesetzes auf einen dadurch nicht notwendig bestimmten Willen ausdrückt (AA IV 413). Es handelt sich hierbei um eine „Eingeschränktheit der Natur eines Wesens [...], da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt" (AA V 79). Das Fehlen einer spontanen Übereinstimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz gründet die Annahme des Sollens: ein Wollen, das unmittelbar für alle vernünftigen Wesen gelten würde, wenn in ihnen das Gesetz ohne Hindernisse praktisch wäre (AA IV 449). Nun stößt aber das praktische Gesetz auf Hindernisse im Geschöpf, was seine natürliche, analytische Wirkung hemmt. Die Aussagen der Moralphilosophie können keine bloß tautologischen Sätze sein (AA XXVII 264 f.), sie werden vielmehr im Geist einer erhabenen Fiktion formuliert werden. Wie das eine Vorlesung über Moral sagt: „... die Pflicht ist eine Idee eines vollkommenen als eine norm eines unvollkommenen Willens" (AA XXIX 606). Das Gesetz der Pflicht, der kategorische Imperativ, läuft darauf hinaus, einem unvollkommenen Willen zu handeln, das heißt zu wollen vorzuschreiben, als ob er ein vollkommener Wille wäre. Der kategorische Imperativ fordert von *mir*, derart zu wollen, dass die Maxime meines Willens als ein allgemeines Gesetz betrachtet werden könnte. Dies läuft darauf hinaus, von mir, *mir* als endlichem moralischem Subjekt, als durch die Sinnlichkeit beeinträchtigtem Willen, zu fordern, so zu handeln, als ob ich ein vollkommener Wille wäre. Die ganze Problematik der praktischen Synthesis a priori liegt in diesem moralischen Anspruch vor, der von einem Wesen, das weder ein Engel ist noch ein Tier, fordert, so zu wollen, als ob es ein Engel wäre ...

Die Strenge der Kant'schen Moral, ihre rigoristischen Formulierungen, aber auch ihre der Größe unserer übersinnlichen Bestimmung geltenden Dithyramben lassen sich aus einer zentralen Intuition heraus erklären. Es wird unserem Willen eine Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz befohlen, zu der er von Natur aus nicht fähig ist. Da das moralische Handeln durch ein Geschöpf vollbracht werden muss, das fest in der Sinnlichkeit verwurzelt und mit allen seinen Fasern der Verfolgung der Glückseligkeit hingegeben ist, ist das Leben gemäß der Tugend mit Fallstricken übersät, hört der gute Wille nicht auf, auf Hindernisse zu stoßen,

und ist es ihm vor allem kaum möglich, von Natur aus das Gute zu wollen, dem moralischen Gesetz ohne Nötigung zu gehorchen. Kant hört nicht auf zu wiederholen, dass man niemals freiwillig in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz handelt. Die moralische Notwendigkeit, die Pflicht werden nicht um ihrer selbst willen geliebt (AA V 81); man muss dazu genötigt werden, sie zu befolgen. Die Pflicht ist ein Joch, das schwer auf dem moralischen Subjekt lastet, und was auch immer Schiller darüber denken mag: Das Tribunal der moralischen Gesetzgebung können die Grazien nur aus der Ferne begleiten (AA VI 23 Anm.)! Der Pflicht gemäß handeln und willentlich handeln ist ein Widerspruch; niemand tut seine Pflicht freiwillig. Kant stützt sein Argument auf eine schlagende Formulierung: „Die sinliche Natur muß nicht als Mitwirkend sondern unter der Despotie des categorischen Imperativs gezügelt der Anarchie der Naturneigungen Wiederstand leisten …" (AA XXIII 100) Und Kant geht noch weiter. Er erklärt, dass die Schwierigkeit, ja der schmerzliche Charakter einer Handlung und das Fehlen jeder natürlichen Triebfeder, um sie zu vollbringen, die Bedingung für die Moralität sind. Er definiert zunächst einmal die Pflicht als die „moralische Nöthigung zu Handlungen sofern sie ungern geschehen" (AA XXIII 119 f.), ja, er sagt expressis verbis, dass die „tugendhafte", die „moralisch freie" Handlung eine „ungern geschehen[de]" Handlung (AA XXVII 267) sei.[9] Der menschliche Wille lässt sich nur unter „Abbruch aller Neigungen" (AA V 72) dazu bestimmen, allein dem moralischen Gesetz zu folgen. Kant nimmt an, dass die Tugend dem Menschen bloß Gewalt antun und ihm sogar „Unglück" bringen kann. Man erleidet Verluste, man nimmt Schaden, wenn man sich für die Pflicht opfert. Die Tugend leuchtet sehr oft vor dem Hintergrund des Unglücks. Und in einer außergewöhnlichen Passage malt eine Moralvorlesung in kräftigen Farben die jeweiligen Bedingungen des Tugendhaften und des dem Laster Verfallenen. Die Tugend bringt uns nichts ein, sie kostet uns vielmehr sehr viel, wohingegen der Verbrecher von seiner Untat profitiert. Der wirkliche Sünder wird nicht von seinem Gewissen gefoltert, verspürt keine Gewissensbisse, sein ruhiges Handeln steht im Gegensatz zur düsteren Miene, zum finsteren Erscheinen des guten Menschen (AA XXIX 623).

9 Siehe auch AA XX 148. Vgl. AA XXVIII 678: „… diese Handlung geschieht ungern, aber nicht unwillkürlich. […] Eine Neceßitation freyer Handlungen ist die moralische. Sich selbst zwingen zu können ist, der höchste Grad der Freiheit …"

6.5 Die vernünftige Freiheit

Kant drückt das praktische Urteil in Form einer Synthesis a priori aus, und er definiert seinen Vollzug vor dem – und damit ausgehend von dem – Hintergrund einer widerspenstigen Sinnlichkeit, einem radikalen Missverhältnis zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, einem radikalen Gegensatz des physischen Universums gegen die moralischen Zwecke. Nun glaubt allerdings der Philosoph, auch wenn er die äußerste Schwierigkeit, ja unter einem gewissen Hinblick die Unmöglichkeit des Gehorsams gegenüber dem moralischen Gesetz aufzeigt, fest daran, dass dieser Gehorsam möglich sein *muss*. Jedermann kennt den Sinnspruch: Du sollst, also kannst du, eine These, die man als einen philosophischen Nachklang der Lehre der Reformatoren vom „servum arbitrium", dem unfreien Willen, betrachten könnte: Auch wenn es an einer wirklichen Möglichkeit für den Sünder fehlt, dem *Gesetz* zu gehorchen, bleibt dieser nichtsdestotrotz voll verantwortlich für seine Verfehlung. Zweifellos ist das eine wichtige Bahn, um die Grundlagen und die tiefen Ursprünge der Kant'schen Moral zu erkunden, doch bleibt das „ich soll, also kann ich" keine theologische Reminiszenz; es wird in der *Zweiten Kritik* in streng philosophischer Begrifflichkeit ausgesagt.

Der Mensch hat eine absolute, evidente und unbezweifelbare Gewissheit vom moralischen Gesetz als dem in seinem Bewusstsein bestimmenden Gesetz. Auch wenn diese Bestimmung notwendig ist, muss sie allerdings die Realität dessen implizieren, was sie wirklich möglich macht. In der *Ersten Kritik* wird das Selbstbewusstsein als eine unbezweifelbare Tatsache anerkannt, also muss all das, was es möglich macht, apodiktisch gewiss sein. Parallel dazu macht in der praktischen Philosophie die unzweifelhafte Wahrheit der Verpflichtung durch das moralische Gesetz die Existenz dessen apodiktisch gewiss, was es möglich macht. Gleichwohl befiehlt das moralische Gesetz einem Wesen, das sich seinen Weisungen nicht spontan und analytisch unterwirft, sondern allein um den Preis einer als ein Losreißen begriffenen Selbstüberwindung. Insofern das Losreißen durch die Freiheit möglich gemacht wird, hat die Freiheit eine unbezweifelbare Wirklichkeit. Das heißt, dass der Satz „ich soll, also kann ich" vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes her den Beweis der Freiheit erbringt (AA V 30). Das Bewusstsein vom moralischen Gesetz befiehlt mir, das Gesetz zu befolgen, „mit Übergehung aller Natur Ursachen" (AA XXIX 1022), und da ich ihm nur kraft der Freiheit folgen kann, ist meine Freiheit durchaus wirklich. „Ich kann das tun, denn ich soll es" wird so in den moralischen Diskurs der *Kritik* eingeführt, und dies erklärt die Wertschätzung, die Kant den antiken Moralisten entgegenbringt. Die antike Philosophie befürwortet dieselbe Moral wie die christliche Lehre und sie nimmt an, dass der Mensch kraft seiner eigenen Mittel dieser Moral gehorchen kann (AA XXVII 294). Dagegen lehrt die christliche Religion, dass die gefallene

Natur nicht dem *Gesetz* gehorchen könne, und dass allein die unentgeltliche Gnade Gottes sie aus der Knechtschaft der Übertretung, aus der Einschließung im Ungehorsam befreie. Was die christliche Lehre betrifft, so drückt sie – und wie sie (oder durch sie) die *Kritik* – das Paradoxon unseres moralischen Verhaltens aus. Nämlich die radikale Unmöglichkeit des tugendhaften Handelns von unserer phänomenalen Natur, unserem sinnlichen Begehrungsvermögen her und zugleich seine Möglichkeit, ja seine Notwendigkeit auf Grund der Gabe der Freiheit (vgl. AA XIX 176).

Kant nennt in einer seiner Vorlesungen den kategorischen Imperativ „ein Wunder in der Menschennatur" (AA XXVIII 745), und der Schlüssel zu diesem Wunder, seine Erklärung, findet sich in der Freiheit. Die Freiheit erklärt die Wirksamkeit des moralischen Gesetzes in unserem sinnlichen Vermögen, das souveräne Können, mit dem sie all die sinnlichen Triebfedern dominiert. Die Freiheit ist die wesentliche Triebfeder des moralischen Gesetzes, sie garantiert die Gültigkeit des kategorischen Imperativs. Und doch ist die Freiheit trotz ihres geheimnisvollen Charakters, ihrer unableitbaren *Conditio*, trotz der Kraft und der Gewalt, die mit ihr verbunden scheinen, durchaus eine Kategorie a priori, also intelligibel und aus der noumenalen Welt hervorgegangen.

Die Rationalität kommt der Freiheit in dem Maße zu, in dem sie das Herzstück des Universums des Sollens ist, welches selbst intelligibel ist. Das Sollen ist keine rohe Nötigung, kein blindes *Faktum*. Es drückt vielmehr die Beziehung eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu unserem Willen aus (AA IV 413). Auch wenn der moralische Diskurs mancher Anhänger des Kantianismus scheinbar allzu sehr auf dem gebieterischen, unerbittlichen Geist des Sollens beharrt, ist das Sollen genauso gut Gliederung wie Herrschaft, Strukturierung wie Zwang. Nur Vernunft kann das Sollen vorschreiben (AA XIX 295) ...! Deshalb ist die Idee des Sollens die einzige Bedingung der Bestimmung der Freiheit nach beständigen Regeln (AA XIX 178). Wie das eine besonders fruchtbare Passage aus der *Kritik der reinen Vernunft* sagen wird, schreibt dieser Schatz moralischer Formeln und Definitionen, das Sollen, das die Vernunft aussagt, unserem Willen „Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen" vor (KrV B 576). Das Sollen, das in sich selbst wie in einer Hohlform die Freiheit einschließt, enthält die Elemente eines artikulierten praktischen Wissens, die Grundlagen jeder moralischen Gesetzgebung. Kant hat immer auf der vollkommenen Rationalität des Moralischen – es ist von derselben Wahrheitsordnung wie die Theoreme, die das Dreieck dazu bestimmen, drei Winkel zu haben (AA XIX 98) –, auf der Apodiktizität seines Diskurses, auf seinem verbegrifflichenden Vermögen, kurz, auf seiner Apriorität bestanden. Nun ist aber diese Apriorität der Erkenntnis in Sachen Moral nur das Resultat oder vielmehr die Implikation des Apriori im reinsten Sinne des Ausdrucks.

Die grundsätzliche Bedeutung der Apriorität ist nicht ihre chronologische Vorgängigkeit, sondern ihre metaphysische Immanenz, ihre *Conditio*, im Subjekt begründet zu sein. Eine wichtige Passage aus dem *Streit der Fakultäten* feiert das Übersinnliche in uns, das den Rückgriff auf den Einfluss eines anderen und höheren, äußeren und früheren Geistes überflüssig macht (AA VII 58 f.). Nun ist diese Passage im Grunde genommen nur das Echo einer Definition aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der die letzte Identität der Vernunft, des Sollens und der Freiheit hervortritt. Einzig der Begriff der Freiheit gestattet uns, nicht auf ein Übersinnliches, auf ein äußeres Intelligibles zurückzugreifen. „Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetz bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig sein könne, erkennt." (AA V 105 f.) Wenn das Sollen kein rohes Gebot ohne irgendeine Anknüpfung ist, dann ist auch die Freiheit, auch sie, nicht bloß eine einfache Kraft der Losreißung von sich. Kant stellt die Freiheit als die Tatsache unserer Gewalt über unsere Neigungen vor (AA XXVII 205); diese Macht, dieser archimedische Punkt erlaubt es unserem Willen, über den Widerstand der Natur im Ganzen zu siegen (AA VIII 403). Der Mensch verfügt über das Vermögen, sich unabhängig von jeder Nötigung durch sinnliche Antriebe selbst zu bestimmen (KrV B 562), und diese rationale Bestimmung wird durch eine freie Entscheidung ergriffen. Die Identität von Vernunft und Freiheit ist von der Lehre des Apriori, also in letzter Instanz von der Spontaneität her zu verstehen. Der transzendentale Idealismus betrachtet die Vernunft nicht nach ihrer Fähigkeit, die Welt zu lesen, die Phänomene zu buchstabieren, kurz, den Begriff zu analysieren. Die Vernunft ist mehr als ein Vermögen zur Analyse, sie definiert sich nicht gemäß ihrer Fähigkeit zu entziffern, folglich Inhalte zu reproduzieren, selbst wenn diese Inhalte sich in ihr selbst befinden. Kant weist dem Gemüt als sein Vermögen par excellence die Synthesis a priori zu, weil er es als von jeder fremden Bestimmung ausgenommen versteht, und das reicht bis hin zur Bestimmung durch seine eigenen Inhalte. Kraft der Synthesis a priori gelangt die Vernunft in ihrem gesetzgeberischen Handeln zu Gesetzen und Prinzipien; aber die Synthesis a priori bedeutet vor allem die Spontaneität der Vernunft, ihre radikale Unabhängigkeit gegenüber jeder äußeren und früheren Bestimmung. Freiheit ist da, wo die Vernunft die „bestimmende Ursache" ist (KrV B 713). Nun ist aber die Vernunft das Apriori selbst, der wahre Grund der Synthesis, die das eigentliche Vermögen unseres Wesens ist.

Die Apriorität bedeutet vor allem die immanente Verursprünglichung, die Zurückweisung jeder Verweisung jenseits oder außerhalb ihrer selbst. Die eigentliche Spontaneität des Gemütes ist stets Vernunft, und Kant weiß, indem er Freiheit und Vernunft gleichsetzt, tatsächlich die abgeleiteten, besonderen Be-

stimmungen von der Urtatsache der allgemeinen Selbstbestimmung der Strukturen her zu lesen. Demnach muss, wenn die Freiheit rational ist, diese Rationalität in einem begrifflichen Zusammenhang ausgesagt werden. Die ursprüngliche Intuition der Rationalität der Freiheit bedeutet an erster Stelle die entrüstete Zurückweisung einer Freiheit ohne Gesetz, einer wilden Freiheit, und daher die Notwendigkeit, die Frage nach den „Regel[n] der freyheit" (AA XIX 100), den „Categorien der reinen Willkühr" (AA XIX 211) zu stellen. Kant ist fest von der unbedingten Natur der Freiheit überzeugt, aber unbedingt bedeutet deswegen noch nicht irrational. Die Freiheit ist der „Vorrang der *species*" (AA XIX 124)[10], aber es ist auch ein gefährliches Vermögen, von dem alles Üble ausgehen kann (vgl. XXVII 258); es könnte nichts „schrecklicheres" sein, wäre „jeder frey ohne Gesetz" (AA XXVII 1320).[11]

6.6 Die Achtung

Die Freiheit ist das dritte Glied des praktischen Urteils des Wollens. Sie macht das Losreißen von der Sinnlichkeit, den Sieg über die Eigenliebe möglich. Sie ist fähig, als Zwischenglied zu dienen, weil sie die Bedingung der beiden anderen teilt, nämlich des Übersinnlichen und des Sinnlichen. Dennoch haben hier die Schwierigkeiten ihren Ort, die die kantische Lehre so komplex machen. Ist die Freiheit ein wirkliches Drittes ohne eine Präferenz für die beiden anderen, oder befindet sie sich gleichsam von Beginn an von Natur aus in einer Abhängigkeit vom Übersinnlichen? Kant entwickelt seine Lehre vom radikalen Bösen, um die gefährlichen Aporien aufzulösen, die aus der Identifizierung der Freiheit mit der Wahl des Guten, das heißt mit der „guten" Freiheit, der „vernünftigen" Freiheit, hervorgehen. Allerdings ist über die ganze Periode hinweg, die der späten Schrift über das radikale Böse vorausgeht, und darin ist auch das große Jahrzehnt der *Kritik* mit einbezogen, die kantische Reflexion ins Umfeld des klassischen Rationalismus einzuordnen, für den sich die Freiheit wahrlich nur in Übereinstimmung mit der Vernunft und zum Guten ausüben lässt.[12] Der klassische Rationalismus, dieser aus alten Zeiten überlieferte Platonismus begründet die These von der Freiheit als der unbedingten und unmittelbaren Macht der Vernunft über den Willen und der Freiheit als dem eigentlichen Gesicht der Vernunft. Doch ist sich

10 Zur tierischen „Freiheit" siehe AA XXVII 62 f.

11 Diese „[w]ild[e]" Freiheit ist „barbarische, polnische"; hier nun aber hält der Einwohner von Königsberg wie von einem Gewissensbiss erfasst inne und streicht das letzte Adjektiv aus (AA XV 854 f.).

12 Vgl. unten, S. 217 f., 264.

Kant der allzu großen Einfachheit dieser alten Lehre bewusst und er kann sich damit nicht zufriedengeben. Auch wenn die Freiheit tatsächlich ein Gesicht der Vernunft ist, und auch wenn Kant in Texten aus seinen vorkritischen *und* kritischen Perioden nicht ausdrücklich einen echten Gebrauch der Freiheit zum Bösen zugesteht, versteht er es doch so und lehrt es auch eindeutig so, dass die Freiheit – und allein die Freiheit – den Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz möglich macht, aber dass sie an sich selbst noch nicht genügt, um diesen Gehorsam, diese Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz wirklich zu machen. Das Sollen lässt sich ohne die Freiheit nicht begreifen, aber vollbracht wird es in der Tat nicht nur durch die Freiheit. Dafür ist ein weiteres Wirkungsprinzip vonnöten, nämlich das rationale Gefühl der Achtung. Nehmen wir ein Beispiel: Ein Mensch ist um materieller Vorteile willen versucht zu lügen. Sein empirischer Wille wäre bereit, der Versuchung nachzugeben, aber seine praktische Vernunft weist ihm sein Sollen auf. Nun, in genau dem Moment, da er des Sollens ansichtig wird, und von diesem Sollen her des Schreckens der Lüge, verwirft er sie. Wenn der Chemiker zu einer Lösung von Kalkerde in Salzgeist Alkali hinzusetzt, kommt es zur Vereinigung von Salzgeist und Alkali und der Kalk stürzt zu Boden (AA V 92). Das Alkali ist dieses Dritte, das trotz seiner Teilhabe an der Stofflichkeit des Kalks eine Affinität mit dem Salzgeist hat. Der Salzgeist ist unser intelligibles Wesen, der Kalk der empirische Wille und das Alkali das moralische Gesetz, das die Pflicht vorschreibt. Es handelt sich selbstverständlich um die drei Momente der Synthesis a priori. Ihre wechselseitige Beziehung zeigt, dass die Apriorität der Synthesis nicht nur Angelegenheit einer bloßen Anwesenheit des Apriori, sondern einer Fähigkeit ist, sich mit dem Intelligiblen in eine Übereinstimmung zu bringen, und auch und vor allem einer diesem Intelligiblen immanenten Affinität. Diese immanente Affinität wird durch das Gefühl der Achtung verkörpert.

Im Gegensatz zu den Stoikern unterschiedlicher Strömungen weiß Kant ganz genau, dass trotz der vollkommenen Befähigung des natürlichen Menschen zum Erkennen des Gesetzes und zum Verstehen der damit gegebenen unbedingten Verpflichtung die Intelligenz, die den Weg der Moralität entdeckt, es sich noch nicht zu eigen zu machen weiß. Niemand hatte mit ebenso viel Würde und nüchternem Enthusiasmus die Integrität und die Reinheit der Pflicht gefeiert wie Kant, aber Kant wusste – schon bevor er die Lehre vom radikalen Bösen erdacht hatte –, dass der unbedingte Ruf der praktischen Vernunft nicht allein durch die dem Willen eigenen Kräfte erhört werden kann. Nachdem Kant die Reinheit des guten Willens als Grundprinzip der Moral aufgestellt hatte, errichtete er das Gebäude der Postulate und der moralischen Religion, um dem Willen die Werkzeuge zu verschaffen, ohne die er dem Weg nicht würde folgen können, von dem er doch weiß, dass er der einzige ist, den es zu begehen gilt, und den er sehr wohl durchlaufen möchte. Doch bevor sich Kant an den Bau dieses äußeren Gebäudes

macht, findet er im Willen selbst, im Innern seines eigenen Wesens, eine Hilfe für seine moralische Ausübung. Während das durch die Postulate abgesicherte höchste Gut eine äußere Realität ist, die sich von draußen dem Willen hinzufügt, ist die Achtung ein heterogenes Moment im Inneren selbst des Willens.

Kant weiß sehr genau, dass der von der Sinnlichkeit beeinträchtigte menschliche Wille nur einen Zweck wollen kann, wenn er eine Triebfeder dafür erhält. Und eine Triebfeder ist etwas, das auf die eine oder andere Weise Lust verschafft. Somit hätte er zu erklären, wie das moralische Gesetz oder vielmehr eben seine selbstlose Ausführung durch den Menschen, das Sollen, als Triebfeder dienen kann. Kant schreibt in einer *Reflexion*, dass die Natur stets der Freiheit unterworfen sei (AA XIX 204), aber in Wirklichkeit sucht er die angeborene Übereinkunft unseres moralischen Wesens mit dem Sollen zu erklären, diese Übereinkunft, die allein die unaufhörliche Wiederbefolgung des Gehorsams, die erhabene Treue eines unvollkommenen Willens, der wie ein vollkommener Wille handelt, ermöglicht. Die Achtung ist das „sonderbare" Gefühl, das es dem Menschen gestattet, der Pflicht die größte Hochachtung zu erweisen (AA V 81 f.). Es handelt sich um die feste Zustimmung unseres Willens zu dem, was über ihn hinausgeht, eine wenn nicht enthusiastische, so zumindest heitere Aufsichnahme dessen, was ihm Gewalt antut. Mit einem Wort: Die Achtung sorgt dafür, dass die Sinnlichkeit sich dem Intelligiblen unterwirft, und dass sie sich ihm wie von Natur aus, wie von selbst unterwirft.

In der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant die wirkliche Darstellung seiner Lehre von der Achtung, und später in der *Dritten Kritik* liefert er eine Art Phänomenologie dafür: die Lehre vom Erhabenen. Kant beschäftigte sich allzeit mit der Frage des moralischen Gefühls und, allgemeiner gesprochen, mit der Problematik dessen, was man intelligibles oder intellektuelles Gefühl nennen könnte. In seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* weist er auf diese allem, was man im sinnlichen Bereich verspürt, überlegene Lust hin, die Kepler während seiner unsterblich machenden Entdeckung der astronomischen Gesetze empfunden haben dürfte (AA II 208). Doch, auch wenn das Intelligible nur eine *conditio sine qua non* des Erhabenen ist, das bereits dieser sich an ein breites Publikum richtende Text als die „Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze" beschreibt (AA II 215), arbeitet ein Vierteljahrhundert später die *Analytik* des *Erhabenen* diese Zustimmung zu der gegen unsere sinnliche Natur ausgeübten Gewalt in ihren vollen Ausmaßen heraus. Angesichts der ungeheuer großen und ungeheuer mächtigen Wesen und Elemente des physischen Universums, die nichtsdestotrotz unserer moralischen Bestimmung nicht Abbruch tun können, wird das Erhabene empfunden. Man verspürt das Gefühl des Erhabenen angesichts der Überlegenheit der Vernunft in uns im Verhältnis zum mächtigsten Vermögen der Sinnlichkeit. Oder genauer: Das

Erhabene bestätigt die Befähigung des Sinnlichen im Menschen, sich in den Dienst des Übersinnlichen zu stellen. Wobei es sich hierbei zudem nicht um eine sanfte und friedliche Unterwerfung, sondern um eine unmittelbare Präferenz handelt, die unsere sinnlichen Interessen verletzt (AA V 266 f.). Wenn dennoch das Erhabene gleichsam ein Element von Jubel angesichts der Verlegenheit der Sinnlichkeit beinhaltet, lässt sich das nicht durch den Hass auf das Fleisch, die Zurückweisung des Sinnlichen, sondern durch die Hingabe, die angeborene Sympathie für den Geist erklären. Kant verbindet das Gefühl des Erhabenen mit der Wahrnehmung der „Unform" der Objekte (AA V 192). Nun ist die Unform hier nicht im Sinne des Missgestalteten oder der Anti-Form, sondern vielmehr als die Zurückweisung jeder endlichen Begrenzung, jeder endlichen Gestalt zu nehmen. Das Erhabene ist das, was „jeden Maßstab der Sinne übertrifft" (AA V 250), und Kant schließt mit einer Verbindung zum biblischen Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen! Anders gesagt: Du sollst das Unendliche keiner Begrenzung unterwerfen (AA V 274)!

Das Erhabene erscheint wie eine wahrhafte Phänomenologie der Achtung, womit Kant es im Übrigen des Öfteren vergleicht. Dennoch bleibt das Erhabene, das seinen kanonischen Ort innerhalb der *Kritik* im Geschmacksurteil hat, stets ein Gefühl, selbst wenn es ein Gefühl a priori, also eine „ästhetische" Wirklichkeit ist, während die Achtung eine Kategorie der Moralität, ein Faktor par excellence der Kausalität der Freiheit ist. Die Achtung erfüllt nicht nur das Gemüt mit einer grenzenlosen Bewunderung für seine eigene übersinnliche Bestimmung, sondern hilft ihm gleichermaßen, sie zu realisieren. Die Lehre von der Achtung spielt sozusagen die Rolle einer transzendentalen Ästhetik der praktischen Vernunft (AA V 89 f.). Sie stellt diese einmalige Situation dar, in der sich das sinnliche Mannigfaltige des Begehrungsvermögens nach dem Sollen, das heißt nach dem moralischen Gesetz, richtet. Kant definiert die Achtung als das Bewusstsein einer freien Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz, einer „Unterwerfung", die, wiewohl sie aus unserer eigenen Vernunft hervorgegangen ist, auf sie einen „unvermeidlichen Zwang[]" ausübt (AA V 80). Nun wird uns aber, und das ist das Wesentliche daran, der Zwang durch uns selbst auferlegt. Er geht aus dem Anblick der Majestät des in unser Herz eingeschriebenen Gesetzes hervor und er bezieht seine Kraft aus unserem eigenen Wollen.

Das sonderbare Gefühl der Achtung ist – wie die Freiheit – das dritte Glied eines Satzes, einer Synthesis, deren zwei andere Glieder eine noumenale Wirklichkeit, nämlich das moralische Gesetz oder genauer das Sollen, das uns veranlasst, ihm zu gehorchen, und unser unvollkommenes, von der Sinnlichkeit beeinträchtigtes Wollen sind. Die Achtung wird uns das Wunder vollenden lassen, das moralische Gesetz zur Triebfeder unseres Handelns zu nehmen. Kant lässt nicht nach in seinem Staunen und in seiner Verwunderung angesichts des

Wunders der Moralität (AA V 81 Anm.).[13] Das moralische Gesetz bringt ein Gefühl hervor, das einen Einfluss auf die Sinnlichkeit auszuüben scheint (AA V 75). Die moralischen Prinzipien bilden eine wirkliche bewegende Kraft des Willens (AA XXVII 1409 f.). Die Rechtschaffenheit ist die mächtigste Triebfeder unseres moralischen Handelns, ja ihre einzige wahre Triebfeder (AA XXVII 624).

Im Gegensatz zur Freiheit, die eine offensichtlich ungeteilte, homogene Kategorie ist, lässt die Achtung die Glieder der Synthesis zur Geltung kommen, die sie vollziehen soll. Sie ist ein intelligibles Gefühl, und als solches macht sie die beiden Universen sichtbar, die sie vereint. Dieses „aus Ideen erzeugte Gefühl" (AA VIII 403), „lediglich durch Vernunft bewirkt" (AA V 76), hat die Klarheit und die Reinheit des Intelligiblen, doch befördert werden Klarheit und Reinheit durch die nüchterne Schwärmerei des Gemüts, durch seinen unbezwingbaren Wunsch nach Gehorsam und Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz. Andererseits ist die Achtung, wenn sie denn ein wirklicher Spross unserer Sinnlichkeit, ein echtes Gefühl ist, tatsächlich ein sehr besonderes Gefühl. Kant geht letztlich unzweifelhaft über seine eigene Grundannahme hinaus: „Aber Moral läßt sich gar nicht fühlen" (AA XXIX 625), aber er geht nur mit bedeutenden Vorbehalten darüber hinaus. Die Achtung wird gewiss von uns verspürt; sie affiziert unsere Sinnlichkeit, sie bringt eine Übereinstimmung des Sinnlichen mit dem Intelligiblen hervor. Nur dass diese Übereinstimmung von quasi ästhetischem Charakter nichts mit irgendeinem Begeisterungsausbruch oder irgendeiner Hingebung zu tun hat. „Die Tugend gefällt über alles, nur sie vergnügt nicht ..." (AA XXVII 1403). Trotz ihrer maßgeblichen Rolle bei der wirklichen Vollendung der Zwecke der Moralität manifestiert die Achtung eine Art Interesselosigkeit, eine Distanz. Wie eine alte, noch den kritischen Unterscheidungen und den jeweiligen Definitionen des Praktischen und des Ästhetischen vorausgehende Vorlesung sagte, ist unsere Handlung wirklich moralisch, wenn „ich die Gebothe Gottes wegen ihrer Schönheit thue" (AA XXVII 183).

Nun ist die Interesselosigkeit, die ästhetische Distanz jedoch in letzter Instanz trügerisch. Wie das Erhabene stellt auch die Achtung eine Dualität dar, zwei Elemente im Widerstreit, aber die Achtung „löst" sozusagen diesen Widerstreit so, dass die Waage sich stets auf die Seite eines der beiden Glieder neigt, und damit wird das interesselose Schauen durch eine Anziehung hin zur Intelligenz überwunden, die in der Zustimmung endet. Wie das Erhabene resultiert auch die Achtung aus einer Art Widerstreit zwischen einem Negativen und einem Positiven, zwischen furchtbarer Demütigung und heiterer Freude. Die Achtung erscheint als der Parallelismus, als die Koexistenz von Demütigung und Über-

13 Vgl. „das Wunder" des kategorischen Imperativs oben, S. 177.

schwang, von hartem Zwang und freudiger Übereinstimmung. Das Schauen des moralischen Gesetzes hält uns die Niedrigkeit unserer sinnlichen *Conditio* vor Augen und demütigt uns somit zutiefst. Aber diese Demütigung geschieht ausgehend vom Sehen des moralischen Gesetzes in seiner unendlichen Majestät, und wir verstehen, dass dieses unbedingte Gesetz in unser eigenes Herz eingeschrieben ist. Die Achtung kommt stets auf einem Hintergrund von Zwang zustande, doch zugleich muss der Anblick des moralischen Gesetzes „im höchsten Grade wohlgefallen" (AA X 145), und an der unendlichen „Herrlichkeit" des *Gesetzes* kann man sich nicht „satt sehen" (AA V 77). So ist die Achtung letztlich diese irreduzible Dualität der gegensätzlichen Elemente unseres Wesens, in der jedoch das Sinnliche seit jeher ein geheimes Einverständnis mit dem Intelligiblen verbirgt. Oder, genauer gesagt: Die Achtung ist dieses dritte Glied, welches die beiden anderen vermittelt, aber ihr vermittelndes Werk ist niemals neutral. Dieses Gefühl a priori enthält Sinnliches, um das Sinnliche mit dem Intelligiblen verbinden zu können, aber es steht bereits im Bann dieses Intelligiblen. Es verbindet das Sinnliche mit dem Intelligiblen; doch ist die Beziehung, die es zwischen ihnen errichtet, die Unterordnung des Sinnlichen unter das Intelligible. Eine wirkliche Kategorie der Synthesis a priori ist die Achtung in dem Maße, wie sie in sich als Voraussetzung ein Vorurteil hat, dank welchem sie unaufhörlich das Sinnliche dazu bestimmt, sich unter das Sollen zu subsumieren.

6.7 Ternäre Struktur und duale Struktur der praktischen Synthesis

Bei der Darstellung, die den zwei Kausalitäten galt, der phänomenalen und der noumenalen, konnte man einer letztlich recht traditionellen Parade beiwohnen, worin der noumenale Mensch als das Innere und das Höhere des phänomenalen Menschen erscheint, als sein Ankläger und auch als sein Richter. Im weiteren Verlauf bekam man in der Darstellung über die praktische Freiheit, die als das Hauptstück des Kant'schen Aufgebotes in Sachen Moralphilosophie gilt, nämlich als praktische Synthesis a priori, diese Verschiebung erneut zu sehen. Die Freiheit als neutrales, vermittelndes Prinzip zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen vertritt am Ende die Sache des Intelligiblen und wird als dessen eigenes Gesicht erscheinen. Einmal mehr scheint das synthetische Kant'sche Modell einen Rückfall in einen Dualismus in der Art des *Phaidon* zu vollziehen. Dieser augenscheinliche Rückfall wird den letzten großen Ausbruch kantischer Kreativität, die Lehre vom radikalen Bösen, hervorrufen, deren metaphysische Zwecksetzung es ist, der Intellektualisierung der Freiheit ein Ende zu bereiten. Die umstandslose Gleichsetzung der Freiheit mit ihrer rationalen Ausübung wird im Namen der

dunklen Wahrheit einer echt freien Wahl des Bösen zunichte gemacht. Doch bereits die Lehre von der Achtung gestattet eine nuanciertere Deutung.

Die Achtung, dritter Faktor einer Synthesis a priori, hat als eigene Bestimmung, das moralische Gesetz, das Sollen, zur bewegenden Kraft unseres Willens zu machen. Das Alkali bleibt nicht auf gleicher Distanz zwischen Salzgeist und Kalk, sie vereinen sich miteinander, und der Kalk wird abgestoßen. Dank seiner Anwendung in der praktischen Sphäre gelingt es demnach Kant, das bewundernswürdige Thema der Synthesis a priori umfassend zu erkunden und darzustellen. Die Kopula drückt stets eine Einschreibung, eine echte Implikation des Prädikats im Subjekt aus, oder vielmehr verfügt das Subjekt, der intellektuelle Faktor, das EINE über ein im Eigentlichen immanentes Vermögen über dieses Prädikat, welches das sinnliche Verschiedene, das Mannigfaltige ist. In der theoretischen Synthesis a priori hat die Zeit eine Wahlverwandtschaft mit der Kategorie, und die Schemata reflektieren diese Vorzeichnung des Intelligiblen im Sinnlichen. Zweifellos birgt schon im theoretischen Urteil das Sinnliche ein Einverständnis mit dem Intelligiblen in sich, das aber erst durch die praktische Synthesis in seiner ganzen Klarheit zum Erscheinen kommen wird. Die Achtung bringt unseren Willen mit Nachdruck zur Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz und drängt das sinnliche Mannigfaltige des Begehrungsvermögens, diese Gesamtheit egoistischer Triebfedern, ins äußere Dunkel zurück. Daraus ergibt sich ein ternäres Modell, bei dem der mittlere Terminus, dieses „Dritte", von dem Kant häufig spricht, mit dem ersten verbunden ist und als unter seinem maßgeblichen Einfluss befindlich dargestellt wird.

Das ternäre Modell der Synthesis a priori ist das fruchtbare Resultat der kritischen Reflexion, die höchste Manifestation und der Schlüssel zur Logik des transzendentalen Idealismus. Gleichwohl kann das Wesentliche der Sichtweise, die sich in der Synthesis a priori entfaltet, durch ein quasi-dualistisches Modell dargestellt werden, das nichtsdestoweniger fähig ist, die Klippen der Anthropologie des *Phaidon* zu meiden. Kant spricht viel von Phänomenen – wie der Schamesröte –, in denen die Inhalte und die Gebote des Intelligiblen einen wirklichen Ausdruck, eine wirkliche Einschreibung im Sinnlichen finden. An anderer Stelle wird er sagen, dass „der Körper einen Teil unser selbst ausmacht" (AA XXVII 369), unserer selbst als intelligible moralische Realität, und gegen jede platonisierende Versuchung beharrt er entschieden darauf: „Die Sinnlichkeit soll Instrument des Verstandes seyn" (AA XV 676), psychologische Wirklichkeiten und Gewohnheiten wie die Scham, die Schamhaftigkeit geben ein solides „Supplement der [moralischen] Grundsätze" ab (AA II 234). Nun begnügt sich aber der Philosoph nicht damit, diese Beobachtungen eines Moralisten in Erinnerung zu rufen, sondern er wird sie begrifflich darzustellen wissen. In einer außerordentlichen *Reflexion* von 1772 spricht er von der äußerst positiven Rolle der Sinn-

lichkeit in der Handlung der Intelligenz in uns. Ebenso erklärt er, dass die Intelligenz nicht gleichsam von außen auf die Sinnlichkeit ausgeübt werden kann, sondern sie von innen durchdringen und gestalten muss. Und er schließt am Ende mit einem sibyllinischen Satz: „Das Roß muß entnervt werden, damit es der menschliche centaur regiren kan.“ (AA XIX 154) Der Zentaur könnte sehr wohl den Menschen und das Ross umfassen, jeweils der Seele und dem Körper entsprechend, aber Kant sagt etwas anderes. Nicht die Seele soll das Ross beherrschen, sondern der menschliche Zentaur. Was bedeutet, dass die Tierheit auf eine gewisse Weise in die Menschheit integriert ist, und dass diese das Tier einverleibende, in sich selbst integrierende Menschheit auf die Tierheit Einfluss nehmen soll. Während die Freiheit als ein durch das Intelligible in die Obhut genommenes Sinnliches a priori begriffen werden konnte, wird hier vielmehr das Übersinnliche als gleichsam durch das von ihm subsumierte Sinnliche bereichert vorgestellt.

Von diesem Bild her wird man die Identität der Vernunft und der Freiheit auf eine den wirklichen Absichten der *Kritik* getreuere Weise deuten können. Wenn die Freiheit das eigentliche Wesen der Vernunft ist, ja wenn die Freiheit die Vernunft *ist*, dann bedeutet dies keine flache und dogmatische Koinzidenz, sondern eine Zusammensetzung synthetischer Art. Die Freiheit ist nicht dasselbe wie die Vernunft, sondern ist sozusagen in die Vernunft aufgenommen, in sie integriert worden. Wenn das Intelligible eine Wirkung auf das Sinnliche haben soll, so darf es nicht von draußen darauf Einfluss nehmen, sondern muss es in sich selbst aufnehmen.

Die praktische Vernunft ist eine Synthesis a priori, eine Verbindung zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, die deren wechselseitige Integration als originäre Subsumtion des Sinnlichen unter das Intelligible voraussetzt. Man sieht es als evident an, dass die Synthesis a priori die Dualität des *Einen* und des *Mannigfaltigen* in eine dreigliedrige Relation umschreibt. Nun geht aber vor allem im praktischen Bereich die Vermittlung so klar und so direkt aus dem *Einen* hervor, dass, anstatt der Synthesis a priori die Vervielfältigung der Glieder der Relation zuzuschreiben, man sie eher so verstehen können wird, dass sie diese Glieder auf eine neuartige Weise verbindet. Das *Eine* erreicht das *Mannigfaltige*, aber es erreicht es nur, weil es in sich selbst die Beziehung auf sein Anderes vorwegnimmt.

7 Tugend, Glückseligkeit, Religion

7.1 Die Erweiterung der reinen Moral

Im Gegensatz zum theoretischen Bereich, in dem die Synthesis a priori nur eine begrenzte Herrschaft über das Aposteriori hat, soll in der praktischen Sphäre ihr Zugriff ein totaler sein. Du sollst, also kannst du: Die Pflicht gebietet unbedingt, weil die Freiheit eine unwiderstehliche Macht hat, und die Achtung besitzt gegenüber allen anderen Gefühlen eine qualitative Überlegenheit. Diese vollkommene Suprematie des Apriori über das Aposteriori erklärt sich zunächst einmal aus der Tatsache der vom Wesen her immanenten Bedingung der praktischen Handlung. Das praktische Handeln ist das Wollen, und auch wenn die Vorgänge des Wollens eine wesentliche Übersetzung und Tragweite in der Natur, das heißt außerhalb des Wollens, haben, vollziehen sie sich nichtsdestoweniger innerlich. Selbstverständlich hat das Wollen eine äußere Wirkung und Zweckmäßigkeit, aber seine Bewegung bleibt innerlich. Mit Kant hat sich – wie wir später mehr im Einzelnen sehen werden – der Wille endgültig vom Sein und von der theoretischen Vernunft gelöst, hat er Zugang zur Autonomie erlangt. Doch auch wenn die berühmten Ausarbeitungen der *Grundlegung* mit einer unvergleichlichen Klarheit die Immanenz und die Autarkie des Willens zum Ausdruck bringen, legt die Vorstellung von unserem Wollen als Synthesis a priori nichtsdestoweniger die Komplexität der Frage offen.

Kant spricht sich für das unbedingte Vermögen des Willens und die unwiderstehliche Kraft der Freiheit aus; die Tatsache jedoch, dass der Vorgang unseres Wollens synthetisch ist, macht das Vorhandensein einer Materie geltend, die stets irreduzibel sein soll. Zweifellos muss die Freiheit die egoistischen Neigungen stets bezwingen können, doch muss sie ihr Handeln jeden Augenblick aufs Neue beginnen; und auch wenn sämtliche Gefühle sich, ins Joch gezwungen und besiegt, der Achtung unterwerfen müssen, bestehen sie fort, leben sie weiter und werden auch weiterhin verspürt. Vor allem aber: Gewiss gebietet das moralische Gesetz unbedingt, aber sein Gebot bleibt stets im Bereich des Seinsollens, nicht des Seins. Das Philosophem vom menschlichen Zentaur, die Sorge um die moralische Disziplin und die fruchtbare Notwendigkeit der Erziehung zeugen vom Überleben der Materie gegenüber der Form, vom irreduziblen Vorhandensein des praktischen Aposteriori.

Doch halten diese Theorien, in deren Mittelpunkt die Lehre von der Freiheit und die von der Achtung stehen, das Aposteriori letztlich innerhalb des Apriori, in seinem Inneren aufrecht. Wenn denn also eine gewisse Äußerlichkeit unvermeidlich bleibt, wird sie immerhin so dargestellt, als sei sie mitten im Inneren des

https://doi.org/10.1515/9783110216943-012

intellektuellen Vermögens des Wollens anzusiedeln. Nun bleibt aber ein deutlich weiter ausgreifendes Aposteriori bestehen, mit dem sich der Kantianismus auseinandersetzen muss, und das ist *die Glückseligkeit*. Die *Kritik* möchte sich tatsächlich auf das apriorische Universum des guten Willens, der Freiheit und der Achtung beschränken, aber sie will nicht und sie kann nicht die materialen Konsequenzen unseres praktischen Handelns, das Glück (und das Unglück) als wesentliche Momente der moralischen Reflexion, aus dem Blick verlieren.

Kant beschreibt die Reinheit des moralischen Gesetzes und des Sollens, das es gebietet, mit einem erhabenen Akzent und weiß, dass unsere wirkliche Bestimmung nicht die Glückseligkeit, sondern die Tugend ist. Nichtsdestotrotz ist er sich gleichermaßen des unwiderstehlichen Wunsches bewusst, den ein jeder nach der Glückseligkeit verspürt. Doch auch wenn alle in der Bewertung übereinstimmen, dass die Menschen nach der Glückseligkeit streben, gilt genauso allgemein das Urteil, dass sie nicht alle oder nicht alle in derselben Weise deren würdig sind. Man wird der Glückseligkeit nur durch seinen Fleiß, seine Rechtschaffenheit, seine Güte, kurz, durch seine Tugend würdig. Durch die Tugend verdient eine vernünftige und freie Schöpfung die Glückseligkeit. Demnach ist die Tugend der Grund der Glückseligkeit. Hierbei handelt es sich um eine evidente moralische Wahrheit; doch die begriffliche Verbindung zwischen dem reinen apriorischen Begriff der Tugend und dem empirischen Begriff der Glückseligkeit bleibt unzureichend erforscht. Man darf sich nicht mit dem Urteil zufriedengeben, die Tugend sei der Grund der Glückseligkeit; man sollte auch beweisen können, dass sie tatsächlich die Ursache dafür sein kann.

Die kantische Moral weist mit äußerster Strenge die verschiedenen, groben oder subtilen Utilitarismen zurück, die dem Menschen das tugendhafte Handeln gebieten, um an dessen Ende die Glückseligkeit zu finden. Er richtet streng über jede andere Triebfeder als diejenigen, welche die Achtung des moralischen Gesetzes für sich selbst vorschreibt. Andererseits nimmt er das unbezwingliche Streben des Menschen, das die Glückseligkeit als moralische Kategorie erscheinen lässt, und damit auch das äußerliche und materiale Ergebnis des Wollens als integralen Bestandteil einer metaphysischen Moral zur Kenntnis.

Die Suche nach der Glückseligkeit muss in das System der reinen praktischen Vernunft einbezogen werden. Wenn nun aber die Glückseligkeit eine Realität materialer Art ist, kann sie nicht als Triebfeder des Willens angesehen werden. Es ist auf immer untersagt, aus dieser schlechterdings aposteriorischen und materialen Realität ein apriorisches und formales Bestimmungsmoment unseres Wollens zu machen. Das Wollen ist auf Grund seiner Natur ein Vermögen, das auf eine immanente Weise ausgeübt wird; die Glückseligkeit ist dazu verurteilt, ihm äußerlich und fremd zu bleiben. In Anbetracht der Unmöglichkeit einer Einverleibung der Glückseligkeit ins Universum der Immanenz bleibt die Lösung, für sie

eine apriorische Verknüpfung mit dem Immanenten, eine ihrer Bedingung nach äußere und ungleichartige Verknüpfung zu finden. Kant beugt sich der Tatsache, dass selbst die reinste Moral durch die Zustimmung zur Glückseligkeit hindurchgehen muss, und sieht sich mithin zu einer Erweiterung seines Systems genötigt. Die Lehre vom guten Willen impliziert nur immanente Elemente, doch mit der Einschließung der Glückseligkeit ins Universum der reinen praktischen Vernunft müssen die Äußerlichkeit und die Materialität selbst einen Platz im Innern des Apriori finden. Wenn die Glückseligkeit an ein System a priori gebunden sein muss, und wenn sie daran nicht unter dem Titel einer Triebfeder, das heißt als inneres, immanentes Moment gebunden sein kann, dann wird man ihr als äußerliche Kategorie einen Zugang zur apriorischen Bedingung verschaffen müssen. Die Apriorität muss von der innerlichen und formalen Kategorie der Triebfedern auf die äußerliche und materiale der Zwecke ausgedehnt werden. Die Glückseligkeit ist als ein Zweck der praktischen Vernunft, als ihr notwendiger und apriorischer Zweck zu begreifen. Und diese Erweiterung der apriorischen Bedeutung der praktischen Vernunft wird das Werk der Synthesis a priori sein. Zweifellos bleibt die Bedingung dafür, sich der Glückseligkeit würdig zu erweisen, nämlich der gute Wille, die eigentliche Triebfeder der praktischen Vernunft und bewahrt sie ihre Autonomie gegenüber jedem Zweck. Das Äußerliche findet einen Platz im Universum des reinen moralischen Wollens, doch ohne auf irgendeine Weise die Genügsamkeit, die Angemessenheit der wollenden Innerlichkeit für sich zu trüben. Nichtsdestoweniger ist die Glückseligkeit, deren die Tugend ihr Subjekt würdig macht, fortan eine Kategorie der wahren Moral. Man soll sicher nicht für etwas Äußerliches und Nachfolgendes in der Absicht eines Zweckes handeln, aber gegeben, man ist, was man ist, nämlich ein materiales und abhängiges Geschöpf, so könnte man tatsächlich ohne einen Zweck nicht handeln. Der Sinnspruch „Du sollst, also kannst du" galt bislang als durch diese transzendentalen Triebfedern des Willens, nämlich die Freiheit und die Achtung, angemessen erklärt. Nun wird aber die wirkliche Erklärung des „Du kannst", seine vollständige Erklärung, erst mit der Einschließung des Äußerlichen und des Materialen ins Gebäude des Apriori erbracht werden.

Gleichwohl bedeuten Integration und Einschließung deswegen noch lange nicht Transsubstantiation und Absorption. Der Zweck könnte niemals auf die Triebfeder reduziert, das Äußerliche nicht mit dem Innerlichen in Übereinstimmung gebracht werden. Die Glückseligkeit, die jeder Mensch verfolgt, ist ein notwendiger Zweck seines Wollens, aber sie zu erlangen wird er würdig nur, wenn er sie tugendhaft will. Und wer dessen würdig ist, glückselig zu sein, muss hoffen können, tatsächlich Zugang zur Glückseligkeit zu erlangen. Nun bleibt aber – und hier wird die Originalität der *Kritik* deutlich spürbar –, auch wenn die Glückseligkeit als der notwendige Zweck unseres Wollens und als das Ergebnis zu be-

greifen ist, das jeder handelnde gute Wille erhoffen kann, ihre notwendige Verknüpfung äußerlich angelegt und wird niemals Gegenstand einer analytischen Erklärung sein können. Es gibt keine angestammte Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit, also darf auch keine analytische Verknüpfung sie miteinander verbinden können. Gewiss gibt es eine wirkliche Entsprechung zwischen der Bedingung dafür, der Glückseligkeit würdig zu sein, und der Bedingung der erfüllten Glückseligkeit, aber diese Entsprechung darf nur in Form einer Synthesis a priori verstanden werden können, bei der Subjekt und Prädikat, nämlich die Tugend und die Glückseligkeit als ihre Konsequenz stets einander ungleichartig bleiben, und das dritte Glied, das ihre Beziehung herstellt, äußerlich bleibt. Im ersten Fall der praktischen Synthesis a priori erschien dieses Dritte in der Form immanenter Elemente, nämlich der Freiheit und der Achtung. In diesem zweiten Fall behält es seine Äußerlichkeit bei. Allein ein höchstes Wesen wird dafür sorgen können, dass meine natürliche – glückselige oder unglückselige – *Conditio* tatsächlich meinem moralischen Handeln verdient oder unverdient entspricht. Und allein eine unendliche Dauer wird es gestatten, dass diese Entsprechung tatsächlich in mir zustande kommt. Die notwendige Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist eine praktische Synthesis a priori, und Gott und die Unsterblichkeit werden als notwendige Bedingungen, wenn man so will, als vermittelnde dritte Glieder dieser Synthesis postuliert.

7.2 Die moralische Rationalität der Glückseligkeit

Zwischen den Epikureern, die die Glückseligkeit als Wert und Endzweck unseres Handelns vorschreiben, und den Stoikern, die jede andere Triebfeder als den Gehorsam gegenüber dem Gesetz, als die Erfüllung der Tugend zurückweisen, glaubte Kant, eine mittlere Position einnehmen zu müssen. Gewiss bekennt sich die kritische Philosophie ohne Umschweife zur Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz um seiner selbst willen als der alleinigen Triebfeder unseres Wollens, aber sie weiß auch, dass ohne die Hoffnung auf Belohnung oder die Furcht vor Bestrafung der Mensch nicht wirklich handeln kann. Man muss guten Willen haben, denn dieser ist der höchste Wert an sich selbst, aber man muss auch *hoffen* können, dass das vollzogene tugendhafte Handeln uns zur Glückseligkeit führen wird. Als ferner Nachfolger der Theologien der Reformation misstraut Kant jedem Verweis auf das „Verdienst“ und beharrt darauf: Seine Pflicht zu tun ist in moralischen Dingen bloß das strikte Minimum, nichtsdestotrotz glaubt er, seinen Studenten eine erste Wahrheit in Erinnerung rufen zu müssen: „Wer sich wohlverhält verdient sich wohl zu befinden.“ (AA XXVII 101)

Kant hört nicht auf, dieses Thema weiter auszuarbeiten – und dies fast bis ans Ende seiner kritischen Periode –, dass der Mensch, der keinerlei Belohnung erwarten kann, nicht tugendhaft handeln könne. Und wer sich um eine Befolgung der Vorschriften bemüht, die seinem Handeln keine Belohnung versprechen könnten, bleibt demnach eher ein „Thor", „phantast" oder „[g]rillenhaft" (AA XIX 238). Einer Moral zu folgen, einem Gesetz zu gehorchen, das unfähig ist, die Opfer um der Tugend willen zu belohnen und die Missetaten des Lasters zu bestrafen, lässt dem Menschen nur die Wahl zwischen handeln wie ein Verrückter und handeln als Verbrecher. Allein ein Verrückter könnte Gesetzen gehorchen, die machtlos sind, sein Verhalten zu sanktionieren: Das Vernünfteln und der gesunde Menschenverstand müssten den moralisch Handelnden zum Verbrechen hinführen (AA XXVIII 288 f.).[1]

Es finden sich immer noch Kantinterpretatoren, die die Einbeziehung der Glückseligkeit in die Moralität als eine Art Aufgabe, eine Kapitulation vor dem Utilitarismus und dem Epikureismus ansehen. In Wirklichkeit handelt es sich hierbei vielmehr um eine aus dem tiefen Verständnis der Wahrheit unserer *Conditio* inspirierte Konzession, die ansonsten die hohen Anforderungen der Pflicht unberührt lässt. Die Glückseligkeit schließt gewiss die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse mit ein, die unser vitales Wohlsein garantieren, daher rührt das Gefühl der Lust. Doch hat die Einschließung der mit der Glückseligkeit einhergehenden Lust ins erhabene Gebäude des Apriori nur eine zweitrangige Bedeutung. Die *Kritik* nimmt die Glückseligkeit nicht als anthropologischen Begriff, sondern als praktische Kategorie, als die Kategorie eines möglichen Zwecks unseres moralischen Wollens in den Blick. Nun bedeutet aber der Begriff „Zweck" im Wesentlichen etwas Äußerliches und Nachlaufendes, und als solches erfährt er die Infragestellung seiner Rationalität und seiner Kohärenz. Als äußerlich und nachlaufend scheint der Zweck der Apriorität zu entgehen, die allein dem Bereich der wahren Begrifflichkeit zugehörig sein kann. Die Glückseligkeit ist eine wesentliche Figur des Zwecks, wenn nicht der Zweck selbst, und von ihrer wesensmäßigen Aposteriorität her muss man ihre Rolle in der Moral verstehen.

Der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge bildet im Gegensatz zur Sittlichkeit die Glückseligkeit kein System aus (KrV B 839). Sie bezeichnet nur „eine bloße Idee eines Zustandes" (AA V 430), und als solche ist sie ein „unbestimmter" Begriff, der sich nur auf „die Materie" bezieht (AA V 25). Die Glückseligkeit bezeichnet nur vorübergehende Zustände einer empirischen Subjektivität. Sie besitzt keine We-

1 Die Glückseligkeit zu wollen, ohne mit dem Gesetz übereinzustimmen, ist ein *absurdum morale*, doch dem Gesetz zu gehorchen, ohne der Glückseligkeit teilhaftig zu werden, ist ein *absurdum pragmaticum* (AA XXVIII 318).

sentlichkeit a priori, sondern nur eine Art Allgemeinheit, die letztlich empirisch bleibt. Deshalb ist sie auch – bekanntlich – „nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft" (AA IV 418) … Für eine nicht mehr formale und negative, sondern materiale und positive Definition, die die Rolle der Glückseligkeit als wesentliches Element einer reinen Moral betrifft, muss man auf die *Zweite Kritik* hören: „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke …" (AA V 124)

In ihrer „positiven" Ausformulierung bedeutet die Glückseligkeit die Übereinstimmung meiner „weltlichen" *Conditio*, meiner physischen, psychologischen, sozialen *Conditio* mit meinem moralischen Handeln. Sie befürwortet eine „Proportion" zwischen meinem Willen und meiner *Conditio*, eine Verbindung zwischen meiner moralischen Gesinnung und meinem Erfolg, meiner Zufriedenheit, meiner Lust. Nun ist die Glückseligkeit ein Begriff, der in die Ordnung der Natur gehört. Sie ist Resultat der Ereignisse und der Machenschaften der äußeren Natur, der Welt, und der inneren Natur des Menschen, und nichts lässt annehmen, die Ordnung der Natur sei durch moralische Handlungen bestimmt (AA XXVIII 1153). Die Ereignisse der Natur geschehen kraft der Gesetze der Phänomene, die Handlungen des Willens vollziehen sich in der noumenalen Sphäre, und phaenomena und noumena konstituieren zwei getrennte Universen. Die Natur der Dinge enthält keine notwendige Beziehung zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden (AA XIX 188). Das moralische Gesetz „verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden" (AA V 128). Kurz gesagt, das moralische Gesetz als Gesetz der Freiheit gebietet durch von den Triebfedern unserer Natur gänzlich unabhängige Gründe, und das handelnde vernünftige Wesen ist – als solches – nicht Ursache der Natur selbst (AA V 124). Der essentielle Dualismus der *Kritik* schließt jede immanente Angleichung zwischen den beiden Ordnungen der Freiheit und der Natur aus. Die Ehrlichkeit der Gesinnung nach könnte so keine regelmäßige Verknüpfung mit dem Wohlbefinden in der Welt haben. Zwar glauben die Menschen dunkel daran, dass Tugend belohnt und Laster bestraft werden wird, aber Glück und Unglück sind im Wesentlichen nur zufällige Ergebnisse der Bewegungen der Natur, und der Mensch kann von der Natur „zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln […] eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht

achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weiteres Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren.“ (AA V 452)

Die tausende Jahre alte Erfahrung der Menschen läuft auf eine Bestätigung dieser düsteren Feststellung vom Lauf der Dinge hinaus, aber jede Feststellung, selbst eine verallgemeinerte, bleibt ein empirisches Urteil, und die Vernunft kann die Spaltung zwischen Tugend und Glückseligkeit, Qualität der moralischen Gesinnung und Ergebnis der Handlung, nicht als endgültig zugestehen. Es ist der gründliche Rationalismus des Philosophen, der die „Ungereimtheit“ zurückweist, „nach welcher das Wohlbefinden nicht mit dem Wohlverhalten stimmete“ (AA XIX 130), und ein höherer Rationalismus, der an die wesentliche Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte der Vernunft glaubt, ein Rationalismus, der nicht zugestehen kann, dass die Vernunft zur „Disproportion“ verdammt sei, dass sie unlösbaren Konflikten unterworfen bleibe. Die Vernunft selbst stellt uns unvermeidlich die notwendige „Proportion“ zwischen dem Wohlverhalten und dem Wohlbefinden dar (AA V 61), und die Vernunft könnte nicht das Unmögliche verlangen (AA VII 148)! Die Vernunft, diese praktische Vernunft, die die wertvollste Wahrheit und die unwiderstehlichste Macht ist, verlangt, dass die ursprüngliche Ungleichartigkeit der Tugend und der Glückseligkeit überwunden werde. Und wenn sie überwunden werden soll, wird man sie auch überwinden können: Du sollst, also kannst du ... Bleibt nur die Frage: *Wie* wird man sie überwinden können?

7.3 Das Höchste Gut

Gewiss, Kant hat darauf aufmerksam gemacht, dass der kategorische Imperativ vielleicht niemals das moralische Handeln eines einzigen Individuums bestimmt habe (AA IV 406), so wie vielleicht auch kein wahrer Christ je auf Erden gelebt habe (AA XXVII 1403), aber er war ebenso überzeugt von der höchsten Forderung nach Verwirklichung des Guten, nach der wirklichen Realität des moralischen Handelns. Wenn die Moral in ihrem strengen Sinne eine Sache des Willens, das heißt der Gesinnung ist, so wäre ein Wille ohne wirkliche Handlung, außerhalb des Kontextes dieser Welt, nur eine reine Anwandlung.[2] Die höchste Forderung der reinen Vernunft ist die Sittlichkeit, und die Sittlichkeit ist etwas, das in der

2 „Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein ...“ (AA VIII 279 Anm.)

Welt existieren muss. Die Moral – liest man in einem kleinen Werk – ist dazu bestimmt, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen (AA VIII 183). Zweifellos hängt der Wert unseres Willens von seiner Reinheit, von seiner Übereinstimmung aus Achtung vor dem moralischen Gesetz ab, aber zu der Forderung nach diesem höchsten Gehorsam kommt noch die Pflicht hinzu, derart zu handeln, dass eine Welt zustande kommt, die mit den höchsten moralischen Zwecken übereinstimmt, eine Welt, in der der gute Wille tatsächlich verwirklicht wäre. Man muss hier den Menschen in Analogie mit der Gottheit sehen, die „keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß sie sich in sich selbst verschlösse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen selbst durch das Bewußtsein ihrer Allgenugsamkeit bestimmt sei …“ Der Mensch als Vernunftwesen, das sich als Subjekt eines autonomen Willens selbst genügt, findet sich zugleich, ohne äußeren nötigenden Zwang, dazu bestimmt, zur Einrichtung einer sittlichen Welt beizutragen (AA VIII 280 Anm.).

Die Existenz einer Welt, in der der gute Wille wirkt und in der sich die Sittlichkeit verwirklicht, kurz gesagt, einer sittlichen Welt, ist also eine Forderung der reinen praktischen Vernunft. Das heißt, dass ungeachtet seines Formalismus, seiner angeblichen Abstraktion, der Kantianismus die moralische *Existenz* verlangt und bejaht. Kant hat es stets abgelehnt, in den Kompromiss einzuwilligen, hat selbst die Möglichkeit der frommen Lüge ausgeschlossen: *fiat iustitia*, *pereat mundus*, vor allem, denn die Gerechtigkeit lässt die Welt nicht untergehen, da ja ganz im Gegenteil sie die Welt aufrechterhält (AA XVI 767): Der gute Wille hat eine Wirkung, eine existentielle Kausalität …

Der Philosoph lehnt jeden „materialen“ Kompromiss ab, aber er nimmt auch an, dass die Übertretungen gegenüber den reinen Anforderungen der Moral sich nicht auf die Gesinnung beschränken, sondern sich gleichermaßen auf den Bereich der Existenz erstrecken. Genauer, das Fehlen jeder Verknüpfung zwischen der Tugend und der Glückseligkeit, zwischen der Handlung, die mich der Glückseligkeit würdig macht, und der wirklichen Glückseligkeit, könnte nur als ein Skandal wahrgenommen werden. Skandal zunächst einmal darin, dass es die Verwirklichung des Guten vom Zufall abhängig machte, aber auch Skandal insofern, dass es die Gerechtigkeit, nämlich „die Proportion“ zwischen moralischer Gesinnung und materialem Zustand in der Welt, verhöhnte. Es ist eine ebenso ungereimte Idee wie eine Moral, die unfähig wäre, diejenigen zu belohnen, die deren Vorschriften befolgen, aber es gibt hier mehr als Ungereimtheit. Mangels einer „Proprotion“ zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden ist man nicht nur ein Träumer oder ein Verrückter, sondern ein wahrhaftiger „*dupe* (Gek) der Tugend“ (AA XIX 238). Ohne eine gewisse Garantie, dass die Tugend die Glückseligkeit nach sich zieht, muss das moralische Gesetz selbst als „bloße Täuschung unserer Vernunft“ (AA V 471 Anm.) betrachtet werden, ja dieses Gesetz wäre „an

sich falsch“ (AA V 114). Oder auch – und hier kann man nur gerührt sein von dem düsteren Pathos des alten Mannes, der sich über die ausführlichen Paragraphen der *Metaphysik der Sitten* beugt: „... das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich [...] mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen“ (AA VI 355).

Um diesen Zusammenbruch, diesen Bankrott unseres Universums einer vernünftigen Schöpfung zu vermeiden, lehrt Kant: Auch wenn die Glückseligkeit nur „das zweite Element“ (AA V 119) des *Höchsten Gutes* ist, ist es doch ein wesentlicher Teil davon (AA V 128); Tugend und Glückseligkeit sind notwendig untereinander verbunden (AA V 113). Die moralische Freiheit kann Ursache der Glückseligkeit sein; wenn man richtig handelt, hat man allen Grund zu der Hoffnung, glückselig zu werden (KrV B 837).[3] Die Moral muss existieren, und damit sie wirklich existiert, muss sie die Glückseligkeit versprechen können. Es besteht also eine notwendige Verbindung zwischen dem Willen und dem materialen Zustand in der Welt. Wie hat man sie zu verstehen?

Die Herstellung eines notwendigen apriorischen Bandes zwischen Tugend und Glückseligkeit und infolgedessen zwischen einer formalen Realität und einer materialen Realität nimmt den Weg über eine Formalisierung des Materialen. Die Glückseligkeit als empirischer Begriff muss unter das Gute als Kategorie a priori subsumiert werden. Die klassische Metaphysik lehrt „die Wandelbarkeit“ des Guten und des Seins, also eine ontologische Auffassung vom Guten. Die *Kritik* als Transzendentalphilosophie schert sich nicht um diesen Ontologismus. Zwar beruft auch sie sich zuweilen auf die traditionelle Definition: Das Gute ist das Objekt des Willens (AA V 209), aber *diese* Definition steht nicht in einem Gegensatz zu dem Anliegen, das Gute in einem formalen Register zu wahren, selbst wenn ansonsten die Formalisierung es eine Art Deklassierung erleiden lässt. Ohne die Pflicht – schreibt Kant – würde man nicht kennen, was absolut gut ist (AA XXIII 133); das moralische Gesetz geht dem Guten (und dem Bösen) voraus und bestimmt es allein, andernfalls wäre das Gute nur ein Gegenstand (AA V 62 f.). Die Grundbegriffe der kantischen Moral sind Gesetz und Pflicht, das Gute ist folglich bloß sekundär. Als Adjektiv bezeichnet es, was im Geist der Pflicht geschieht, als

3 Kant mutmaßt letztlich gar, dass die moralische Vollkommenheit die physische Vollkommenheit nach sich ziehe, und dass demjenigen, der sich der „Unveränderlichkeit“ seiner moralischen Gesinnung sicher sei, sogar „physische[] Glückseligkeit“ gegeben sein werde (AA VI 67 f.; vgl. XVIII 713). Und in einer merkwürdigen Passage ist zu lesen, dass der Mensch, selbst wenn er eher „*klüglich*“ als „*sittlich*“ Handlungen dem *Buchstaben* des Gesetzes gemäß vollzieht, hoffen kann, jenseits des Grabes nicht unbelohnt zu bleiben (AA VI 161). Wahrlich, selbst in der anderen Welt ist die Belohnung allein Sache der Heteronomie ...

Substantiv zeigt es die durch Achtung für das Gesetz vollzogenen Handlungen an. Doch werden die Ansprüche des Philosophen, die Realität einer „Proportion“ zwischen Tugend und Glückseligkeit zu ‚beweisen‘, und das Interesse der reinen praktischen Vernunft, das wirkliche Ergebnis seines guten Willens zu sehen, den strengen moralischen Formalismus überwinden und Kant zum Begriff des *Höchsten Gutes* zurückkehren lassen.

Kants Vorgehen ist das einer Einschließung des Zweckbegriffs in den eigentlichen apriorischen Bereich der praktischen Vernunft. Der Zweck ist der materiale Bestimmungsgrund des Willens (AA VI 3), oder, allgemeiner ausgedrückt, er ist „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält“ (AA V 180). Es ist der Zweck, der es dem Willen ermöglicht oder vielmehr vorschreibt, den materialen Ergebnissen seines Handelns sein Interesse nicht zu verwehren. Und zwar, insofern er auf der allgemeinsten und formalsten Ebene eine Beziehung zwischen Begriff und Existenz, Form und Materie vorstellt. Kant war als scharfer Kritiker des ontologischen Beweises niemals bereit, der Existenz, dem Sein einen materialen Begriffsinhalt zuzusprechen, und ging davon aus, dass stricto sensu die Moral sich nicht um den Zweckbegriff, um das Verhältnis der Gesinnung zur Existenz, zu kümmern hätte (AA VIII 280). Nun ruft aber gerade der Moralismus des Philosophen letztlich die Aufgabe der formalen Ebene hervor. Der Zweck wird gemeinhin für einen subjektiven Begriff gehalten, der das Interesse eines Individuums (oder einer Gruppe) ausdrückt, aber Kant wollte ihn von jeder empirischen Färbung reinigen, indem er ihn auf die Ebene der praktischen Allgemeinheit hob. Der Zweck, den der Moralist billigt und verfolgt, ist der Gegenstand einer „unparteiischen Vernunft“ (AA V 110). Zweifellos ist es sehr wohl ein Gegenstand, also eine materiale Kategorie, aber es ist ein an die praktische Vernunft selbst gebundener Gegenstand. Der Begriff „Zweck“ taucht in der Moral auf, weil das Ergebnis ihres Handelns die Vernunft nicht gleichgültig lassen kann (AA VI 5). Es bleibt jetzt nur noch herauszufinden, wie der gute Wille, dieses an und für sich wertvolle „Juwel“, sich a priori mit etwas anderem als es selbst in Beziehung gesetzt erfährt …

Es geht hierbei um eine Rehabilitierung der Existenz auf dem Umweg über die Moral oder vielmehr um die Anerkennung eines Sinns, einer transzendentalen Dimension der Existenz in dem Maße, wie die Moral ihre eigene Verwirklichung, ihre eigene Übersetzung in die Existenz verlangt. Der moralische Mensch möchte, dass eine moralische Welt existiert, denn das moralische Gesetz will, dass „das höchste durch uns mögliche Gut“ verwirklicht werde (AA VI 5). Die Erschaffung des Universums selbst erklärt sich aus der Tatsache, dass Gott die Möglichkeit einer vollkommenen Welt vorhersieht, in der die Moralität das oberste Prinzip wäre. Und Kant bezeichnet diese Welt, in der die Tugend regiert, als das *Höchste Gut* (AA XXVIII 1203).

Das *Höchste Gut* ist ein komplexer, zugleich ontologischer *und* formaler Begriff. Die Tugend ist das oberste Gut – lehrt die *Kritik* der *praktischen Vernunft* –, aber nicht das vollkommene Gut: „Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens, sein" (AA V 109), wobei „Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts" ausmachen (AA V 110). Kant beharrt auf dem eigentümlich formalen Charakter dieser zusammengesetzten Realität (AA VI 5); doch gibt es Textstellen, an denen er noch diese höchste Vollständigkeit wie eine Art Kompromiss behandelt. Eine *Reflexion* zum Beispiel erklärt, dass das *Höchste Gut* aus praktischem Gut (Wohlverhalten) *und* pathologischem Gut (Wohlergehen) bestehe (AA XIX 189). Doch im Wesentlichen steht dieses „Pathologische", dieses Materiale für etwas, das gerettet werden muss, und dies dank des Rückgriffs auf das zentrale Philosophem der *Kritik*, die Synthesis a priori.

Die Lehre vom *Höchsten Gut* ist insofern nicht eine fremdartige Überwucherung des Korpus der Transzendentalphilosophie, weil sie von der Synthesis a priori her aufgebaut wird. Schon die *Kritik der reinen Vernunft* hat darauf hingewiesen, dass die moralischen Gesetze als „Gebote" angesehen werden müssen, das heißt in innerlicher Beziehung zur Handlung und zur Bewirkung, was aber nur möglich ist, wenn sie „*a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften" (KrV B 839), und eben dieses Verhältnis von Grund und Folge wird es den späteren Werken erlauben, die Tugend und die Glückseligkeit unter das *Höchste Gut* als synthetisches Verhältnis a priori zu subsumieren.

Glückseligkeit und Tugend sind „ungleichartige[]" Begriffe, die einander „Abbruch" tun, „nie zu vereinigende Unterschiede" (AA V 111 f.). Demnach sollte die Herstellung einer Beziehung zwischen ihnen, ihre Verknüpfung nicht mittels analytischer Sätze, sondern bloß durch synthetische Sätze erfolgen. Das Ideal des *Höchsten Gutes* ist mit der moralischen Gesinnung unzertrennlich verbunden (AA VI 139). Die Tugend soll zur Glückseligkeit führen, aber sie könnte sie nicht durch eine Art Emanation als ihre Folge hervorbringen: Die Glückseligkeit ‚entströmt' nicht der Tugend. Wenn aber jede analytische Kontinuität zwischen der Ausübung des guten Willens und der Heraufkunft der Glückseligkeit ausgeschlossen ist, dann bleibt nur die Möglichkeit einer synthetischen Hervorbringung a priori. Und die Verknüpfung zwischen der Tugend und der Glückseligkeit entspricht geradezu der Definition der Synthesis a priori: Das Subjekt ist notwendig mit einem Prädikat verbunden, das es nicht in seinem Begriff enthält; es muss also über sich selbst hinaus- oder vielmehr aus sich selbst herausgehen; etwas muss zusätzlich zu ihm hinzukommen. Zwar ist die Suche nach der Glückseligkeit als Endzweck eines jeden Menschen bereits ein synthetisches Vorgehen, bei dem der moralische Wille über sich selbst hinausgehen muss, doch alle sich auf diesen empirischen Zweck beziehenden praktischen Sätze bleiben selbst auch empirisch, a posteriori.

Anders verhält es sich, wenn der Endzweck das *Höchste Gut* ist. Sich das *Höchste Gut* zum Endzweck seines Willens zu geben, wird durch einen Satz ausgedrückt, der ein synthetischer a priori ist; weil er „über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann" (AA VI 7 Anm.). Es geht darum, a priori „einen Effect" hinzuzutun, eben den synthetischen Satz a priori, der Glückseligkeit und Tugend verbindet und daher das *Höchste Gut* begründet und das Verhältnis der *Kausalität* ausdrückt. Die Glückseligkeit ist keine bloße gleichartige Folge der Tugend, sondern ein Effekt, der immer anders geartet bleibt. „[D]ie Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein" (AA V 113), unsere moralische Gesinnung muss sich in eine bestimmte Modifizierung unseres materialen Zustandes übersetzen.

Einmal mehr stößt man wieder auf die Kausalität als Schlüsselbegriff der Transzendentalphilosophie. Die Kausalität ist das Beispiel schlechthin für dieses Verhältnis der Ungleichartigen, die das höchste Ergebnis der kantischen Reflexion ist, ein Verhältnis ungleichartiger Begriffe, das in einer faktischen Ungleichartigkeit, genauer, in der Existenz selbst endet. Die Kausalität zeigt in der theoretischen Philosophie die Einschaltung der empirischen Welt in die Maschen des Apriori an und sie vollzieht gleichermaßen die Einschließung des Seins ins Universum der praktischen Vernunft, die „dem Begriff der Sittlichkeit [...] in der Welt objective [...] Realität verschafft" (AA VI 7 Anm.). Und der Parallelismus zu den Vorgehensweisen der theoretischen Vernunft geht noch weiter. Wenn die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit genau deshalb notwendig ist, weil sie a priori ist, kann sie nicht in empirischen Begriffen gelesen, sondern muss a priori ‚deduziert' werden. Da es a priori notwendig ist, das *Höchste Gut* durch die Freiheit hervorzubringen, müssen die Bedingungen dieser Hervorbringung auf Gründen a priori beruhen (AA V 113).

Im theoretischen Bereich ist die apriorische Gültigkeit der Kategorien im Maße ihrer notwendigen Erforderlichkeit für die Konstitution der Erfahrung gewährleistet. Da nun aber die Erfahrung eine apodiktische Wahrheit ist, muss folglich all das sie Ermöglichende ebenfalls von apodiktischer Verfassung sein. Und dieselbe Überlegung gilt für den Bereich des praktischen Verhältnisses. Die praktische Vernunft zielt notwendig auf einen Zweck ab, und alles zum Erreichen dieses Zweckes Erforderliche muss a priori und notwendig sein. Doch in Anbetracht der radikalen Disproportion und Inkongruenz zwischen den beiden Ordnungen der Freiheit und der Natur kann allein ein Wesen, das deren Grund ist, das der gemeinsame Urheber dieser beiden ungleichartigen Reiche ist, ihre Zusammenstimmung gewährleisten (AA VI 5). Andererseits – und sozusagen sekundär – müsste, damit diese durch die Selbstbesinnung auf ihren gemeinsamen Grund

ermöglichte Zusammenstimmung der beiden Welten tatsächlich verwirklicht werden könnte, die per definitionem begrenzte *Conditio* der Existenz hienieden durch ein unbegrenztes Leben ins Unendliche verlängert werden. Das heißt, dass die Unsterblichkeit gleichermaßen als a priori und notwendig deduziert wird. Die Einschließung der Glückseligkeit in die Moralphilosophie dank des Begriffs des Zwecks und des *Höchsten Gutes* bedeutet eine immanente „[E]rweiter[ung]“ der praktischen Vernunft (AA VI 7 Anm.) und ein erneuertes Verständnis ihres synthetischen Vermögens a priori. Dieser neue synthetische Gebrauch a priori der praktischen Vernunft integriert Gott und die Unsterblichkeit in die Moralphilosophie. Die *Kritik* hatte sich von Beginn an genötigt gesehen, das Wissen zu begrenzen, um dem Glauben Platz zu machen. Dieses Mal wird sie letztlich die Religion in ihre eigentliche Welt einschließen müssen.

7.4 Gott und die Moral

Der Deutsche Idealismus stellt einen der großartigsten Versuche dar, die wesentlichen Themen der Religion in die Philosophie zu integrieren. Auch Kant möchte die Religion begrifflich begründen, doch geht er mit größerer Zurückhaltung ans Werk als seine Nachfolger. Er betrachtet das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als die zwei Hauptlehren der Religion und er leitet sie in den *Kritiken* dem Begriff nach her. Alles Weitere, das heißt die Religion im eigentlichen Sinne, Dogma, Gottesdienst, Gebet und kirchliche Organisation, ist zwar allgegenwärtig in den Vorlesungen und den Schriften über die gesamte Laufbahn des Philosophen hinweg, wird aber dennoch erst in den späten Schriften zum Gegenstand ausdrücklicher Darstellungen werden. Die Transzendentalphilosophie gelangt ausgehend von der moralischen Reflexion zu den Postulaten des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Und auch wenn diese beiden *Ideen* sich als notwendig durch die praktische Vernunft formuliert und als integrale Teile der Moral erweisen, werden sie ihre sekundäre Verfassung, ihre Rolle als bloße „Ergänzung[en]“ der kritischen Moral bewahren. Das Wesentliche der Lehre wird in einem berühmten Absatz der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck gebracht: „Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht

Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und nothwendig ist, erfüllen." (KrV B 840 f.)

Der Mensch hat eine erhabene Bestimmung, der die Güter der hiesigen Welt keine Genugtuung verschaffen können (AA I 460). Sämtliche Geschöpfe finden während dieses Lebens eine ihren Fähigkeiten gemäße Ausübung auf Erden; der Mensch jedoch hat das Bewusstsein des moralischen Gesetzes, das eben andere Zwecke als diejenigen impliziert, die in dieser Welt vorteilhaft und nützlich sind (KrV B 425 f.). Jedenfalls ist das Leben auf Grund seiner Kürze der Entfaltung unserer vortrefflichen Talente zu schlecht angemessen (KrV B 855). Ein Newton zum Beispiel wurde, kaum dass er zu seinen Entdeckungen gelangt war, aus dem Leben gerissen, hat seine Gaben nicht entwickeln und Früchte tragen lassen können (AA XXIX 916).[4] Doch selbst ohne die weit reichenden Ambitionen des Genies und des Helden zu hegen, hat es schon die überwiegende Zahl der Menschen auf Werke abgesehen, an deren Ausführung sie der Tod, welcher kommt wie ein Dieb in der Nacht, hindern wird. Und diese Betrachtungen eines Moralisten reifen zu einer Lehre heran. Die Bewirkung des *Höchsten Gutes* in dieser Welt ist der notwendige Gegenstand eines durch das moralische Gesetz bestimmten Willens. Nun ist aber die vollkommene Übereinstimmung eines von Sinnlichkeit belasteten und den Neigungen unterworfenen endlichen Willens mit dem Gesetz in einer begrenzten Dauer nicht möglich. Für Gott fallen das Objektive und das Subjektive, das Gesetz und die Maxime notwendigerweise zusammen. Im Menschen sind sie verschieden und könnten allein in einer unendlichen Dauer zusammenfallen, die durch die Unsterblichkeit der Seele bezeichnet wird (AA V 122; 132). Kant hat viel über das andere Leben nachgedacht – sowohl gemäß der kirchlichen Lehre als auch in der Geisterschau wie bei Swedenborg –, das man im Übrigen nicht notwendig in der Form sinnlicher Vorstellungen betrachten muss.[5] Die Unsterblichkeit ist keine Triebfeder unserer Handlungen. Man darf nicht von Verheißungen der jenseitigen Welt sprechen, um so eine Übereinstimmung mit dem Gesetz herbeizuführen, sondern sollte vielmehr das Überleben als das darstellen, was die Heraufkunft einer materialen Verfassung ermöglicht, derer man sich würdig gemacht haben wird. Das Postulat der Unsterblichkeit ist zunächst einmal eine Version der alten philosophisch-religiösen Lehre von einer immanenten Gerechtigkeit: Jede Sache wird ihre angemessene Konsequenz haben, sofern nur alle ihre Bedingungen vorhanden sind, sofern die Zeit dafür da ist,

4 Ohne die Unsterblichkeit des vernünftigen Geschöpfs wäre die Welt, als ob sie niemals gewesen wäre (AA XXVIII 892), selbst das Böse wäre nur ein Spiel ohne wirkliche Bedeutung (AA XXVIII 922).

5 Vgl. oben, S. 162.

damit es dazu kommt.[6] Zum anderen handelt es sich hierbei um eine vollkommene, quasi buchstäbliche Veranschaulichung der Rolle der Unsterblichkeit als „Ergänzung", „Zusatz" und „Erweiterung". Das andere Leben vervollständigt ‚die fehlende Zeit', verlängert eine Dauer, die ihren tatsächlichen Gegebenheiten gemäß an sich selbst ungenügend wäre.

In einer eher unbewussten Nähe zu den Reformatoren und vor allem den Pietisten begrenzt Kant die Reichweite der natürlichen Theologie.[7] Die transzendentale Dialektik glaubt die radikale Unmöglichkeit einer konstitutiven theoretischen Erkenntnis von Gott beweisen zu können, auch wenn sie dafür – wie später zu sehen sein wird – eine regulative Erkenntnis von Gott zugesteht. Dagegen tritt die *Kritik* von der Moraltheologie her nachdrücklich für das Dasein Gottes ein. Genauer gesagt: Kant sieht sich genötigt, eine Moraltheologie zu entwickeln, denn ohne sie könnte die Existenz der Moralität nicht gewährleistet werden und würde das *Höchste Gut* niemals verwirklicht. Zwar ist die Herleitung Gottes aus dem Streben der Seele nach Glückseligkeit und nach Gerechtigkeit (AA V 143) nicht etwas radikal Neues; trotzdem nahmen die Zeitgenossen die *Kritik* zu Recht als einen radikalen Bruch mit der Tradition der Ontotheologie wahr. Kant, der große Schwierigkeiten mit dem Verständnis von einem Schöpfergott hat – wie soll man ihn mit der Autarkie freier Wesen versöhnen (AA VI 142 f.; XXVIII 1207 ff.) –, lehnt es ab, den Begriff von Gott aus den Dingen der Natur hervorgehen zu lassen; er wird ihn vielmehr mittels des moralischen Gesetzes wiederfinden wollen, das unsere eigene Vernunft sich vorschreibt (AA VIII 402). Der Begriff von unserer Pflicht und von dem dadurch implizierten Endzweck bringt den Begriff von Gott hervor (AA V 481). Und gleichsam als Tüpfelchen auf dem i wird Kant am Ende die folgende Definition abgeben: „... eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann" (AA VI 104).

Man könnte noch viele solcher Zitate anführen, aber das Wesentliche ist bereits klar: Die moralische Sicht Gottes ist nicht einer der möglichen Wege in der Theologie, sondern die einzige Theologie für den transzendentalen Idealismus.[8] Das Dasein Gottes ist bloß ein Postulat der praktischen Vernunft; es hat außerhalb des moralischen Bereichs weder Sinn noch Gültigkeit. Es ist bloß zu postulieren, weil es durch die zwingende Kraft des moralischen Gesetzes vorausgesetzt wird.

6 „Lebten die Menschen lange, so käme jeder Schelm an Galgen." (AA XVI 439). „Bei denen, die ihr Gewissen nicht einschläfern, hält Gott täglich Gericht." (AA XXVIII 1295)

7 Es ist der Barbar, der „rohe Mensch", der die natürlichen Attribute Gottes sucht, die „Vernunft" und die „Gewalt" (AA XVIII 513).

8 Das *Opus postumum* mutmaßt: „*Gott*" kommt von „*Gut*" (AA XXI 511).

Kurz, „das Daseyn und der Begrif von Gott [wird] durch Moral bestimmt" (AA XVIII 500). Für Schelling ist es „ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen" (Schelling, W VI 557), und der Hegelianer Rosenkranz geht so weit und schreibt, dass „die Moralität der Abgott Kant's war".[9] Nun begnügt sich aber der Königsberger Philosoph, ‚der deutsche Moses', nicht damit, von moralischen Gründen aus auf das Dasein Gottes zu schließen, sondern dehnt die Deduktion noch auf die göttlichen Eigenschaften aus. Die traditionellen Attribute Gottes müssen aus den Forderungen nach Verwirklichung der moralischen Zwecke aufgewiesen werden. Gott, dieser höchste Wille, muss „allgewaltig" sein, damit ihm die Natur im Ganzen unterworfen ist; „allwissend", damit er im Innersten der Gesinnungen lesen kann, und „allgegenwärtig", um den Erfordernissen des *Höchsten Gutes* in der Welt nachkommen zu können (KrV B 843).

Indem er Gott in dieser Weise aus der Moralität und abhängig von den Anforderungen dieser Moralität im Verhältnis zu unserem Endzweck (AA V 474) deduziert, glaubt Kant alle offenen Rechnungen mit der „Moraltheologie", ja mit aller positiven Moral, beglichen zu haben. Seit den mittelalterlichen und protestantischen Nominalisten und seit Hobbes, aber auch seit der cartesianischen These von Gott als Schöpfer der Wahrheit, sahen sich die Philosophen des Öfteren zur Ordnung gerufen und aufgefordert, das Primat von Gottes Willen gegenüber seinen Geboten und gegenüber den moralischen Gesetzen anzuerkennen. Kant lehnt dieses Primat des göttlichen Willens mit Blick auf die moralischen Vorschriften ab, und diese Ablehnung wird für ihn Anlass sein, den sekundären, abgeleiteten Charakter selbst des Begriffs von Gott zu setzen. Die Idee von Gott ist uns nicht „angeboren", sondern bloß durch die Erfahrung „conquiriert" (AA XXVIII 1240). In Wirklichkeit besaßen zahlreiche Völker gar keinen wahren Begriff von Gott, sondern bloß grobe Mutmaßungen, kindliche und wahnhafte Vorstellungen, Formen von Aberglauben (AA XXVIII 122 f.). Andererseits jedoch, und das ist das Wesentliche: Die Idee von Gott geht nicht den moralischen Begriffen voraus; es gibt Völker, die nichts von Gott wissen und die dennoch die Pflichten kennen (AA XXVII 1425). Kant weist den Gott, der in der theoretischen Philosophie wie auch in der praktischen Philosophie der kritischen Reflexion entgegengesetzt wird, mit Nachdruck als moralisch verderblich zurück. Die Frömmigkeit, merkt er an, die der Sittlichkeit vorausgeht, ist ihr häufig „entgegen" (AA XIX 35). Und Kant fasst seine Position zusammen. Man könne die moralischen Gesetze nicht aus dem Willen Gottes ableiten, da ja gerade die innerliche Notwendigkeit dieser Gesetze, in einem angemessenen „Effect" zu enden, zu der Annahme einer höchsten Ursache, eines Urhebers und eines Regierers der Welt geführt hat. Man

---

9 K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlin 1987, 226.

könne keine Gesetze aus einem Willen ableiten, den man eben nur kraft dieser Gesetze selbst kennt (KrV B 846 f.).

Doch auch wenn Gott die festeste „Stütze" der Moral (AA XIX 239) und die einzige Realität ist, die es den moralischen Gesetzen erlaubt, zu Maximen unserer Handlungen zu werden (AA XVI 443), scheint das Verständnis von Gott – vor allem in den Vorlesungen – auf die Ebene der „Weltanschauung" und eines religiös verbrämten Moralismus zurückzufallen. Die Lehrmeinung beharrt gewiss darauf: Gott ist die Gewährleistung der Moralität und die Bedingung für die zwingende Kraft des Gesetzes, insofern er „das Wesen" ist, „welches diese proportionirte Austheilung [des Glücks auf die freien Geschöpfe] allein zu vollziehen vermag" (AA VIII 419). Wenn nun aber Kant daran erinnert, dass Gott Gegenstand und nicht Triebfeder meines moralischen Verhaltens ist, schwächt sich sein Diskurs ab und lässt die Gottheit im Wesentlichen wie eine Hilfskategorie der moralischen Ermahnung, wie eine höchste „Stütze" eines Willens erscheinen, der zu schwach ist, um aus der bloßen Achtung das Gesetz zu befolgen. Gott ist gewiss nicht der „Urheber" des moralischen Gesetzes, aber er ist unbestritten die einzige Macht, die ihm die nötigende Kraft gewähren kann (AA XXIX 633 f.). Er verändert nichts an der Pflicht, lässt deren Richtigkeit und Wahrheit nicht anwachsen, sondern verleiht ihr eine Art Realität (AA XXVII 307). Das moralische Gesetz erzeugt eine Überzeugung, „[u]m aber dieser Überzeugung Gewicht und Nachdruck auf mein Herz zu verschaffen, bedarf ich eines Gottes" (AA XXVIII 1221)! Als materiale Kategorie der Moralität, die in keiner Weise auf den Charakter des moralischen Urteils einwirkt, sondern allein auf seine „Ausführung" Einfluss nimmt, hätte dieses Postulat der praktischen Vernunft sehr wohl nur einen banalen empirischen Moralismus, eine Art Rückfall ins Aposteriori abdecken können. Indes ist es eben die Größe Kants, die Erkenntnis von der Einschließung des Aposteriori ins Apriori her zu erneuern und neu zu begründen, und diese Einschließung, „praktische Erweiterung" (AA V 141) ist im Grunde Sinn und Triebfeder für die Lehre von den Postulaten.

Kant bemerkt in einer *Reflexion:* Die Unsterblichkeit der Seele ist „[z]ur energie der Moralitaet nöthig" (AA XVI 471), und eine etwas ältere Vorlesung lehrt: Wäre keiner da, um die Laster zu bestrafen, „so hätte die Gewißenhaftigkeit gar keine Energie" (AA XXVII 183). Zwar ist der Kontext dieser Sätze der eines gewöhnlichen Moralismus, scheinbar ohne Bezug zur *Kritik* und zur transzendentalen Position, doch die Verwendung des Ausdrucks „Energie" erlaubt eine tiefere Lesart dieser Passagen. Die Energie ist der verborgene Sinn der Synthesis a priori, die Triebfeder für den schöpferischen Brückenschlag des Subjekts hin zum Prädikat. Dank der Energie der Zeit bleibt das Subjekt durch die existentielle Zusammensetzung seiner Prädikate hindurch dasselbe. Dank der Energie der Freiheit muss ein den Neigungen unterworfener endlicher Wille sich sich selbst

entreißen und sich dem moralischen Gesetz unterwerfen können. Letztlich muss dank der Energie, die durch die Ideen vom Dasein eines Herrn und weisen Urhebers der Welt und eines endlosen Lebens an die Seele übertragen wurden, der moralische Wille die effektive Kraft haben, dieses Entreißen zu vollbringen.

7.5 Religion und Moralität

Die Auszeichnung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als die beiden einzigen dazu fähigen *Ideen*, dem Willen die für ihn nötige Energie zu liefern, um sich mit der Pflicht in Übereinstimmung zu bringen, verweist auf die praktische Synthesis a priori als philosophische Triebfeder dieser ganzen Reflexion. Und die Formulierung gewisser die Rolle Gottes und der Unsterblichkeit betreffender Schlüsselpassagen verstärkt und präzisiert diese Deutung. Die Synthesis a priori bedeutet im Wesentlichen, dass zum Begriff des Subjekts noch etwas hinzukommen muss, das es ihm erlauben wird, die logische Distanz, die es vom Prädikat trennt, zu überwinden. Kant bezeichnet dieses „Etwas" häufig als „Zusatz".[10] Nun spricht allerdings der Passus aus dem Kapitel über das Ideal der reinen Vernunft, in dem zum ersten Mal eine Darstellung der kritischen Lehre in Sachen Moral auftaucht, von der Idee Gottes als von etwas, das „vorausgesetzt" ist, „das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte" (KrV B 617). Im Weiteren wird dann in den Schriften zur Moral aus *Zusatz Zuwachs*. Die *Grundlegung* spricht von dem „Zuwachs einer starken Triebfeder", den die Idee eines den beiden Welten der Natur und der Zwecke gemeinsamen herrschenden Oberhauptes der Moralität verleiht (AA IV 439), und die *Zweite Kritik* erklärt, dass dank der Postulate die praktische Vernunft „einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (blos denkbare) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen" (AA V 134 ff.).

Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, kurz, die Religion im Ganzen, deren zwei Pfeiler sie sind, entsprechen einem *Zuwachs*, den die Vernunft erlangt. Es bleibt nur noch die Rolle oder vielmehr der eigene Sinn der Religion innerhalb der Moral oder noch ihre Beziehung zu dem, was man als die Moral stricto sensu betrachtet, nämlich die Pflichtlehre, zu beleuchten.

Kant hatte sein ganzes Leben lang über Religion gestritten, aber zu keiner Zeit wollte er oder konnte er ihr einen Status sui generis zuweisen. Es gibt bei ihm keinerlei Spur einer spezifischen Kategorie des Religiösen in der Art Schleier-

---

10 Vgl. oben, S. 120.

machers und nicht die geringste Anerkennung jener von Hegel gefeierten Positivität der Religion. Kant hatte sich als Christ gesehen, als stümperhafter Nachahmer der unvergleichlichen Morallehre des Evangeliums (AA XI 380). Er besaß eine Bibel, in der er einige Anmerkungen hinterließ (AA XIX 651 ff.), aber er nahm an, dass selbst dann, wenn es keine Bibel geben sollte, der Geist der Religion bei den Menschen vorhanden wäre (AA XXIII 95). Kant war jedes Jahr im Zug der Königsberger Professoren, die an einem *Te Deum* teilnahmen, um die Wiederaufnahme des Universitätsbetriebs zu feiern, doch bei der Ankunft am Eingang zur Kapelle machte er kehrt und ging wieder heim. Kant hatte wenig übrig für die monotonen Predigten, die die Zuhörerschaft einschläferten (AA VII 164), und in einem gehässigen Ton brachte er die Bemerkung an, dass Jesus nicht die langen Psalmen Davids lehrte (AA XIX 273). Er liebte diese Hymnen nicht, die gleichfalls „unharmonische Töne“ sind (AA XXIII 143), und man kennt einen Brief von ihm, in dem er sich über die Gesänge der Gefangenen beschwert, die die Bewohner der Stadt während ihres Schlafes stören (AA X 391; vgl. V 330 Anm.)! Für den Autor der *Kritik* ist ein Ausdruck wie „der verklärte Körper“ nur ein „Wort ohne Sinn“ (AA XXVIII 769), wird eine Religion, die sich durch einen „*proprium* Nahmen“ an Gott wendet, „viel Götter“ unterstellen (AA XXIII 438), und sollte die Lehre von der „h. Dreyeinigkeit“ selbst so dargestellt werden, dass sie zur moralischen Besserung des Menschen beiträgt, ansonsten bliebe sie nur „ein todter Buchstabe“ (AA XXIII 435)![11]

Kant hat niemals aufgehört, mit größter Schärfe diese „Religion (in der Erscheinung)“ zu kritisieren, welche der Glaube an die Dogmen und an die Satzungen der Kirche ist (AA VI 368), an alle diese äußeren Handlungen ohne moralischen Inhalt (AA XVIII 603 f.). Zwar weist er das äußere Handeln, den Ritus und die kirchliche Organisation nicht als solches zurück, aber er duldet sie nur in dem Maße, in dem sie den adäquaten Ausdruck der wahren moralischen Frömmigkeit gestatten und befördern. In einem anderen Register gesteht er die geoffenbarte Religion zu, aber bloß insofern ihr Inhalt derselbe sei wie der der na-

11 Kant widersetzt sich der theologischen Spekulation, denn im Bereich der Religion ist das Theoretische nicht nur illegitim, sondern auch schädlich. Der transzendentale Idealismus befreit die Theologie von der dogmatischen Spekulation (AA IV 383) mit Blick auf die Ausübung ihrer wahren Berufung, nämlich „Critik unserer Vernunft, in Rüksicht unsrer Begriffe von Gott“ (AA XXVIII 691). Der Wunsch, die Natur Gottes zu kennen, ist wie „der Frohnglaube“, von dem die alten religiösen Schriftsteller sprechen. Er meint damit „die Theosophie“ (AA XX 305) und „die Theophanie“ (AA VIII 401 Anm.); anstatt auf das Versprechen zu vertrauen, hält er sich an das, was bereits da ist, das Gegebene (AA XXIV 242 f.). Wer in Sachen Religion „Erkenntnisse“ sucht, will die unmittelbare Belohnung, will „baar“ bezahlt werden (AA XVIII 509). Es ist mehr wert, an das Dasein Gottes zu glauben als es zu kennen … (AA XVIII 198 f.)

türlichen Religion (AA VI 155 f.). Die wahre Religion hat keine besondere, an eine Epoche gebundene und von einem Zufall der Geschichte abhängige Lehre. Da es nur eine einzige Moral gibt, sollte es nur eine einzige Religion geben können (AA VIII 367 Anm.). Wenn es nun aber nur eine einzige Religion gibt, da es nur eine einzige Moral gibt, worin unterscheiden sich dann Religion und Moral? Ist „Religion" nur ein anderes Wort für Moral, die „Moralitaet auf Gott angewandt" (AA XXVII 1451), oder bedeutet die „Zusatz"-Rolle der Religion, dass sie tatsächlich etwas zur Moral hinzutut?

Es gibt Textstellen, an denen Kant die Vokabel „Religion" als schlichtes Synonym für „Moral" gebraucht (AA VI 65 f. Anm.; XV 898 etc.), doch meistens spricht er von der Moralität als dem Wesentlichen und von der Religion als etwas bloß Sekundärem. Gleichwohl bleibt das Sekundäre, auch wenn es bloß sekundär ist, noch mit dem Wesentlichen verknüpft. Kant beharrt auf der Tatsache, dass die Moral „sich selbst genug (ist)" (AA VI 3), dass es wichtig ist, „den moralischen Katechism nicht mit dem Religionskatechism vermischt vorzutragen" (AA VI 484). Nichts ist schlimmer als eine Art „Conterbande" (AA XX 435) zwischen unseren zwei großen Inspirationskräften, die man in keinem Fall „amalgamiren" sollte (AA VI 484). Die Religion ist gewiss nur das „Vehikel" der Moralität (AA XXIII 433), ein einfaches „Mittel", die „Tugendgesinnung" zu stärken (AA VI 183), aber das Vehikel bleibt verschieden von dem, was es befördert; das Mittel ist immer etwas anderes als der Zweck, zu dem es dient.

Die menschliche Vernunft besitzt den Begriff eines übersinnlichen Wesens, das sich jenseits der Moralität befindet und das man sich „als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks" vorstellt (AA VI 183). Genötigt, dieses äußere und transzendente Handeln zuzulassen, steht der Geist vor dem „Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt *etwas* und *was* ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei …" (AA VI 139)? Die Antwort ist, dass, auch wenn wir irgendwann einmal alles getan haben werden, was in unserer Macht steht, „noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen" (AA VI 171). Wie die Theologen lehren: „Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen […] nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit […] gläubig anzunehmen." (AA VII 43) Der *wahre* Glaube ist die *Hoffnung*, dass Gott werde ergänzen können, woran es den Bemühungen und den Werken unserer zerbrechlichen Natur fehlen möge (AA XXVII 1463 f.). Er ist das Vertrauen darauf, dass auf eine unbestimmte und unerkennbare Weise Gott unserer Schwäche abhelfen werde, um uns „geschickt" zu machen, seinem Gesetz Genüge zu leisten (AA XXVII 1442). Gleichwohl bleibt diese göttliche Ergänzung, dieser übernatür-

liche Zusatz völlig „unbegreiflich[]“ (AA VI 139), nur Gegenstand der gläubigen Hoffnung und nicht des theoretischen Wissens.

Auf der Suche nach der eigentlichen Bedeutung der Religion als „Zusatz“ zur Moral wird man schließlich den spezifischen Charakter der praktischen Erkenntnis entdecken und den Horizont einer dem Willen eigenen Begrifflichkeit ausmachen. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind durch die praktische Vernunft „abgeleitet“ worden. Nun sind aber Gott und die Unsterblichkeit keine Begriffe, sondern bloß einfache Postulate, nicht Grundbegriffe der praktischen Vernunft, sondern *Ideen* der theoretischen Vernunft im Dienste der praktischen Vernunft. Das Postulat ist ein unmittelbar gewisser praktischer Satz, der eine mögliche Handlung bestimmt (AA IX 112). Sein Gegenstand ist nicht (der Begriff) eine(r) Sache, sondern eine „Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects“ (AA VIII 418 Anm.). Darunter ist zu verstehen, dass die Religion, auch wenn sie ein wirkliches *Mehr* gegenüber der Moral darstellt, nicht auf einer theoretischen Ebene zu begreifen ist. Der Unterschied zwischen Religion und Moral ist nicht materialer, sondern formaler Art. Die Religion ist die auf eine besondere und spezifische Weise begriffene Moralität. Sie verändert letztlich nicht den begrifflichen Inhalt der Moral, sondern betreibt eine neue Lesart ihrer Prinzipien. Der wahre Dienst an Gott besteht nicht in „Worten, Ceremonien, und Grimaßen, sondern wenn wir die Gott ergebene Gesinnung in unsern Handlungen äußern“ (AA XXVII 1467). Der wahrhaft fromme Mensch ist derjenige, der aus Pflicht handelt, und seine Frömmigkeit ist „die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben“ (AA VI 194 f.). Wie es die *Kritik der praktischen Vernunft* sagte: Die Religion ist die „Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (AA V 129). Nicht verschiedene Inhalte unterscheiden die Religion von der Moral, sondern der Geist, in welchem man sich auf diese selben Inhalte bezieht. In der Moral betrachtet man das Gesetz als rein und heilig an sich selbst, in der Religion stimmt man diesem selben Gesetz als aus einem heiligen und reinen Willen hervorgegangen zu.

8 Der Wille

8.1 Die Autonomie

Die Unterscheidung zwischen theoretisch und praktisch ist in der Philosophie von inhaltlichen und materialen Betrachtungen aus erarbeitet worden. Man nennt im Allgemeinen theoretisch die bloße Analyse dessen, was ist, das abstrakte und reine Wissen und Spekulation, praktisch das, was sich auf das Handeln bezieht: die Regeln der Technik und der Klugheit und die Gründe und die Gesinnungen, die über sie herrschen. Ansonsten glaubt man, und dies vor allem seit Aristoteles, sich im Praktischen mit einer geringeren Genauigkeit und folglich einer geringeren Gewissheit begnügen zu können und zu müssen als in der Theorie. Nun wird aber der kantische Idealismus diese Auffassung von einem geringeren, einem relativen kognitiven Wert des Praktischen zurückweisen und sich daher gleichermaßen veranlasst sehen, die beiden Wissensformen vom Gesichtspunkt des Inhalts aus neu zu deuten. Kant hält – wie im Übrigen bereits ein Spinoza – die moralischen Vorschriften für genauso exakt und unfehlbar wie die Theoreme der Geometrie[1] und lehrt, dass das apodiktische Gebot des Sollens vollkommen klar und erkennbar sei. In Wirklichkeit weist die *Kritik* der praktischen Vernunft eine größere kognitive Bedeutung zu. In der Materie des theoretischen Wissens ist der Verstand in seinem Gebrauch durch die Undurchschaubarkeit des Sinnlichen beschränkt, und die Erfahrung als zwangsläufiges Korrelat des Denkens bedingt ihrerseits Letzteres. Dagegen dominiert die praktische Vernunft ihre Materie absolut. Sie bewegt sich im noumenalen Universum, und sie produziert und strukturiert ihre Gegenstände souverän.

Dieser Überlegenheit der praktischen Vernunft ist eher in formalen als in materialen Begriffen Rechnung zu tragen. Wenn die praktische Vernunft unanfechtbare Herrscherin über ihre Materie ist, bedeutet dies keinen dynamischen Zugriff auf den Inhalt, sondern vielmehr dessen begriffliche Strukturierung. Die Synthesis a priori ist über die Annahme einer „Energie“ des Subjekts dargestellt worden: sein Mittel und seine Triebfeder, um Zugang zu einem Prädikat zu erhalten, das ihm ungleichartig ist. Dieses Bild ist ganz und gar angebracht im theoretischen Bereich, aber im praktischen Bereich dürfte eine Neuformulierung von Vorteil sein. Das wirkliche transzendentale Vermögen a priori geht nicht darin auf, den Gegenstand zu fassen, zu packen und zu durchdringen, sondern vielmehr darin, ihn hervorzubringen, und zwar, ihn gewissen Strukturen gemäß hervorzubringen. Die Apriorität der Vernunft bedeutet nicht, dass sie dem Ge-

1 Vgl. oben, S. 177.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-013

genstand bloß dem Dasein nach, sondern dass sie ihm auch und vor allem dem Wesen nach vorausgeht. Das Primat des Subjekts ist allein sein Vermögen begrifflicher Strukturierung; dieses hängt nun aber von der Beziehung ab, die es hinsichtlich seiner selbst aufrechterhält. Der „dritte“ Faktor der praktischen Synthesis a priori ist die Freiheit, die es dem Subjekt erlaubt, Zugang zum Prädikat zu erhalten, mit ihm verbunden zu sein, doch die Freiheit an sich selbst ist sozusagen bloß das materiale Prinzip der praktischen Apriorität. Während die Freiheit die Fähigkeit des moralisch Handelnden ist, sich dem Griff der Natur zu entreißen, garantiert allein die Autonomie die Reinheit seiner Handlung. Es genügt nicht, dass man sich von der Macht der Natur befreit, man muss zudem einer unbedingten Maxime gemäß wollen. Nämlich der Unabhängigkeit unseres Willens hinsichtlich jeder materialen Bestimmung und seiner vollkommenen Übereinstimmung mit sich selbst als Quelle und Prinzip einer allgemeinen moralischen Gesetzgebung (AA IV 444).

Man hat oft den „zirkulären“ Charakter der kantischen Definitionen und Argumente über die wechselseitige Beziehung der Freiheit und der Autonomie zum Einwand gemacht. Wenn die Autonomie das einzige Prinzip sämtlicher moralischer Gesetze ist, wird sie durch den kategorischen Imperativ begründet, der (AA V 33; IV 440) seinerseits nur kraft der Freiheit möglich ist … Die *Grundlegung* stellt diese Zirkularität auf eine detaillierte und subtile Weise dar, aber das eigentlich Wichtige ist, dass es sich hierbei im Wesentlichen um die schlichte Transkription einer ersten moralischen Wahrheit handelt. Nämlich die Tatsache, dass man nicht die Welt beherrschen kann, ohne sich selbst zu beherrschen, dass man nicht wirklich frei sein kann, ohne autonom zu sein.[2] Diese Zirkularität der Argumente, die sich auf die Autonomie, die Kategorie par excellence der praktischen Vernunft, beziehen, ermöglicht es, sie ihrer im Wesentlichen formalen Verfassung gemäß zu lesen. Die Autonomie wäre die Form unserer praktischen Subjektivität a priori und die Freiheit sozusagen die Materie. Und dank dieser „Formalität“ steht die Autonomie am Anfang der Aussagen des praktischen Wissens, entwirft und bestimmt sie die moralische Rationalität.

Leser und Kritiker waren stets von der Kant’schen Leidenschaftlichkeit beeindruckt, mit der er die unvergleichliche Würde der Autonomie feiert, aber sie waren gleichermaßen beeindruckt – und von Zeit zu Zeit auch irritiert – vom außergewöhnlichen Formalismus dieser Aussagen. Doch während das Pathos der *Grundlegung* zur ursprünglichen Triebfeder die moralische Leidenschaft hat, ist der „objektive“ Grund dieser Dithyramben gerade die Forderung nach einer allgemeinen Formalisierung. Der Idealismus vertritt das Primat des Subjekts, aber

2 „nach der Autonomie, d.i. frei“ (AA VII 27).

der Rückgriff auf die Subjektivität hat einen gnoseologischen Sinn. Die Subjektivität steht nicht als Gefühl und auch nicht als moralische Bestrebung, sondern als Quelle einer Verbegrifflichung am Anfang der transzendentalen Aussagen. In ihrem praktischen Gebrauch vertieft die Vernunft ihre Apriorität, so dass sich behaupten lässt, dass sie jeder Materie gegenüber souverän ist, dass es ihr also, anstatt sich einer trotz allem materialen Artikulation, der Artikulation der Kategorien, dieser formalen Momente der begrifflichen Materialität, beugen zu müssen, frei stehen wird, auf einer rein formalen Ebene zu verbleiben. Leer und tautologisch erscheinen die Aussagen der praktischen Vernunft oft gerade deshalb, weil das Subjekt a priori sich auf keinen Kompromiss mit der Materie einzulassen hat.

Kant konzipiert seine Lehre von der Autonomie unter dem Einfluss Rousseaus, und er wird sie häufig in Kontexten verwenden, in denen Besorgnisse politischer Art nicht sehr fern sind. Der Greis zieht – selbst nach den Jahren der *Schreckensherrschaft* – die Gefahren des demokratischen Aufruhrs der wohltätigen Ordnung eines weisen Paternalismus vor (AA VI 454). Als gestrenger Beobachter des überlebenden Feudalismus merkt er an, dass ein Leibeigener nur ein Parasit sei, der seine Wurzeln in einen Bürger treibe, und glaubt, dass im Allgemeinen nichts mehr nach Umsturz dränge als die Verfassung einer Seele, die von einer fremden Seele bewegt und gelenkt werde (AA XX 93). Man könne nicht durch einen anderen zu einem „verstandige[n] […] gebildet" werden (AA XX 116); die einem freien Wesen eigene Vollkommenheit lässt es nicht zu, dass sein Wille „[]einer Fremden Ursache unterworfen" sei (AA XIX 105 f.). Kant hat – wie gesehen – erhabene Texte über die Hoffnung hinterlassen, zu sehen, wie Gott das vervollkommnet, woran es den Bemühungen und Ausführungen unserer zerbrechlichen Natur mangelt, aber gegenüber der großen christlichen Lehre von der stellvertretenden Genugtuung für unsere Sünden durch Jesus Christus begehrt er auf. Der Philosoph hält die Gnadenwirkung für widersinnig, denn sie steht der Moral entgegen, die gerade im eigenen Handeln besteht (AA XXIII 104). Folglich widersetzt er sich der klassischen theologischen Lehre über den Glauben als einer von Geburt an gottgegebenen Tugend. Wenn ich wüsste, dass der Inhalt meines Glaubens mir durch einen anderen gegeben wäre, statt aus mir selbst entsprungen zu sein, so könnte ich daran nicht glauben (AA XIX 644)! Und schon seit seiner vorkritischen Periode nimmt er an, dass die Reue nicht durch Gott gegeben sein, sondern bloß aus uns selbst kommen kann (AA XXVIII 53).[3] So sieht sich Kant, der christliche Protestant, zu der Bemerkung genötigt: Wenn dank seiner Verdienste Christus eine fremde Sünde auf sich nehmen kann, auf welche Kraft wird man

3 Schließlich ist die Gnade nur unsere eigene übersinnliche Natur (AA VII 43)!

sich dann noch berufen können, um sich der katholischen Lehre zu widersetzen, unsere ungenügenden Verdienste durch das Verdienst der Bußen der Mönche und Einsiedler aus dem „Schatz der guten Werke" zu vervollständigen (AA XXIII 448)? Das Dogma der stellvertretenden Genugtuung bietet denen eine Unterstützung, die sich nicht aus eigenen Kräften mit dem Bild des Gottessohnes in Übereinstimmung bringen können. Nun ist aber diese „Ergänzung" – wie Kant jäh behauptet – „wider die Spontaneität" (AA XXIII 119). Der Ausdruck ist in seinem transzendentalphilosophischen Kontext zu verstehen, und tatsächlich wird das *Opus postumum* Autonomie und Heteronomie als Spontaneität und Rezeptivität gegenüberstellen (AA XXII 447). Das heißt, dass das Kriterium der Autonomie nicht im Fehlen der äußeren Abhängigkeit, sondern im Sieg über unsere immanente Knechtschaft zu suchen ist.

Kant warnt seine Studenten vor dem Misstrauen in ihre eigenen Kräfte (AA XXVII 606), denn der Mensch muss aus sich heraus all das begründen, was über „die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins" hinausgeht (AA VIII 19). Der Philosoph kann gar nicht genug auf der entscheidenden Bedeutung dessen beharren, dass unsere ganze Natur aus uns selbst, aus unserem eigenen inneren Grund hervorgeht. In seinen Aufzeichnungen über *Pädagogik* erinnert er daran, dass der Schüler durch seine eigenen Maximen handeln muss, nicht kraft der Gewohnheit, der Routine (AA IX 475), und er spricht in den Texten der theoretischen Philosophie stricto sensu über die hervorragende „Dignität" der Kausalität (KrV B 124), jener Kategorie, die die *Conditio* ausdrückt, der Anfangsgrund der Wirkungen und der Folgen seiner Handlungen zu sein (KrV B 301). Er definiert die Achtung als ein „ein selbstgewirktes Gefühl" (AA IV 401 Anm.) und erinnert daran, dass unser gesamter innerer Wert unser eigenes Werk sein muss (AA XIX 277), und dass es die höchste moralische Vollendung des Menschen ist, Herr seiner selbst zu sein.[4]

Die Lehre von der Autonomie wirft ein neues Licht auf den solchermaßen verschrieenen Kant'schen Rigorismus, den Hang des Philosophen, auf die Mühsal und die Pein der Pflicht, auf eine Mühsal und eine Pein, die quasi um ihrer selbst willen vorgeschrieben sind, zu beharren. Kant unterlässt es selten, die Härte und die übermäßigen Kosten der tugendhaften Handlung in Erinnerung rufen. Zwar spricht er auch vom „Frohsinn" des guten Menschen und von seinem freudigen Gehorsam gegenüber der Pflicht (AA VI 485), doch zumeist legt er die Betonung auf die äußerste Schwierigkeit dieses Gehorsams, den man nicht aus Gutherzigkeit vollbringen könne. Niemand erfüllt seine Pflicht freiwillig, wir müssen un-

4 Fr. Ch. Starke (Hg.), *Immanuel Kants Menschenkunde oder Philosophische Anthropologie*, Leipzig 1831, 222 Anm.

serem Willen „Gewalt" antun, damit er das Gute tut (AA V 271). Die Pflicht ist stets lästig (AA XXVII 490); man kann das Gesetz nur wider seine Neigungen befolgen,[5] kurz gesagt, die tugendhafte Handlung wird stets „ungern" vollzogen (AA XX 148). Kant hört nicht auf, die harte Wirklichkeit unserer moralischen *Conditio* in Erinnerung zu rufen, die gezwungene Weise unseres gesamten Handelns zu beschreiben. Und es handelt sich hierbei nicht um empirische Feststellungen, um bloße gescheite Bemerkungen eines großen Beobachters der *Conditio humana*. Das moralische Handeln geschieht wider Willen, und man kann sagen, dass sich ein direktes proportionales Verhältnis zwischen dem moralischen Wert einer Handlung und den Schwierigkeiten, die der Handelnde überwindet, ausmachen lässt. Kant beharrt auf dem besonderen Verdienst des Sokrates, der einen durchdringenden Sieg über seinen schwierigen gebürtigen Charakter zu erringen wusste (AA XV 768), und er erinnert andererseits daran, dass ein Engel, ein rein geistiges Geschöpf, weniger Verdienst hat als ein Mensch, wenn er der Versuchung nicht verfällt.

Indes ist der Sieg über unsere natürlichen Neigungen eine Bekundung par excellence der transzendentalen Subjektivität. Die Neigungen sind nur die Zeichen und die Elemente unserer verdorbenen Natur, die getreuen Vertreter dieser Äußerlichkeit, die über die gute Gesinnung gesiegt haben wird. Doch eben diese Äußerlichkeit dessen, was dennoch das uns Eigenste ist, nämlich Neigung und Hang, erklärt den Charakter gleichsam „wider Willen" der tugendhaften Handlung. Eine Vorlesung aus den 90er Jahren spricht von Handlungen, die „ungern" geschehen, die aber dennoch nicht „unwillkürlich" sind (AA XXVIII 678). Diese Unterscheidung bildet ein Echo auf eine Passage aus der *Kritik der praktischen Vernunft:* Das Joch des Gesetzes ist sanft, denn es ist durch die Vernunft auferlegt, auch wenn wir ihm nur „ungern" gehorchen (AA V 85).[6] Dieses „ungern" gehört nicht unserem wahren Willen an; es ist die Negation unserer wahren Subjektivität, die selbst stets willentlich ist. Die Handlung ist den egoistischen, pathologischen, materialen Neigungen entgegengesetzt; sie hat nichts mit den besonderen Absichten zu tun, in denen es um Ziele und Schicksale geht. Die Handlung, die Handlung im eigentlichen Sinne, ist nur Gesinnung. Die von jedem materialen Element befreite, von jeder Passivität gereinigte Gesinnung ist die eigentliche Kategorie der transzendentalen Subjektivität im praktischen Bereich.

---

5 Vgl. oben, S. 175.

6 Das Joch ist „sanft", denn es ist selbst auferlegt (AA VI 179 Anm.)

8.2 Der Wille als guter Wille

Die Autonomie ist ein zentraler Antrieb der transzendentalen Konstruktion. Einerseits bekundet sie den rationalen Charakter der Subjektivität, und andererseits zeigt sie die im Wesentlichen formale „Natur“ dieser Subjektivität an. Die Autonomie ist die Herrschaft des Willens über sich selbst, und sie kann gewissermaßen in der Gesinnung lokalisiert werden. Gesinnung, Autonomie und Wille sind Grundbegriffe, die sich, ohne dass sie sich vollständig decken, auf denselben Kern der praktischen Subjektivität beziehen. Kant setzt die Gesinnung bzw. die Intention mit dem Willen gleich (AA XXIII 381), und den Willen nennt er „sein[] eigentliche[s] Selbst“ (AA IV 458). Man kennt die großen kantischen Definitionen des Willens. Er ist „ein Vermögen [...] der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (AA IV 427). Oder auch: Der Wille ist „ein Vermögen [...], sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen“ (AA V 60). Damit ist so viel gesagt wie, dass es sich um eine intellektuelle Kausalität handelt: Das Subjekt bestimmt sein Wirken intellektuell (AA V 55). All das ergibt zwei große Themen, zwei große Fragestellungen: Wie hat man sich die eigentümliche Intelligibilität dieser Selbstbestimmung unserer Vernunft, nämlich die praktische Intelligibilität, vorzustellen, und wie lässt sich das Wirken des Willens in uns und außerhalb von uns verstehen? Kant beharrt auf der Tatsache, dass der Wille von Natur aus bestrebt sei, seine Willensneigungen wirklich zu machen, dass die Gesinnung nicht die Handlung ersetzen könne, und dass der Wille den Körper bewege, aber sein Hauptinteresse bleibt die Frage der intellektuellen Bestimmung, deren Analyse darüber hinaus Licht in die Frage des Wirkens bringen wird.

Der Wille entspricht dem apriorischen Kern des praktischen Vermögens. Er ist Prinzip und Bedingung unseres gesamten moralischen Handelns, und von ihm aus, von seiner immanenten Selbstqualifizierung aus lässt sich der moralische Wert unseres Handelns bestimmen. Doch bevor man den Willen von einem eigentlich moralischen Gesichtspunkt aus untersucht, wird man ihn einer metaphysischen Analyse unterziehen müssen, die im Übrigen von sich aus zu seiner moralischen Betrachtung hinführen wird ... Trotz aller einem Bezug zur Wirksamkeit eingeräumten Bedeutung ist der Wert des Willens von der Gesinnung her zu beurteilen. Diese *moralische* Bewertung des Willens ist allerdings durch eine Unterscheidung metaphysischer Art ermöglicht worden. Kant knüpft wieder an der Tradition an, die von Augustinus ausgeht und die *facultas* und *voluntas* unterscheidet, das psycho-physiologische Vermögen oder, wenn man so will, die Energie des praktischen Vermögens und den Willen im eigentlichen Sinne, die Wahl und die Gesinnung. Kant besteht darauf, dass „Vermögen“, *facultas* nur die materielle Kraft unseres Wollens darstellt und dass Vermögen im Gegensatz zum

(moralischen) Willen steht (AA XXVII 279, 266). *Potestas* steht im Gegensatz zu *arbitrium* wie „Gewalt" zu „Willkühr" (AA XVII 589); was „in meiner Gewalt" steht, ist nicht dasselbe wie das, was man unter „meine[m] Thun[]" versteht (AA V 471 Anm.). Der Moralist merkt an: „So unvermögend auch der Mensch seyn mag der diesen Willen hat so ist doch der Wille gut" (AA XX 194), eine Beobachtung, deren metaphysischen Hintergrund die *Kritik* erschließen wird. Das „Vermögen" unseres Willens ist von seinem Bestimmungsgrund zu unterscheiden (AA V 45). Letztlich wäre der gute Wille selbst dann gut, wenn es ihm „gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen" (AA IV 394)! Das heißt, dass die wahre „Bonitaet" die des Willens, nicht des Vermögens ist (AA XXVII 1415); der moralische Sinn schlechthin ist ein Prädikat der *voluntas*.

Kant versucht mit ungleichem Erfolg, seine Sichtweise auf der terminologischen Ebene anzubringen. Er erinnert daran, dass man ein Werk (des Willens) nicht mit einer Wirkung (der Natur) (AA V 303), eine materiale Produktion nicht mit einer formalen Handlung verwechseln darf (AA VIII 86). In der Erschließung des Weges hin zu den berühmten Betrachtungen über das Formale und das Materiale des Willens bezeichnet der Begriff der *facultas*, des Vermögens, die Materie des Wollens, ihre psycho-physiologische Triebfeder, dieses Entspringen, diesen Trieb, den die klassische Philosophie wiedergefunden und im Begehren als Begehren eingegrenzt hat, das dem Willen nur in dem Maße untersteht, wie letzterer noch Begehren ist, nämlich intellektuelles Begehren. Ein Schopenhauer und auch ein Schelling hegen die Absicht, dieses heimliche und dunkle Vermögen mit dem Willen zu identifizieren, und glauben sich dabei in schöpferischer Kontinuität mit der *Kritik*. Selbst wenn nun Kant auf der Ebene der Terminologie nicht immer klar und konsequent ist, so ist er doch sehr klar und sehr konsequent auf der Ebene des Denkens. Der Wille als solcher, der Wille im eigentlichen Sinne des Ausdrucks – und man wohnt hier der im Eigentlichen metaphysischen Genese eines moralischen Grundbegriffs bei – bezieht sich nicht auf den psycho-physiologischen Vorgang, sondern auf die Maxime, die ihn leitet (AA XX 336), nicht auf das zu bewirkende Objekt, sondern auf die (willentliche) Handlung (AA XXIII 378).

Diese verstreuten Textstellen und diese ungenügend thematisierten Grundbegriffe scheinen das moralische Herzstück des praktischen Vermögens, nämlich die Gesinnung, von der Wirkung des Vorgangs abzuspalten, scheinen die *voluntas* an eine infra-reale Intelligibilität zu verweisen. Nun findet aber der kantische Idealismus das Mittel, diese Trennung zu überwinden und dem Willen seine Dynamik, seine existentielle Kraft zurückzuerstatten. Aus dem Willen im eigentlichen Sinne auszuschließen ist nicht die Handlung, die Handlung als solche, sondern allein die physische oder psychologische Handlung. In Wirklichkeit ist Kant eher der Ansicht, dass allein der Wille als Wille fähig ist, zu handeln, im eigentlichen Sinne des Ausdrucks – und dies in dem Maße, wie Handlung und

Gesinnung sich decken. Oder auch, allgemeiner und daher auch präziser: Der Wille an sich, als solcher, ist stets tätig, und außerdem gibt es kein Handeln, das kein Wollen wäre. Kant spricht vom noumenalen Ich als „diese[m] thätige[n] Wesen" (KrV B 569), von der intelligiblen Welt als „reine[r] Thätigkeit" (AA IV 451). Nun bleibt aber, selbst wenn man das Thema Noumen-Phänomen in Parenthese setzt, klar, dass der Wille, insofern er nicht aufhört, sich auszuüben, das heißt zu wirken, im Herzen der transzendentalen Subjektivität ist. Gleichwohl hat das Unaufhörliche hier nicht den Sinn des ewig Fortbestehenden; die immanente Identität der Gesinnung und der Handlung bezeichnet vielmehr die der Autonomie eigene Selbstgegenwärtigkeit, die überlegene Homogenität der *voluntas*. Dieses ununterbrochene Denken, welches der eigentliche Sinn der Aufklärung ist, die unermüdliche Selbstbefragung der Vernunft, die Weigerung, sich mit dem Vorurteil einverstanden zu erklären (AA VIII 146 f.), drückt die ununterbrochene Ausübung des Bewusstseins aus: Die Autonomie wacht! Kant bemerkt in einer Notiz zur Anthropologie: „Der Verstand allein irret nicht, weil er blos handelt." (AA XV 92) Solange man nicht zu handeln aufhört, das heißt solange man nichts tut als zu handeln, befindet man sich im Wahren und lässt man sich nicht durch äußere, heteronome Betrachtungen ablenken. Solange man nur Handeln ist, kann das Äußere, das nicht das Ich ist, das nicht wirklich das Ich im Ich ist, nicht ins Subjekt eindringen (AA XVII 466). Die Gesinnung ist das Herz der Subjektivität, des Ichs, und sie ist selbst nur in dem Maße, in dem das Ich sie weiterhin aufrechterhält, sie also will. Die Gesinnung ist ein Wollen; und ein Wollen, das aufhört zu handeln, nämlich zu wollen, das aufhört, eigenes Wollen zu sein, wird zum Wollen eines Anderen. Auch die Tiere, merkt Kant an, haben einen Willen, nur ist das nicht ihr eigener Wille, sondern der Wille der Natur in ihnen (AA XXVII 1319 f.)! Der Wille, die Handlung drücken die wesentliche Spontaneität der ganzen Subjektivität, a forteriori der praktischen Subjektivität, aus. Man liest das in einer Vorlesung expressis verbis: „Wenn ich aber sage: Ich thue es; so bedeutet das eine Spontaneität *in sensu transscendentali*." (AA XXVIII 269) Und diese Spontaneität gilt a forteriori für das praktische Vermögen, das von jeder Unterwerfung unter das Sinnliche ausgenommen sein soll. Wie gelangt man von hier zur Unterscheidung von Gesinnung und Handlung, Buchstaben und Geist?

Die Deutung des Willens in Handlungsbegriffen zeigt, dass seine Wahrheit, seine Vollkommenheit im integralen Wollen besteht. Man wird nun in einem zweiten Schritt erklären müssen, was dieser integrale Wille wird wollen müssen, oder vielmehr, nach welchen Prinzipien er wird wollen müssen, wie er wird wollen müssen. Hier stößt man erneut auf die klassische Unterscheidung zwischen der Form und der Materie des Willens oder vielmehr die Frage der Bestimmung des Willens nach materialen Gründen oder nach formalen Gründen.

Diese Betrachtungen haben selbstverständlich die Unterscheidung zwischen den objektiven Gründen und den subjektiven Gründen des moralischen Willens zur Prämisse. Die objektiven Gründe sind Gesetze, denen der Wille gehorchen muss, die subjektiven Gründe die Maximen, die die Beziehung des Willens zu diesen Gesetzen ausdrücken, die Gründe, um derentwillen oder vielmehr gemäß und ausgehend von denen er sich bestimmt und in seiner Wahl verfährt. Kant feiert die höchste Dignität des moralischen Gesetzes, aber er interessiert sich für dieses Gesetz vor allem, insofern es im Bewusstsein die „eherne Stimme" der Pflicht widerhallen lässt. Und diese Stimme gebietet nicht nur, dem Gesetz zu gehorchen, sondern auch und vor allem, dem aus Achtung für dieses Gesetz zu gehorchen. Man muss tun, was die Pflicht gebietet, aber die Handlungen aus Pflicht sind noch ungenügend; sie müssen zudem im Geist der Pflicht erfüllt werden. Unsere moralische Bestimmung impliziert nicht nur die schlichte Übereinstimmung mit dem Gesetz, sie erfordert auch eine „dem Gesetze sich unterwerfende[] Gesinnung" (AA V 85). Es genügt nicht, dem Buchstaben des Gesetzes zu gehorchen; man muss auch seinem Geist folgen (AA V 72 Anm.). Und diese Auszeichnung der Gesinnung als „Geist" oder Seele (AA XXVII 279) des Gesetzes zeigt, dass der kritische Idealismus hier keine materiale Unterscheidung beabsichtigt, und wäre es auch eine höhere, ungekannte. Es geht nicht darum, die Gesinnung der Handlung als etwas entgegenzusetzen, das etwas, das folgt, vorausgeht, oder auch als einen inneren Vorgang gegenüber einem äußeren Vorgang. Man darf die Kant'sche Lehre auf keinen Fall als die Ersetzung eines niederen Gesetzes durch ein höheres Gesetz lesen. Der Philosoph versteht sich hier als vom *Evangelium* begeistet, welches das Gesetz nicht abschafft, sondern ein Handeln ‚in Geist und Wahrheit' predigt. So will denn auch die *Kritik* nicht ein neues System von Grundsätzen vorlegen, sondern vielmehr über all die partikulären Vorschriften in der Absicht hinausgehen, zu einem höheren Grund zu gelangen, der die Übernahme von Maximen erlaubt, die zu einem in jeder gegebenen Situation geeigneten Handlungsverlauf führen.

Das große Prinzip der Autonomie untersagt dem Willen, sich nach einem besonderen materialen Grund zu bestimmen. Man darf nur nach Gründen handeln, die zu Maximen eines jeden Willens werden können, die folglich verallgemeinerbar sind. Dies läuft darauf hinaus, bloß nach Maximen zu wollen, welche die eines allgemeinen Willens wären. Anders gesagt: zu wollen, als ob der eigene Wille ein allgemeiner Wille wäre. Die Autonomie untersagt, dass man seinen Willen nach besonderen materialen Gründen bestimmt, und schreibt vor, nach verallgemeinerbaren Gründen zu wollen, folglich zu wollen, wie ein allgemeiner Wille will. Man sucht den Bestimmungsgrund des Wollens, der nur die Verallgemeinerbarkeit der Maxime ist. Nichts mehr und nichts anderes. Nun bedeutet dies aber, dass der Wille nicht dieses oder jenes wollen muss, sondern dass er

durch alle seine besonderen Willensneigungen hindurch den allgemeinen Willen meinen muss. Hier wird nun sichtbar, dass sich die Betrachtung des Willens als Handlung mit der Betrachtung nach seiner formalen Bestimmung deckt. Als Handlung gesehen war der Wille sozusagen dazu verurteilt, unaufhörlich zu wollen, bloß Wille zu sein. Jetzt steht er unter der Anweisung, bloß nach formalen Erwägungen zu handeln, das heißt nach dem, was durch jeden Willen gewollt werden kann, also durch das gemeinsame allgemeine Element eines jeden Willens, das per definitionem das Wesen des Willens ist: das, was in jedem Willen „das Willentliche", der Kern des Willens ist, das nur Wille ist und das auch zu einem allgemeinen Willen hypostasiert werden kann. Zuerst hat man einen Willen, der nicht aufhört zu wollen, dann ein Wollen, das sich nur gemäß seiner selbst bestimmt. Doch Kant lässt es nicht mit diesen höchsten Ergebnissen bewenden. Er begnügt sich nicht damit, den Willen als reinen Willen zu setzen; der Wille als sein formaler Grund erweist sich als sein Sein selbst. Er wird überdies lehren, dass dieser reine Wille der gute Wille ist. Was so viel heißt wie, dass er bei der Problematik einer partialen, ja totalen Identität des „Praktischen" mit dem moralisch Guten endet.

In der großen, die *Grundlegung* eröffnenden Tirade stellt Kant den guten Willen als das höchste aller Güter, das einzige vollkommene Gut dar, und im weiteren Gang treibt er die Darstellung des guten Willens durch die Entwicklungen über die Autonomie, die Freiheit und den kategorischen Imperativ hindurch bis zur integralen Formalisierung seines Handelns voran. In diesem berühmten Werk, der ‚populärsten' seiner Schriften, geht Kant behutsam vor und beschränkt die großen sich tautologisch ausnehmenden Formeln auf einen spezifisch moralischen Formalismus. In nicht zur Veröffentlichung vorgesehenen Texten dagegen gibt er sich wagemutiger. Einzig der gute Wille ist eine vollkommen gute Sache, etwas „absolut Gutes" (AA XXVIII 1099, 1202), und Gott selbst ist nur kraft seines guten Willens gut zu nennen (AA XXVII 130). Was versteht man aber tatsächlich unter dem guten Willen? Jenseits oder diesseits der moralischen Formalisierung durch die *Grundlegung* stellt Kant in einigen hastigen und verstreuten Zeilen eine metaphysische Formalisierung dar. So schreibt er als Anmerkung zu Baumgarten: „Das *arbitrium*, was blos *active* determinirt ist, ist ein guter Wille" (AA XVII 465), und in einer weiteren Notiz, die ebenfalls auf ca. 1770 zu datieren ist, liest man: „Allein Gut zu werden: das, glaubt man, komme blos auf unser Wollen an. (Nemlich auf unsern guten Willen [...] das Gut seyn ist eigentlich nur ein guter Wille.) [...] ein bloßer Wille: das, was gänzlich selbstthätig ist ..." (AA XIX 204). In diesem Text, zu einer Zeit verfasst, als die Kant'sche Reflexion noch nicht zu der eigentlich kritischen Unterscheidung zwischen praktisch und theoretisch gelangt war, erscheint die radikale Spontaneität des Willens in einem mehr metaphysischen als moralischen Kontext. Ein Vierteljahrhundert später und jetzt in

einem im Eigentlichen moralischen Kontext nimmt Kant sich aufs Neue der Aufgabe an. Der Wille – schreibt er – ist die absolute Spontaneität in der Bestimmung der „Willkühr“, und daher ist er gut (AA XXIII 248). Der Wille ist gut, denn er ist die Übereinstimmung mit sich selbst (AA XXVII 257 f.), eine Position, welche die *Grundlegung* radikalisieren wird: Der Wille ist in dem Maße gut, wie er sich selbst niemals widerstreiten kann (AA IV 437). Und dieser Wille, der der Wille als solcher ist, der Wille in seiner Integralität, der Wille ohne Begrenzung und ohne Beschränkung kann nicht „[g]esetzwiedrig[]“ sein (AA XXIII 248). Er ist der gute Wille an sich, nämlich ein Wille, der niemals böse sein kann (AA XXIX 607 f.). Der Kreis hat sich geschlossen, im Willen, der nur Wille ist, der nicht aufhört zu wollen, der nur sich selbst und kraft seiner selbst will, der bloß das Gute oder vielmehr bloß gut will. Der reine Wille, der Wille, der wirklich Wille ist, ist der gute Wille …

Kant ist hier so weit wie möglich in Richtung eines absoluten Idealismus gegangen, zumindest sofern man die sehr reale Anwesenheit des Sinnlichen und des Pathologischen innerhalb des praktischen Vermögens außer Betracht lässt. Doch selbst wenn man das radikale Böse und alles, was daraus folgt, fürs Erste ausklammert, löst sich die Kant'sche Spekulation über den guten Willen nicht in einen absoluten Idealismus auf. Kant wahrt die Grundunterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, und man könnte sogar sagen, dass in Wirklichkeit der gesamte Prozess der praktischen Formalisierung einer Reflexion dient, die vor allem nicht nur das Primat des Praktischen, sondern ebenso seinen irreduziblen Unterschied gegenüber dem Theoretischen bewahren und vertiefen möchte. Die moralische Formalisierung, welche die partikulären Gründe als materiale zurückweist, verfolgt als eigentliches Ziel, es zu verhindern, dass das Praktische den Kategorien des Theoretischen anheimfällt. Die Formalisierung dient dazu, das große kantische Unternehmen zu vollenden, das Praktische vom Theoretischen zu trennen. Und dies wird zu dem absolut neuen Unternehmen einer Konstruktion des praktischen Wissens, einer spezifisch praktischen Erkenntnis hinführen.

8.3 Die praktische Intelligibilität

Die *Kritik* lehrt das Primat des Praktischen, die moralische Zweckhaftigkeit allen theoretischen Wissens. Nun bedeutet aber diese Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen nicht, dass die praktische Vernunft ein höherer Grad derselben Tätigkeit wäre, die auf einer niedrigeren Stufe mit der theoretischen Vernunft ausgeübt würde. Das Praktische ist dem Theoretischen nicht nur überlegen, es ist auch davon völlig verschieden. Zum anderen kommt die Über-

legenheit des Praktischen gleichermaßen im unbedingten, uneingeschränkten Charakter seines kognitiven Vermögens zum Ausdruck. Im theoretischen Erkennen ist die Spontaneität des Handelns des Subjekts vom Gewicht des Empirischen, des sinnlichen Mannigfaltigen belastet; im Praktischen hingegen hemmt nichts seinen Schwung. Eine Logikvorlesung sagt dies ganz unbefangen: Im Theoretischen ist die Vernunft kritisch; im Moralischen ist sie dogmatisch (AA XXIV 481). Kant hört nicht auf, auf dem vollkommen klaren und evidenten Charakter der moralischen Erkenntnis zu bestehen. Diese Klarheit und diese Evidenz sind im Übrigen eine moralische Anforderung: Jeder Mensch, und wäre es der unwissendste und einfältigste, muss imstande sein, das moralische Gesetz zu verstehen und anzuwenden, und der Philosoph nimmt den Apostel zum Zeugen: Der heilige Paulus lehrt, dass die moralischen Prinzipien für die menschliche Vernunft erkennbar seien (AA XXVII 278). Nun sieht aber diese Integralität des moralischen Wissens, dieser praktische, sozusagen unbegrenzte Gebrauch der Vernunft spezifische Inhalte vor. Der Gegenstand der praktischen Vernunft muss von dem der theoretischen Vernunft radikal verschieden sein, und diese Unterscheidung ist nicht in materialen Termini vorzunehmen. Man darf nicht annehmen, dass eine gewisse Gruppe gegebener Gegenstände dem theoretischen Wissen und andere dem praktischen Wissen unterstehen. Bekanntlich spricht Kant von hypothetischen Imperativen, die sich auf „Klugheitsregeln" beziehen. Nun sind aber diese Regeln, wiewohl sie unser moralisches Tätigsein betreffen, nicht stricto sensu „praktisch". Diese Regeln betreffen nur die bessere Art der Ausübung unserer Vermögen in unseren Beziehungen zu anderen, um den Erfolg besser vorauszuplanen und vorzubereiten und das Scheitern zu vermeiden. Kurzum, es handelt sich hierbei um nur in letzter Instanz „theoretische" Regeln, die eine material-logische Information zum Nutzen unserer unterschiedlichen Tätigkeiten darstellen (AA V 26). Dies sind praktische Regeln nur „nach Naturbegriffen"; praktisch stricto sensu sind dann aber nur Regeln „nach dem Freiheitsbegriffe" (AA V 171).[7]

Die praktische Erkenntnis betrifft nicht die möglichen Gegenstände unserer Operationen, sondern das handelnde Subjekt, das sie hervorbringt.[8] Und dies nicht unter dem Gesichtspunkt der technischen Wirksamkeit unserer Handlung, sondern unter dem ihrer moralischen Natur. Kant nähert „Erkenntnis" und „objektiv", „Wollen" und „subjektiv" einander an (KrV B 166 Anm.), eine Unterscheidung, die er im Weiteren dann präzisieren wird: Das Objektive ist das Theoretische, das Subjektive ist das Praktische (AA VI 439). Und diese Gleich-

7 Für Sätze praktischer Art, aber theoretischer *Natur* vgl. AA XX 197 ff.
8 Praktisch = tätig (AA VI 450).

setzung des Praktischen mit dem Subjekt leistet nichts mehr als die große klassische Definition zu verdeutlichen und auszulegen: Das Theoretische bezieht sich auf das, „was da ist", das Praktische auf das, „was da sein soll" (KrV B 661). Was auf die Behauptung hinausläuft, dass die theoretischen Sätze auf die Konstitution des Objekts und die praktischen Sätze auf die moralischen Handlungen, die sie möglich machen, gehen (AA IX 110). Die ihm eigene Subjektivität bedeutet, dass das Praktische sich auf die Handlung, das heißt auf das Wollen, bezieht. Kant befürwortet die Deduktion der Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, aber beharrt darauf: Diese Ideen fügen unserem Wissen keinen neuen begrifflichen Inhalt hinzu, sie betreffen nur die Bestimmung unseres Wollens. Die Erweiterung, von der der praktische Gebrauch der Vernunft auf Grund der Postulate profitiert, betrifft nicht ihr begriffliches Vermögen. Oder wenn man lieber von einer Zunahme unseres Wissens sprechen möchte, so ist diese nicht quantitativ, material, denn sie betrifft nicht Inhalte derselben Art wie diejenigen der theoretischen Vernunft. Die theoretische Vernunft legt Objekte vor, die sich auf die Erfahrung, auf die unterschiedlichen Dinge der Welt beziehen; die praktische Vernunft betrifft nur unser Wollen. Nämlich die Bestimmungen, die letzteres sich selbst geben kann. Die praktische Vernunft stellt keine auf „die objektive theoretische Realität" des Begriffs bezüglichen Inhalte dar. Sie hat gewiss eine „wirkliche Anwendung", in der es aber um „Gesinnungen oder Maximen [...] d. i. praktische Realität" geht (AA V 56). Sie exponiert nicht die Totalität der Pflichten gemäß dem Gegenstand ihres Verfahrens, sondern nach der Art und Weise ihrer erzwingenden Kraft (AA IV 424). Der Gegenstand der praktischen Vernunft ist nicht der durch den Willen verfolgte Zweck, sondern die Beziehung dieses Willens auf die Handlung. Sie interessiert sich nicht für den technischen Aufbau der Verfahrensweise, die die Existenz eines Gegenstandes herbeiführen könnte; sie fragt einfach nur, ob *sie* das Recht hat, diesen Gegenstand zu *wollen* (AA V 57 f.).

Die *Kritik* beharrt auf dem formalen Charakter der moralischen Erkenntnis. Die Aussagen der praktischen Vernunft beziehen sich bloß auf die Form des Willens, sie sind gesetzgeberisch nur hinsichtlich der Beziehung des Willens zu seinen Verfahrensweisen. Welches sind dann die Regeln dieser Beziehung; wie artikuliert die praktische Vernunft ihre Aussagen, kurz gesagt, wie ist die Frage nach einem System der praktischen Begriffe zu stellen? Auch im theoretischen Bereich ist das transzendentale Wissen von formalem Charakter: Es betrifft die apriorische Beziehung des Begriffs zum Sinnlichen, und die Kategorien, die reinen Verstandesbegriffe, drücken die verschiedenen Modalitäten dieser Beziehung aus. Man erwartet, dass das praktische Wissen über analoge Verfahren seinen Weg nimmt, doch jeder wirkliche Parallelismus ist ausgeschlossen. Im theoretischen Wissen bezieht sich der Verstand auf das Sinnliche, das kraft der An-

schauung (a priori) oder genauer der Schemata, die die Anwendung allgemeiner Begriffe auf besondere sinnliche Anschauungen ermöglichen, aus dem Äußeren zu ihm gelangt. Nun ist diese Anwendung in moralischen Dingen aus dem guten Grunde unmöglich, dass die praktische Erkenntnis nicht die Konstitution des empirischen Gegenstandes betrifft, sondern sich ausschließlich auf die Bestimmung des Willens bezieht, der die Hervorbringung der Gegenstände beseelt (AA V 89 f.). Die praktische Vernunft hat nichts mit dem Aufbau der Gegenstände zu tun, die eventuelle Zwecke ihres Handelns sind; sie sagt einfach nur, wie man diese Gegenstände wollen muss. Die praktische Vernunft hat eine souveräne Herrschaft über ihr Handeln: Sie gibt sich ihre Prinzipien, sie empfängt sie nicht von anderswo her. Sie bringt ihren eigenen Gegenstand hervor, ein „augenscheinliche[r] Vorzug" in Anbetracht der Knechtschaft und der Begrenzungen der theoretischen Vernunft (AA V 65 f.)!

Zwar stellt die *Kritik der praktischen Vernunft* ebenfalls eine „Tafel der Kategorien" auf, aber ihre zwölf abstrakten Formeln (AA V 66) werden in der späteren Entwicklung des Kant'schen Arguments keine Rolle spielen. Die wirkliche Frage betrifft die für die praktische Vernunft eigentümliche Aufgliederung, Selbststrukturierung, die durch eine künstliche Vervielfachung ihrer Momente nicht gelöst werden kann. Das theoretische Wissen hat eine gewisse Anzahl von Kategorien. Die Anschauung hat eine transzendentale Aufgliederung a priori, die auf die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der empirischen Gegenstände anzuwenden ist. Diese ursprüngliche Aufgliederung, es sind die transzendentalen Schemata, die es der theoretischen Vernunft ermöglichen, sich in concreto auszuüben. Dieser Weg steht, wie gerade gesehen, der praktischen Vernunft nicht offen, obgleich auch sie sich in besonderen Fällen exponieren können muss. Es wird von uns verlangt, in gegebenen Situationen zu handeln, konkrete Entscheidungen zu treffen. Wie ist nun aber das moralische Gesetz in gegebene Situationen zu übersetzen, wie hat man sein moralisches Urteil auszuüben, kurz gesagt, wie entscheiden, was man wollen muss, oder vielmehr: Wie muss man in einer gegebenen Situation wollen?

Es wird von mir verlangt, in Übereinstimmung mit dem um seiner selbst willen gewollten moralischen Gesetz zu handeln, und es wird von mir verlangt, aus Pflicht zu handeln. Letztlich ist die Frage die, ob unser Wollen in Einstimmung oder Widerstreit mit dem Gebot, dem kategorischen Imperativ, kurz, mit der Autonomie selbst ist (AA V 11 Anm.). Womit sich die große, die zentrale Frage der Moral stellt: die der Anwendung des Gesetzes auf besondere Fälle.

Kant benötigt ein drittes vermittelndes Glied, um diese „Übersetzung" des Allgemeinen in das Besondere zu vollziehen, und mangels Schemata wird er Zuflucht bei einem analogen Begriff suchen. Unser Wollen muss sich in der natürlichen Welt ausüben, sich ihrer Strukturen bedienen, sich in ihren Elementen

verkörpern. Die Natur wird dabei nicht als Schema, sondern als „Typus“ unseres Willens behandelt. Es handelt sich hierbei nicht um ein Gesetz der Natur, sondern um die Natur im Ganzen, verstanden als das System ihrer Gesetze. Die Natur im Ganzen muss dem Willen als Typus, als vermittelndes Glied zwischen dem Gesetz und den besonderen Fällen des Wollens dienen. Allein die Natur im Ganzen ist auf der Höhe der moralischen Autonomie, allein sie ist deren Gegenstück, deren wahre Gegenleistung. Diese Intuition ist im Übrigen seit der *Grundlegung* vorhanden. Der kategorische Imperativ gebietet mir: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können.“ (AA IV 437) Diese Aussage, noch ohne Berücksichtigung der konkreten Anwendung, wird als Regel des praktischen Urteils neu formuliert werden: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest.“ (AA V 69) Ich habe mich also zu fragen, ob die Maxime meines Willens „die Probe“ einer Umsetzung in ein Gesetz der Natur bestehen kann (AA V 69 f.).

Die Probe der Umsetzung in ein Gesetz der Natur bedeutet die Einführung der Maxime in die Natur. Die Gesetze der Natur bilden ein System, und eine als natürliches Gesetz innerhalb dieses Systems realisierbare Maxime zeugt von ihrer ‚Durchführbarkeit‘, von ihrer Zulässigkeit, kurz, von ihrer moralisch-praktischen Möglichkeit. Dadurch sieht man sich einem gewaltigen Paradox gegenübergestellt. Die kantische Moral ist immer wieder eines äußersten Formalismus, einer leeren Abstraktion bezichtigt worden; hier nun aber verkehren sich die Gegebenheiten, die in Frage stehen. Jeden Augenblick kann ich mich und muss ich mich auf den einzigartigen *Typus* der Natur berufen, um den Wert meiner Maxime, um ihre moralische Möglichkeit zu erkennen, und es gibt kein zwischengeschaltetes Prinzip, keine noch so elementare Kasuistik, um mein Wollen zu leiten. Die Moral schließt daraufhin die gemeingültigste, formalste Allgemeinheit mit einer radikalen Faktizität zusammen. Oder vielmehr: Die unbedingte Gemeingültigkeit und die unbedingte Formalität des moralischen Gesetzes, des kategorischen Imperativs und selbst der Autonomie befürworten und gebieten die Eigenständigkeit der besonderen Entscheidung. Das heißt, dass die abstrakte Allgemeinheit dieses Idealismus sich in eine existentialistische Ethik zu verkehren scheint, in der jedes zwischengeschaltete Prinzip als material und als solches von einem Verbot ereilt zurückgewiesen wird.[9]

9 Freilich war Kant selbst mit *dieser* Lesart seiner Prinzipien nicht zufrieden, und in seiner *Metaphysik der Sitten* wird er viel Mühe darauf verwenden, ein System angewandter Moral aufzustellen, das im Übrigen die Spaltung zwischen theoretischer und praktischer Intelligibilität relativieren wird; siehe unten, S. 228 f., 296 f.

Kant feiert die „so große Fruchtbarkeit“ (AA V 103) der Idee der Freiheit, und er nimmt sich vor, daraus die Kategorien der praktischen Vernunft herzuleiten. Sich der „Sorgfalt“ erinnernd, die er auf die genaue Formulierung dieser Begriffe verwandt hatte (AA V 11 Anm.), hütet sich der Philosoph nun allerdings, von Deduktion zu sprechen. Handelt es sich in der *Grundlegung* tatsächlich noch um eine „Deduction“ (AA IV 454), so sieht sich Kant später gezwungen, diesen Anspruch aufzugeben und sich mit einer Art „Creditiv“ in Sachen Moral zu begnügen (AA V 48). Zwar wird er von der Deduktion des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sprechen, aber dies sind letztlich bloß *theoretische* Ideen im Dienste der praktischen Vernunft. Auch wenn nun das Fehlen des Schematismus und der Rückgriff auf die Typik der Natur eine Art unablässiges Hin-und-her zwischen dem Einen und dem Mannigfaltigen oder vielmehr zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen zur Folge haben, ist die praktische Erkenntnis deshalb noch lange nicht jeder begrifflicher Artikulation ihres Diskurses beraubt. Unter der Bedingung eines Verzichts auf jede materiale Verbegrifflichung – oder, um sich eines kantischen Ausdrucks in seiner Hegel'schen Bedeutung zu bedienen: jeder Vorstellung – wird die *Kritik* eine dem Praktischen eigene Intelligibilität darzustellen wissen.

Der Grundsatz schlechthin, der höchste Grundsatz der praktischen Vernunft ist die Autonomie, die reine Übereinstimmung mit dem um seiner selbst willen gewollten moralischen Gesetz. Nun wird man aber im Ausgang von diesem einzigartigen Grundsatz unweigerlich bei einer Dualität enden. Die großen Formeln des kategorischen Imperativs sind sozusagen ‚einheitlich': Sie sagen nur das Sollen aus und niemals sein Gegenteil. Dagegen liefert die Lehre über die Autonomie und die Heteronomie eine duale, positive und negative Darstellung. Die Autonomie ist die Übereinstimmung mit dem um seiner selbst willen gewollten moralischen Gesetz, die Heteronomie ist die Abweichung von dieser Übereinstimmung. Und diese Dualität verweist auf einen elementaren Gegensatz der praktischen Vernunft. Eine auf die Schrift über die Religion vorbereitende Arbeit definiert den Willen als „das Vermögen sich etwas oder sein Gegentheil zum Zweck zu machen“ (AA XXIII 383). Und die *Zweite Kritik* erklärt bereits, dass die einzige Unterscheidung, die die praktische Vernunft als solche betrifft, die der moralischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung ist, durch welche etwas oder sein Gegenteil verwirklicht werden kann (AA V 57). Dieser übliche Gegensatz wird seine Bestätigung auf der obersten Ebene des praktischen Diskurses erfahren, auf der sich seine Wahrheit enthüllen wird.

Der ausschließliche Charakter der praktischen Vernunft findet seinen höchsten Ausdruck oder, wenn man so will, seine wahrhafte Begründung mit der Untersuchung der Gesinnung. Die Gesinnung ist keine besondere Absicht, sondern der erste subjektive Grund für die Übernahme der Maximen, und als solche

duldet sie keine Vermischung. Sie „kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit“ (AA VI 25). Die These von der Integralität und der Exklusivität der moralischen Gesinnung gestattet die Zurückweisung eines jeden moralischen Relativismus, von jeglicher Kontinuität zwischen autonomen Maximen und heteronomen Maximen. Der Mensch kann nicht „moralisch gut und böse zugleich sein“, sondern bloß „gut oder böse“ (AA VI 36). Mit dem Zugang zu den höheren Begriffen des Guten und des Bösen offenbart der Formalismus der praktischen Vernunft glanzvoll sein moralisches Wesen. Nur dass die eigentliche Logik dieses Vorgehens eine entschieden metaphysische bleibt: die Dualität des unbedingten Gegensatzes, eine Dualität von Beziehungen, die die Handlung betreffen, die der eigentliche Kern, das spezifische Thema der moralischen Reflexion ist.

Die theoretische Vernunft legt eine Mannigfaltigkeit von Kategorien vor, die zu gleicher Zeit einem Subjekt zugesprochen werden können.[10] Diese Vielheit der Elemente der transzendentalen Analytik reflektiert die nicht-ausschließliche Dualität der transzendentalen Ästhetik. Die Sinnlichkeit hat zwei Formen a priori, Raum und Zeit, die einander nicht ausschließen, sondern beide jede sich auf die äußere Natur beziehende Erkenntnis bedingen. Im praktischen Bereich dagegen gibt die Vielheit den Weg frei für eine ausschließliche Dualität.

Der Begriff des Erhabenen bringt den Sieg unserer übersinnlichen Bestimmung über unsere endliche Natur zum Ausdruck und hält somit einen Diskurs mit moralischen Akzenten, ohne dass freilich das Erhabene dem Praktischen im eigentlichen Sinne untersteht. Es stellt die Überlegenheit der Freiheit im Hinblick auf die Natur dar, aber hält diese unterjochte Natur noch fest. Die Koexistenz der beiden in Widerstreit befindlichen Elemente schließt das Erhabene aus dem Universum der praktischen Vernunft aus und weist es der Welt des ästhetischen Urteils zu. Anders verhält es sich beim sinnlichen Begehren, das, auch wenn es einem Universum von minderer Dignität angehört als das Erhabene, bereits dem Praktischen untersteht. Das Begehrungsvermögen hat zwei Stufen: die sinnliche und die intelligible, und bereits auf der sinnlichen Ebene ist es zwiegespalten: in das Begehrungsvermögen stricto sensu und das Verabscheuungsvermögen (AA V 58). Dieser gebürtigen Dualität des sinnlichen Begehrens entsprechen die beiden elementaren Realitäten der Lust und der Unlust (AA V 58).[11] Lust und Unlust stehen in heftigem Gegensatz zueinander, und vor allem sind sie an sich selbst keiner begrifflichen Unterscheidung fähig. Zwar empfindet man Lust und Unlust auf sehr verschiedene Weise, stärker oder schwächer, aber diese Unterscheidung

10 Zu Kategorie, Urteil und Mannigfaltigkeit im Theoretischen siehe AA XVIII 391.

11 Zum „absoluten“ Charakter dieser beiden Gegensätze siehe AA XXIII 139, XVIII 11.

ist nur eine des Grades (AA V 23). Was nun das intelligible Begehren betrifft, spricht eine *Reflexion* von „2erley Willkühr" (AA XV 468). Die praktische Vernunft, der Wille hat zwei Gesichter: das Gute und das Böse, die Einstimmung mit dem moralischen Gesetz um seiner selbst willen, und die Zurückweisung dieser Einstimmung. Das Gute und das Böse sind „praktische Elementarbegriffe" (AA V 65), die den anderen moralischen Prinzipien vorausgehen (AA V 90). Zwar ist die Terminologie inkonsequent, sie schwankt zwischen Prinzip und Begriff, aber das Wesentliche ist klar. Kant gibt dem Text, der die praktischen Kategorien darstellt, den Titel „Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen" (AA V 66). Das heißt so viel wie, dass Gut und Böse „Grund"begriffe sind, von denen die „Kategorien" der praktischen Vernunft nur abgeleitete Momente sind. Da es an jeder wirklichen Rolle der zwölf praktischen Kategorien fehlt, stellen das Gute und das Böse, die ihren Platz auf der Ebene dieser Typik haben, welche die Natur im Ganzen ist, die einzige wirkliche Begrifflichkeit des moralischen Erkennens vor.

Das Gute und das Böse sind als die Elementarbegriffe der praktischen Vernunft hergeleitet worden, und sie drücken die dem Praktischen eigene Dualität aus. Diese Dualität ist keine einfach nur logische oder dialektische. Sie ist eine Dualität der Ausschließung und nicht eine einfache Dualität *de facto*. Es kann nur zwei mögliche Beziehungen hinsichtlich der Autonomie geben: mit ihr einstimmen oder sich ihr widersetzen.[12] Die wahre Fruchtbarkeit der Freiheit ist nicht in der Hervorbringung einer zufälligen Vielheit von moralischen Vorschriften, sondern in den beiden großen Möglichkeiten unseres moralischen Willens zu suchen. Das Gute und das Böse sind die Grundsätze jeder praktischen Aussage: Sie bezeichnen keine materialen Inhalte, sondern drücken ein apriorisches Moment des Gemüts aus. Das Gute und das Böse sind keine existentiellen Intuitionen, sondern Vernunftbegriffe, die die formale Bedingung der praktischen Vernunft in ihrer höchsten Allgemeinheit darstellen.

8.4 Praktische Vernunft und Idealismus

Die Heraufkunft der praktischen Intelligibilität, vereint mit einer Synthesis a priori von gesteigerter Bedeutung, führt zu einer neuen Formulierung der Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen*. Das praktische Urteil drückt einen höchsten Anspruch auf rationale Durchdringung des Realen aus; es impliziert eine wirkliche Ausklammerung des Undurchdringlichen, des Unbegrifflichen. Im praktischen

12 Es gibt nur ein Laster und nur eine Tugend (AA VI 405).

Bereich scheint die Kategorie der Rezeptivität selbst abwesend zu sein, die Freiheit kommt ungehindert zur Ausübung. Als kategorischer Imperativ genießt die praktische Synthesis a priori unbegrenzt Einfluss auf ihr Mannigfaltiges und Herrschaft darüber. Du sollst, also kannst du! Der Wille hat sich nicht den Kompromissen mit der Materie zu unterwerfen; die Autonomie hat ihren Platz in einem ganz und gar formalen Universum. Diese „unmittelbare" Wirksamkeit des transzendentalen Subjekts im Verhältnis zu den Inhalten seines Bewusstseins wird einer Synthesis zugerechnet, bei der das dritte Glied, in dem Fall die Freiheit, sein Werk der Ordnungsstiftung im Mannigfaltigen auf eine ungeteilte Weise ohne immanente Brechung vollzieht. Das heißt, dass das sinnliche Mannigfaltige – unumgängliche Faktizität oder vielmehr konstitutives Element der transzendentalen Apriorität im theoretischen Bereich – nur verblasste Erinnerung ist, und dass es ihm in der Welt des Praktischen an letzter Autarkie fehlt. Tatsächlich hat die unvergleichliche Überlegenheit der praktischen Synthesis a priori in ihrer Wirkung nur eine immanente Erklärung. Die vermittelnde Rolle, die die Zeit in einer gewissen Verborgenheit und um den Preis ausübt, sich mit dem Sinnlichen einzulassen, erscheint im Fall der Freiheit deshalb wie eine offene unbeschränkte Souveränität, weil die metaphysische Landschaft im Ganzen einen Wandel erfahren hat. In der Welt des Theoretischen nährt sozusagen das Ding an sich das apriorische Vermögen des Subjekts, hat die ursprüngliche Einheit der Apperzeption eine gewiss unerklärliche, aber sehr reale noumenale Grundlage. Andererseits jedoch begründet das Ding an sich als Unbegreifliches, Unergründbares und Unrückführbares gleichermaßen das x, das Mannigfaltige, das ohne diesen dunklen Grund nicht Bestand haben könnte. Anders stellt es sich für die praktische Vernunft dar, die in ihrer ganzen apollinischen Klarheit keinerlei äußere oder frühere Undurchsichtigkeit kennt. Das moralische Gesetz wird durch das Gewissen eines jeden bestätigt, und jeder ist frei, mit seinem Gebot übereinzustimmen oder nicht. Anders gesagt: Die zweistufige Konstruktion der theoretischen Vernunft wird durch das einheitliche Gebäude der praktischen Vernunft ersetzt.

Das Fortbestehen des irreduziblen Mannigfaltigen innerhalb des theoretischen Urteils ist der ontologischen Abhängigkeit des Phänomens vom Noumen geschuldet. Was den praktischen Bereich stricto sensu angeht, verschwindet die Dualität von Noumen und Phänomen zugunsten einer einigen Welt. Wenn die praktische Synthesis a priori von unbegrenzter Reichweite sein soll, kann keine transzendente Grundlage oder Kraft ihr Wirken hemmen. In Wirklichkeit darf man nicht einmal mehr die praktische Synthesis a priori als die Beziehung zwischen einem Apriori und einem Aposteriori, zwischen einem transzendentalen Subjekt und einem empirischen Mannigfaltigen lesen. Als praktische, das heißt moralische bezeichnet die Synthesis a priori kein Sein, sondern ein Seinsollen. Der kategorische Imperativ gebietet, dass es kein sinnliches Mannigfaltiges mehr gibt,

dass aller Inhalt des Begehrens in (guten) Willen übersetzt wird. Nun ist aber dieses Gebot von einer höchsten und sonderbaren Wirksamkeit. Selbstverständlich kann das sinnliche Mannigfaltige widerspenstig bleiben, und es bleibt auch tatsächlich widerspenstig: Vielleicht hat niemals irgendein Mensch dem kategorischen Imperativ gehorcht! Demnach scheint es so, als ob die praktische Vernunft unweigerlich scheitern müsste. Doch gerade ihr Scheitern – ein fruchtbares Scheitern – impliziert den Sieg. Gerade auf Grund der Tatsache, dass das Begehrungsvermögen dem Gebot nicht gehorcht und überlebt, ist es nicht länger etwas Materielles, Infra-Intelligibles und reduziert sich auf die *Conditio* des Subjekts des Gebotes selbst. Nicht gehorchend, nicht mit dem moralischen Gesetz übereinstimmend wird das sinnliche Mannigfaltige zu Bösem. Doch auch wenn das Böse dem Guten radikal entgegengesetzt ist, untersteht es nichtsdestotrotz derselben metaphysischen *Conditio*. Nämlich einer moralischen Realität. Gerade auf Grund der Tatsache, dass es böse geworden ist, bestätigt das widerspenstige Mannigfaltige die Radikalität der Synthesis a priori. Die Gültigkeit des praktischen Urteils als die Wahrheit des kategorischen Imperativs betrifft nicht seine wirkliche, physische, das heißt theoretische Vollendung, sondern sein Vermögen, seine widerspenstige Materie, *eben weil sie widerspenstig ist*, in seinen eigenen formalen Kreis einzubeziehen.

Zwar bleibt auch durch die „Ergänzung“ des *Höchsten Gutes*, den Beitrag der Postulate hindurch eine Beziehung zum Äußerlichen, zum Nicht-Transzendentalen bestehen, aber an sich selbst schreibt sich die praktische Synthesis a priori in eine Welt homogener Intelligibilität ein. Die Entfaltung der Synthesis a priori in diesem homogenen metaphysischen Milieu führt zum Erscheinen der neuen praktischen Intelligibilität. In Wirklichkeit „resultiert“ die Intelligibilität des Praktischen aus der Verstärkung, der Vertiefung der transzendentalen Subjektivität, die der Einklammerung der Dualität von Phänomen und Noumen entspricht. Die Erkenntnis im theoretischen Bereich ist einem Subjekt eigentümlich, das nicht mit der Wahrheit oder vielmehr mit der noumenalen Struktur seiner Welt zusammenfällt, die es nur durch ein besonderes Lektüreraster, das von Raum und Zeit, entziffern kann. Die Mannigfaltigkeit der Kategorien ist bloß der Umbruch der ursprünglichen Dualität der reinen Formen der Sinnlichkeit. Dieser urtümlichen Dualität, die das Nicht-Zusammenfallen des Subjekts mit seinem Objekt, sein Unvermögen, es auf eine unmittelbare und ungeteilte Weise zu begreifen, ausdrückt und symbolisiert. Kurzum, das Fehlen einer intellektuellen Anschauung in der Erkenntnis der Welt. Anders verhält es sich für das moralische Wissen, bei dem die praktische Vernunft keine Beziehung zu einem Äußeren diesseits oder jenseits, sondern nur eine zu sich selbst hat (AA V 89 f.). Dieses vollkommene Zusammenfallen der praktischen Vernunft mit ihrem Inhalt bewirkt, dass sie sich nicht der kategorialen Vermittlung zwischen dem Bewusstsein

und seinem Inhalt, zwischen Form und Materie, unterziehen muss. Die praktische Vernunft ist in jedem der moralischen Urteile in Gänze gegenwärtig. Genauer: Jeder moralische Satz drückt eine totale Beziehung im Verhältnis zum Sollen aus – eine Beziehung vollständiger Bejahung oder Verneinung, Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit dem Sollen. Eine radikale Dualität beherrscht die kantische Moral, aber diese Dualität kann als Übersetzung einer Art Monismus gelesen werden, der einer wirklichen Metaphysik der Identität entspricht. Die praktische Vernunft verfügt über zwei entgegengesetzte Grundprinzipien, von denen indes jedes seine Welt vollständig beherrscht. Ob negativ oder positiv, das moralische Urteil ist ungeteilt und vollständig, teilt die unmittelbare Bedingung der intellektuellen Anschauung und weist die Artikulation des Diskursiven zurück.

Die Nachkantianer werden die Dualität des Theoretischen und des Praktischen als die unglückliche Verewigung einer Philosophie der Endlichkeit anprangern. In Wirklichkeit ist die an sich selbst betrachtete praktische Erkenntnis des Kantianismus vielmehr ein Vorläufer des absoluten Idealismus. Aus der Knechtschaft befreit, sich durch die Aufbrechung in Kategorien hindurch folglich auf indirekte und begrenzte Weise ausüben zu müssen, stiftet die praktische Vernunft zum ersten Mal in der Geschichte des Deutschen Idealismus das Zusammenfallen von Form und Materie und umreißt einen – gewiss auf eine besondere, aber sehr reale metaphysische Sphäre beschränkten – Versuch der absoluten Identität. Auf den Höhen der praktischen Vernunft verfügt das *Eine* über einen solchen Zugriff auf das *Mannigfaltige*, dass es am Ende mit ihm identisch wird, hat die *Vernunft* eine solche Macht, dass sie jede Irrationalität auszutreiben und jede Endlichkeit aufzulösen scheint.

Kant selbst scheint die Implikationen seiner Moralphilosophie nicht zu realisieren, und vor allem trachtet er sie einer Logik gemäß auszubauen, die nicht wirklich die seine zu sein scheint. Das höchste Resultat der Analytik der praktischen Vernunft ist die ausschließliche Dualität des Guten und des Bösen. Diese Dualität drückt die Logik der praktischen Intelligibilität aus, eine Intelligibilität, die sich von der in der theoretischen Erkenntnis geltenden sehr unterscheidet. Nun bleibt aber Kant in seinem letzten großen systematischen Werk der Inspiration der *Zweiten Kritik* nicht gänzlich treu. Er will sich nicht mit einer auf ihre Elementarprinzipien beschränkten Moralphilosophie begnügen, sondern hat den Wunsch, die Forschung in Richtung „Anwendung" dieser Prinzipien fortzuführen. Die angewandte Moralphilosophie, das sind die *Rechtslehre* und die *Tugendlehre*, die die *Metaphysik der Sitten* bilden, das praktische Gegenstück zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Nun ist aber die Anwendung der praktischen Prinzipien nicht unter dem gleichen Anspruch möglich wie die der theoretischen Prinzipien. Die theoretische Vernunft in ihrer ursprünglichen

Begrenzung ruft aus dringendem Wunsch nach einer Aufgliederung, der der Kategorien. Die *praktische Vernunft* in ihrer unmittelbaren und unbegrenzten Wirksamkeit impliziert hingegen keine Aufgliederung.

Das ist das Argument der *Zweiten Kritik*, die die spezifische Intelligibilität des Praktischen exponiert. Nun möchte aber Kant nicht bei den Resultaten der ersten beiden *Kritiken* stehen bleiben. Er möchte sein System vervollständigen, und er möchte heilen, was ihm wie eine Verdoppelung, eine Spaltung der Vernunft in zwei Hälften erscheint. Er bekennt sich weiterhin zum Primat des Praktischen, zu seiner vollkommenen Autarkie; nichtsdestoweniger legt er Wert darauf, die Vernunft zu vereinen, indem er ihre beiden Provinzen, die theoretische und die praktische, darin integriert. Er wird daher zu einer Einklammerung des ersten Entwurfs einer absoluten Erkenntnis zu Gunsten eines a priori allgemeinen Wissens übergehen. Die Metaphysik der Sitten und die Metaphysik der Natur werden diese Verallgemeinerung des transzendentalen Wissens veranschaulichen, aber die begriffliche Begründung dafür wird die Lehre über die Urteilskraft, über die Erkenntnis des Einzelnen abgeben.

9 Die Form und das Einzelne

9.1 Das ästhetische Urteil

Die Geschichte der Philosophie hat die *Kritik der Urteilskraft* als das Werk in Erinnerung behalten, das die wahre Ästhetik, die dieses Namens würdige Ästhetik begründet habe, eine Ästhetik, die Prinzipien sui generis hat. Eine Ästhetik, die den Intellektualismus der Denker der Antike und der klassischen Epoche überwindet, ohne deshalb dem Relativismus der Empiristen und der Skeptiker zu erliegen. Doch vom Gesichtspunkt des Deutschen Idealismus aus ist die Bedeutung dieses Werkes eine eigentlich philosophische. Es führt die Wiedervereinigung der sozusagen in ihre zwei Welten, die theoretische und die praktische, gespaltenen Vernunft durch, und vor allem erschließt es den Weg, der vor den großen idealistischen Synthesen liegt, welche Freiheit und Notwendigkeit, Form und Inhalt, Wissen und Willen, das Einzelne und das Allgemeine versöhnen werden. Und diese Versöhnung wird durch Kant selbst in seiner Lehre über die Urteilskraft bereits im Grundriss entworfen.

Von einem eigentlich epistemologischen Gesichtspunkt aus ist die Urteilskraft dieses „Dritte", das die theoretische Vernunft mit der praktischen Vernunft vermittelt. Und sie übt diese vermittelnde Funktion vor allem als *ästhetische* Urteilskraft und bloß sekundär als *teleologische* Urteilskraft aus. Zwar bezeichnet und bestimmt das teleologische Urteil – durch das Philosophem von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck – diese letzte Instanz des kritischen Unternehmens, nämlich den engen Weg zwischen der ontologischen Allgemeinheit und der empirischen Einzelnheit. Mit dem ästhetischen Urteil indes entfaltet Kant das im Eigentlichen transzendentale Projekt seines Systems. Die transzendentale Logik der theoretischen Vernunft ist eine Lehre von den Formen, und auch die Analytik der praktischen Vernunft stellt nur formale Prinzipien vor. Indes empfangen diese beiden großen Veranschaulichungen des Formalen auf unterschiedlichen Ebenen ihre volle Intelligibilität erst rückwirkend in der Lehre von der Form – der Form, auf welche sich das ästhetische Urteil bezieht. Andererseits führt paradoxerweise die volle Entwicklung des Formalen im ästhetischen Urteil gleichermaßen zu einer neuartigen und beispiellosen Entfaltung des Einzelnen. Das Einzelne taucht bereits in der *Ersten Kritik* in den Grundbegriffen der Idee und des Ideals auf. Seine wirkliche Vollendung erfährt es allerdings erst im ästhetischen Urteil als einzelnem Urteil mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit und im Genie, dem Fall par excellence und einmaligen Fall, aber vollkommen einzelnen Fall der Vereinigung von Form und Inhalt, von Spontaneität und Rezeptivität.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-014

Kant nennt die ästhetische Urteilskraft zumeist „Geschmack", und der Geschmack erscheint ihm als das „Mittelglied der Kette" unserer Erkenntnisvermögen (AA V 298). Er hatte bereits 1787 Reinhold gegenüber angezeigt, dass „ich jetzt drey Theile der Philosophie erkenne", darunter eben die Ästhetik, „deren jede ihre Principien *a priori* hat" (AA X 514), und widmet sich jetzt, in der *Dritten Kritik*, der Aufgabe, den spezifischen Charakter dieser Prinzipien zu erklären. Zweifellos ist der Geschmack etwas sehr Persönliches, wodurch man große Befriedigung erfährt, und worüber nicht jeder Erstbeste verfügt. Nichtsdestoweniger erhebt diese persönliche Gabe Ansprüche auf Allgemeinheit. Man setzt auf das Urteil seines Geschmacks und man wünscht innig, dass die anderen dem beipflichten. Und die vornehmliche Frage in der Ästhetik wird die sein: Wie können wir a priori über das urteilen, was den Anderen im Allgemeinen gefallen soll (AA XV 365)? Die Apriorität der theoretischen Erkenntnis betrifft die Subsumtion eines Moments, eines empirischen Inhalts unseres Wissens unter transzendentale Kategorien. Die praktische Apriorität charakterisiert die Art und Weise, wie unser Wille in einem besonderen Fall mit dem moralischen Gesetz um seiner selbst willen zur Übereinstimmung gelangen muss. Dagegen sagen wir mit dem Apriori eines ästhetischen Urteils die merkwürdige und außergewöhnliche Wahrheit unserer Anmaßung zu urteilen aus, dass die Wahrnehmung eines gewissen Gegenstandes in jedem Menschen Lust hervorrufen soll. Anders gesagt: Das Gefühl der Lust in der ästhetischen Wahrnehmung wird durch ein Prinzip a priori bestimmt (AA V 187). Was auf die Behauptung hinausläuft, dass unser Erkenntnisvermögen eine unmittelbare Beziehung auf die Lust (und auf die Unlust) nach einem Prinzip a priori hat (AA V 169).

Man hatte stets angenommen, und auch Kant ist damit einverstanden, dass das Gefühl der Lust eine Wirklichkeit von empirischer Art ist (AA V 288 f.). Wie hat man dann die Apriorität des sie betreffenden Urteils zu verstehen? Der Philosoph behauptet unablässig, dass man in der Sphäre der ästhetischen Urteile auf „jedermanns Beistimmung" zählen können muss, dass der Geschmack „universale Regeln" hat (AA V 213), ja, dass es eine Pflicht ist, die den anderen Menschen obliegt, dasselbe ästhetische Urteil zu fällen wie wir (AA V 296; vgl. VII 244). Nun ist aber – und hier trifft man auf das kantische Moment schlechthin der Problematik, auf ihr Nervenzentrum – die Allgemeinheit des Urteils bloß subjektiv, da sie nicht begrifflich dargestellt werden kann. Das Geschmacksurteil hat eine Gültigkeit a priori in einer gegebenen Situation, aber das logische Band zwischen dem als schön beurteilten besonderen Objekt und der Regel der Schönheit lässt sich aus dem guten Grunde nicht beweisen, dass diese Regel nicht ausgesagt werden kann. Die Allgemeinheit und die Apriorität des ästhetischen Urteils ist nicht kognitiv im eigentlichen Sinne. „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt." (AA V 219)

Nachdem die *Kritik* die apriorische Verknüpfung zwischen einem Prädikat und einem Subjekt, dem dieses Prädikat nicht analytisch zugehört, dargelegt und nachdem sie einem durch die Sinnlichkeit bedingten und infolgedessen unvollkommenen Willen befohlen hat, zu wollen, als wäre er vollkommen, trägt sie uns jetzt an, das Philosophem eines Urteils zu betrachten, das anlässlich eines Urteils, dem man begrifflich nicht Rechnung tragen kann, in jedermann das Vorhandensein des Gefühls der Lust erblickt (AA V 351). Und Kant stellt sein Anliegen in den wohlbekannten Modalitäten der kritischen Argumentation dar. Bereits in der *Vorrede* erinnert er daran, dass er die Urteilskraft nur in ausschließlich „transscendentaler" Absicht untersucht (AA V 170). Diese transzendentale Kritik wird den Geschmack als ein Prinzip a priori der Urteilskraft entwickeln und rechtfertigen (AA V 286). Was auf eine wahrhafte „Deduction" dieses Prinzips hinausläuft (AA V 279). Die transzendentale Deduktion in Sachen Ästhetik sucht die Antwort auf die Frage: Wie kann man von dem einfachen Gefühl der Lust her, das man anlässlich eines Objekts – unabhängig vom Begriff dieses Objekts – empfindet, erwarten, dass andere a priori dieselbe Lust empfinden (AA V 288)? Das Gefühl der Lust fügt sich der Anschauung des Objekts hinzu, aber es fügt sich ihr nur synthetisch hinzu, es ist nicht im Begriff des Objekts enthalten, nicht durch ihn impliziert. Und Kant schließt damit ab: Diese Frage, die Deduktion des Geschmacksurteils, „gehört […] unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?" (AA V 289)

9.2 Die Zweckmäßigkeit ohne Zweck

Die Historiographie des Kantianismus hat den Anspruch des Philosophen, in der letzten der drei Kritiken seine ursprüngliche Fragestellung wiederzufinden, zur Kenntnis genommen, doch in ihren Kommentaren wahrt sie äußerste Zurückhaltung. Und dies wahrscheinlich der Begrenzungen und Beschränkungen wegen, denen Kant selbst seine These unterworfen hatte. Nicht das Gefühl der Lust ist a priori – lesen wir –, sondern sein Vorhandensein im Menschen. Demnach beträfe die Frage der Synthesis a priori nicht das ästhetische Urteil stricto sensu, sondern einfach nur seine ‚Ansinnung' an jeden von uns (AA V 289). Kant selbst widmet im Übrigen das Wesentliche seiner Darstellung dem Problem der Allgemeinheit und der Mitteilbarkeit des Geschmacksurteils, und am Ende wird er gar von einem „*sensus communis* […] (*a priori*)" sprechen (AA V 293). Und wird im weiteren Verlauf auf den Begriff des übersinnlichen Substrats zurückgreifen, um das eigentümliche Zusammenfallen dieser Urteile plausibel zu machen. Doch auch wenn die ästhetische Apriorität die Allgemeingültigkeit der Beziehung

zwischen dem Gefühl der Lust und dem sich auf ein Objekt beziehenden Geschmacksurteil betrifft, ist diese Apriorität immerhin durch das bedingt, was im wahrgenommenen Objekt, obwohl nicht begrifflich ausdrückbar, der immanente Faktor ist: der Faktor der Konstitution des wahrgenommenen Objekts, kurz, „die Form“ des beurteilten Objekts. Der metaphysische Einsatz des Geschmacksurteils besteht weniger in den Bedingungen seiner Mitteilbarkeit als in dem Sinn dieses formalen Elements. Kurz gesagt, auch wenn die Verweisung an das übersinnliche Substrat, das im Übrigen von einer bloß regulativen Verfassung ist, im Keim das Wesentliche der nachkantianischen Ausarbeitungen über das *Absolute* enthält, wird die Wahrheit sozusagen des transzendentalen Idealismus durch Reflexionen über eine unmittelbare Erkenntnis a priori dargelegt, die in Abwesenheit, ja mit der Zurückweisung des Begriffs selbst eine kohärente Lehre von der Intelligibilität der Form entfaltet.

Kant definiert das Schöne als das, was ohne Begriff allgemein gefällt, und die *Dritte Kritik* legt eine gewisse Anzahl von Ausformulierungen dieser These vor. Das Geschmacksurteil wird unabhängig von jedem Begriff ausgeübt (AA V 229), und die Urteilskraft unterwirft die gegebene Anschauung keinem Begriff (AA XX 223). Das Gemüt empfindet das Gefühl der Lust vor jeder Analyse, denn das ästhetische Urteil selbst geht dem Begriff voraus (AA XX 243). Diese wiederholte Zurückweisung des Begriffs, des Analysierbaren, des Definierbaren und des Objektiven macht es möglich, dass die Kant'sche Ästhetik als antiintellektualistisch behandelt wird; doch handelt es sich hierbei weniger um die Zurückweisung noetischer Inhalte als um die Offenlegung eines neuen Modus von Intelligibilität. Was die Analytik des ästhetischen Urteils ablehnt, sind besondere Instanzen des Intellektuellen. Allerdings erfährt diese Zurückweisung eine Kompensation – und wie! – durch eine „Erweiterung“ des Intellektuellen, die ebenso unser Erkenntnisvermögen als auch seine intentionalen Objekte betrifft. Und diese ganze Lehre ist auf die große Doktrin von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck gegründet.

In seinem berühmten Brief an Reinhold siedelt Kant neben der praktischen Vernunft und der theoretischen Vernunft als den dritten Flügel der Kritik die „Teleologie“ (AA X 515) an, nämlich die Theorie der Zweckmäßigkeit. Die menschliche Intelligenz ist so aufgebaut, dass sie in der Welt nach Ordnung sucht, und dass sie, wenn sie eine Ordnung entdeckt und wahrnimmt, dadurch Lust empfindet. Die schlichte Tatsache, dass man zwei ungleichartige natürliche Gesetze unter ein gemeinsames Prinzip subsumieren kann, steht bereits am Ursprung einer Lust, und die Schau und das Studium des Kreises, dieser einfachen Figur, als Verknüpfungsstelle sämtlicher geometrischer Wahrheiten ruft die Wonnen des Gemüts hervor (AA II 93 ff.). Gleichwohl muss auch die Teleologie den Weg durch die Kaudinischen Pässe der *Kritik* hindurch nehmen. Als erstes widerlegt sie jene naive natürliche Theologie, die die Formen der Natur als

Zwecke lesen zu können glaubt, als Zwecke, die in die Welt eine höhere Intelligenz eingebracht hätten. Und in einem zweiten Schritt wird sie sich sogar weigern, besonderen Zwecken als besonderen Formen einen konstitutiven Status zuzusprechen. Diese zwei Themen der *Kritik der Urteilskraft* stehen untereinander im Zusammenhang – doch während das erste Thema vor allem durch die Naturphilosophie, dem Ort der Ausübung des teleologischen Urteils, illustriert wird, ist das zweite im Wesentlichen in den ästhetischen Bereich einzuordnen, und an ihm sind wir auch im Wesentlichen interessiert.

Kant unterscheidet objektive Zweckmäßigkeit und subjektive Zweckmäßigkeit, und letztere wird als Zweckmäßigkeit ohne Zweck der Schlüssel zu jeglicher Reflexion über das Geschmacksurteil sein. Die Zweckmäßigkeit ist objektiv, wenn man an einem Ding die *Conditio* entschlüsselt, die es definiert, und diese Entschlüsselung, diese Erkenntnis bringt Lust mit sich. Die Zweckmäßigkeit ist dagegen subjektiv, wenn man selbst bei fehlender Erkenntnis des Objekts, das heißt bei vollzogener Abstraktion von seinem Begriff, Lust verspürt. Freilich ist diese Lust nicht willkürlich. Sie entsteht aus einem maßvoll abgestimmten wechselseitigen Spiel unserer Erkenntnisvermögen, aber dieses Spiel, diese subtile Harmonie, wird selbstverständlich in letzter Instanz durch die Konstitution des Objekts hervorgerufen. Nur dass wir eben nicht in der Lage sind, diese Konstitution zu erkennen oder deren Aufbau darzulegen. Wir sind an die innere Bewegung unseres Gemüts verwiesen, ohne selbst überhaupt eine Vermutung über sein Verhältnis zum Objekt anstellen zu können. Doch erst, wenn man – und hier nun kommt die Subtilität der *Kritik* zum Durchbruch – jeden objektiven und intellektuellen Anspruch aufgegeben und nachdem man die wechselseitigen Beziehungen unserer geistigen Vermögen untersucht hat, wird man das Problem der Intelligibilität, das heißt des Inhalts, wiederfinden können.

Die Lust, die man im ästhetischen Urteil findet, wird durch die Wahrnehmung eines Vermögens hervorgerufen, das Kant subjektiv nennt. Die Zweckmäßigkeit ist subjektiv, denn sie ist auf keinen Begriff gegründet, und sie gründet auch keinen solchen (AA V 190). Zwar bezieht sich das Urteil auf eine durch die Einbildungskraft gegebene Form, aber sie betrifft keine Vollkommenheit irgendeines Objekts, das durch einen Zweck gedacht würde (AA V 227). Die Wahrnehmung der Zweckmäßigkeit, welche die Lust erzeugt, geht jeder begrifflichen Erkenntnis des Objekts voraus (AA V 189). Oder genauer: Die Zweckmäßigkeit, um die es sich handelt, geht nicht nur dem Begriff, das heißt einem gegebenen besonderen Zweck, voraus, sondern ist auch radikal unabhängig davon. Die Zweckmäßigkeit, die man durch das Urteil erkennt, ist eine Zweckmäßigkeit im Allgemeinen, „obzwar noch unbestimmt", ohne irgendeinen besonderen Zweck (KrV B 721). Wenn man ein Kunstwerk anschaut und man dabei Lust empfindet, ist diese Lust nicht durch den intellektuellen (intelligiblen) Inhalt unserer Wahrnehmung mo-

tiviert. Man kann sehr wohl das Ereignis entschlüsseln, das ein historisches Bildnis darstellt, oder auch die politische oder moralische Botschaft eines literarischen Werkes verstehen, aber nicht diese begrifflichen Erkenntnisse lassen die Lust entstehen. Zwar liest man einen Sinn und eine Wahrheit in einem Kunstwerk, aber dieser Sinn und diese Wahrheit bleiben „im Allgemeinen", sind nicht abhängig von der besonderen, objektiven Begrifflichkeit. Sie entsprechen – wie wir später sehen werden – einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, das heißt ohne besonderen, bestimmten Inhalt. Was so viel heißt wie: eine Zweckmäßigkeit bloß der Form nach (AA V 223). Die Zweckmäßigkeit nach der bloßen Form oder formale Zweckmäßigkeit, welche die Lust verschafft, ist niemals ein Begriff, also ein gegebener Inhalt, sondern immer eine Form.

9.3 Ästhetische Unmittelbarkeit und Apriorität

Die grundlegende Absicht der kantischen Reflexionen in Sachen Ästhetik ist es, die Form als Kategorie schlechthin der transzendentalen Intelligibilität freizulegen. Die Form ist eine gewisse Totalität, ein Ganzes, etwas Unanalysierbares. Im Gegensatz zum Begriff, der Aufgliederung ist, ist sie eine Globalität, und diese Globalität findet sich in den geistigen Vermögen wieder, die im ästhetischen Urteil am Werk sind. Die dem Ästhetischen eigene Verpflichtung, sich des (besonderen) Begriffs zu enthalten, läuft darauf hinaus, die Vermittlung zu verbieten; folglich wird die – wenn man so will, überbegriffliche – Globalität als Unmittelbarkeit erscheinen.

Die Ästhetik ist die Welt des Unmittelbaren. Schon in seinen ersten Metaphysikvorlesungen stellt Kant fest: „Geschmak [...] ist uns *inconceptible* wir können nicht die Merkmale zergliedern" (AA XXVIII 870). Tatsächlich führt die Suche nach Erkenntnis und Rationalität zwangsläufig zu einer Verminderung, Verdrängung, Auslöschung des Schönen, „so wie die Schonheit des Frauenzimmers schwindet, wenn man sie durch ein Microscopium betrachtet" (AA XXIV 48). Das Schöne ist niemals Objekt einer diskursiven und mittelbaren Erkenntnis; die Lust, die man in ihrem Fall empfindet, ist unmittelbar. Unmittelbar hat hier keinen zeitlichen Sinn, nicht einmal überhaupt einen empirischen Sinn. Die Lust entsteht unmittelbar, wenn man die Schönheit wahrnimmt, oder auch: Das Gefühl der Lust ist mit der Vorstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit „einerley" (AA XX 249). Und man könnte sogar behaupten, dass es dessen sinnliche Seite sei. Ansonsten kommt es weniger auf das Fehlen jeglichen Zwischenraums zwischen der Lust und dem Urteil als auf die Unmittelbarkeit des Urteils selbst an. Das Schöne gefällt uns ohne Begriff, weil es durch dieses Vermögen beurteilt wird, das von

Natur aus keine Vermittlung benötigt, und dieses Vermögen kann nur die Sinnlichkeit sein.

Wenn für Kant der *locus metaphysicus* der Sinnlichkeit die Unmittelbarkeit ist, dann ist es das Bemühen der *Kritik*, innerhalb dieses Unmittelbaren das Apriori wiederzufinden, und selbst das Geschick der Ästhetik insgesamt hängt in einem gewissen Maße vom Erfolg der Untersuchungen ab, die die Apriorität des Unmittelbaren betreffen. Kant ruft in Erinnerung, dass es vom Begriff keinerlei Übergang zur Lust gibt: Nicht der Begriff darf die Lust entspringen lassen (AA V 211). Dagegen lässt sich ein Übergang von der Anschauung (= von der Sinnlichkeit) zum Begriff(lichen) feststellen (AA V 287). Und dieser Übergang kann – in Anbetracht der tatsächlichen Natur der Anschauung, sprich: Sinnlichkeit – nur unmittelbar sein. Hier befindet man sich – einmal mehr – im Zentrum, im Herzen der *Kritik:* der Lehre von der transzendentalen Subjektivität. Kant macht darauf aufmerksam, dass das eigentlich Rätselhafte an der Urteilskraft ihre unmittelbare Beziehung zum Gefühl der Lust ist (AA V 169). In Wirklichkeit ist es die Lust selbst, die etwas Rätselhaftes, Geheimnisvolles, ja Absolutes hat. Kant verweist auf Aristipp: Lust und Unlust sind die einzigen Vorstellungen, die etwas Absolutes bedeuten, denn jede andere Vorstellung untersteht Beziehungen, ist also bedingt, begrenzt (AA XXIII 139).[1] Etwas Ursprüngliches, Unmittelbares, ja Absolutes ist die Lust nun aber in genau dem Maße, in dem sie sich selbst genügt. Gleichwohl kann die *Kritik* sich nicht mit dieser elementaren Absolutheit begnügen, sie muss die Selbstzufriedenheit, die Unmittelbarkeit, die Ursprünglichkeit auf einer höheren, apriorischen Ebene wiederfinden. Um die metaphysische *Conditio* der ästhetischen Wahrnehmung als Unmittelbarkeit zu erklären, muss man das Vermögen, das sie vollzieht, nämlich die Sinnlichkeit, neu denken.

Die im Übrigen durch Baumgarten antizipierte Kant'sche Ästhetik bricht mit dem Intellektualismus der *klassischen Autoren* und macht es sich zur Aufgabe, das Sinnliche aufzuwerten, das heißt, es zu apriorisieren. Sie setzt sich rasch über die traditionelle These vom Schönen als Übereinstimmung des Sinnlichen mit dem Begriff hinweg und glaubt das Schöne im Sinnlichen als solchen, die wahrhafte Vollkommenheit in der sinnlichen Form, wiederfinden zu können (AA XXIV 361). Nun kann aber das objektive Sinnliche, das Sinnliche an sich selbst nicht mit dem Schönen gleichgesetzt werden. Doch wenn es gerade die transzendentale Ästhetik ist, die der *Kritik* die Durchführung der kopernikanischen Wende, nämlich die Heraufkunft des transzendentalen Subjekts ermöglicht, wie soll sich dann die Ästhetik im eigentlichen Sinne in ihrem gemeinen Verständnis ihrer konsequenten (= systematischen) Umsetzung in eine Wissenschaft von der Subjektivität

1 Vgl. „Lust und Unlust machen allein das absolute aus …" (AA XVIII 11)

a priori verweigern können? Fortan sucht Kant das Geheimnis des Schönen nicht mehr im Verhältnis des Gegenstands des Geschmacks zum Begriff, sondern in seiner Beziehung zu einer anderen Intelligibilität, nämlich der Struktur a priori der Sinnlichkeit. So stellt eine *Reflexion* fest: „Die Vollkommene Sinnlichkeit ist die Schönheit." (AA XVI 119) Womit gesagt wird, dass das Schöne von einem Verhältnis zur eigentlichen Struktur der Sinnlichkeit her zu definieren sei. Schön ist – liest man in manchen Passagen aus den *Reflexionen* und *Vorlesungen* –, was in Einstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Sinnlichkeit ist; ja, durch diese Übereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit unterscheide „sich der Art nach das eigentliche, selbstständige Schöne, dessen Wesen in der bloßen Form besteht, von dem Angenehmen, das lediglich [...] durch Reiz oder Rührung gefällt" (AA IX 37). Die Frage des Schönen als „das, was ohne Begriff unmittelbar gefällt" hat also zur Folge, dass man von einem anderen Gesichtspunkt aus wieder auf die Frage der Sinnlichkeit als transzendentalem Vermögen stößt. Während die Lehre vom Raum und von der Zeit den Weg hin zu einer Lehre erschließt, die das Apriori der Sinnlichkeit betrifft, wird diese, indem sie in die produktive Einbildungskraft, die Matrix der transzendentalen Schemata, einmündet, in einem gewissen Maße wieder an die Theorie des Begriffs angeknüpft haben. Infolgedessen muss die Autonomie, ja die Autarkie der Sinnlichkeit neu gedacht werden, und diese Umarbeitung wird in der Kritik des ästhetischen Urteils geschehen.

Die *Dritte Kritik* bewahrt die wesentliche Identität von Einbildungskraft und Sinnlichkeit (AA V 354), doch vor allem interessiert sie sich für die Sinnlichkeit als einem Vermögen, das seine eigenen Regeln, seine eigene Intelligibilität hat. Und zu diesem Zweck wird sie das Gelände aufräumen und die Sinnlichkeit von allem unterscheiden müssen, was sie nicht wirklich ist. Bereits die Lust als solche findet sich ‚einem Sinn schlechthin' zugewiesen, der sich von den besonderen Sinnen unterscheidet, jenen, welche die Empfindungen liefern. Nun sind die Empfindungen allerdings nicht dasselbe wie die Sinnlichkeit (KrV B 160). Die epistemologischen Untersuchungen der *Ersten Kritik* haben bereits die wesentliche Unterscheidung zwischen den beiden jeweiligen Ebenen des Sinnlichen, a posteriori und a priori, ans Licht gebracht.[2] Diese Unterscheidung wird von der Ästhetik im eigentlichen Sinne her besonders deutlich. Es existiert „[e]ine sinnliche Lust, die nicht Sinnenlust ist" und die „auf die Form (geht)". „Die formale Sinnenlust heißt Geschmak ...", und sie steht im Gegensatz zu der „sinnliche[n] Lust", die „das angenehme (giebt)" (AA XXVIII 675). Diese „formale Sinnenlust" gehört in den Bereich der Sinnlichkeit als autonomem und apriorischem Ver-

2 Vgl. oben, S. 114 f.

mögen. Nun bedeutet aber die Apriorität eines Vermögens nicht nur seine Unabhängigkeit hinsichtlich einer empirischen Bestimmung, sondern impliziert gleichermaßen seine Verfassung eines apriorischen Bestimmungsvermögens. Die Sinnlichkeit ist nicht nur ein ursprünglich unabhängiges Vermögen im Verhältnis zu jedem anderen Vermögen, sondern sie ist auch Quelle einer eigenen Gesetzgebung. Die *Kritik der reinen Vernunft* hat bereits von dieser Gesetzgebung gehandelt, zunächst durch die Darstellung der Zeit und des Raumes als allgemeinen Formen der Sinnlichkeit a priori und dann im Kapitel über die Schemata, die ebenso sehr Momente einer apriorischen Aufgliederung der Einbildungskraft sind. Jetzt aber möchte Kant weiter gehen. In der *Anthropologie* erinnert er an die alte Etymologie von *sapientia* als *sapor*, das heißt als eines ursprünglich sinnlichen Wissens (AA VII 242 f.), und in Vorlesungen und Reflexionen denkt er über den systematischen Charakter der Apriorität der Sinnlichkeit nach. Er spricht vom Geschmack als dem Vermögen, „das allgemein Gefallende sinnliche zu wählen" (AA XVI 137). Der Geschmack kommt in dem Maße zur Ausübung, wie er „vornemlich auf die Sinnliche Form (geht); denn in Ansehung derer giebt es Gesetze, die vor alle gelten" (AA XV 273). Wenn dem so ist, dann könnte man die Ästhetik sehr gut als eine Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit oder auch als eine „logica des Gefühls" (AA XXVIII 59) bezeichnen.

Doch – das ist ihre paradoxe Anlage – auch wenn die Kant'sche Ästhetik eine Wissenschaft von Regeln ist, sind dies Regeln, die sie gar nicht darstellen kann. Die Ästhetik im eigentlichen Sinne ist ein autonomer Zweig des Wissens; in ihr emanzipiert sich das Wissen des transzendentalen Subjekts von jeder Beschränkung, von jeder Abhängigkeit im Hinblick auf den Begriff. Aber sie wird – ein seltsames Schicksal – den Preis für ihre Befreiung, für ihren Zugang zur Autonomie des Sprechens mit einem gewissen Unvermögen, sich zu äußern, bezahlen. Und tatsächlich verhindert das Beharren auf der begrifflosen *Conditio* der ästhetischen Lust, auf der nicht-begrifflichen Natur der „freien Schönheit", die allein von Unreinheit, von Heteronomie, von jeder Art von mitzuteilenden Botschaften ausgenommen ist, dass die Kant'sche Ästhetik wirklich Regeln vorlegt.

Und doch verdammt das Unvermögen zur Artikulation die Ästhetik der *Kritik* nicht zu einer infra-begrifflichen Verfassung. Sie darf sich nicht damit zufriedengeben, dass sie dadurch für ihre Sache eintritt, dass sie unaufhörlich das Unaussprechliche in Erinnerung ruft. Der Kantianismus ist kein ästhetischer Apophatismus, und er liefert komplexe und fruchtbare Lehren über die Natur des ästhetischen Urteils, selbst wenn sich das nicht in einer präzisen Kriteriologie oder in einem Thesaurus von Anweisungen auszuzahlen vermag. Das Beharren auf der Apriorität und der Autarkie der Sinnlichkeit bedeutet vor allem eine Sichtweise, die ein Vermögen als solches und nicht besondere geistige Produkte betrifft. Die dem ästhetischen Urteil eigene Wahrheit hat ihre Bestimmung vom

Philosophem der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, von einer formalen und allgemeinen Zweckmäßigkeit her erhalten, die die Übereinstimmung der Sinnlichkeit als allgemeinem Vermögen der Anschauungen mit dem Verstand als allgemeinem Vermögen der Begriffe ausdrückt. Die Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist nicht diesseits des Begriffs, sondern vielmehr jenseits davon anzusetzen. Sie bezeichnet keine Verfassung, die unterhalb des Begrifflichen liegt, sondern vielmehr eine Überschreitung des besonderen Begriffs in Richtung auf seine tiefe Quelle, den Verstand selbst. Das ästhetische Urteil bezieht sich auf das Wechselverhältnis des Vermögens der Anschauungen und des Vermögens der Begriffe. Die Urteilskraft gibt keine besondere, spezifische Erkenntnis, sondern stellt eine Verbindung, ein Verhältnis zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand dar. Wenn dieses Verhältnis harmonisch, „glücklich[]“ (AA V 317) ist, beurteilt man die Vorstellung als schön.

Das Verhältnis der Vermögen ist kein Streit, der auf die Unterwerfung des einen unter das andere aus wäre. Zwar kann der Verstand betrachtet werden, als stünde er im Dienst der Einbildungskraft (AA V 242); doch im Wesentlichen handelt es sich um eine Übereinstimmung, bei der die beiden Vermögen ihren eigenen Gesetzen folgen. Kant bedient sich häufig des Ausdrucks „Spiel“, um das Wechselverhältnis der Vermögen innerhalb des ästhetischen Urteils zu bezeichnen, was aber keinen Ästhetizismus, nicht das Fehlen von wirklichem Ernst bedeutet. Spiel legt hier keine geschmackliche Leichtfertigkeit oder Zufälligkeit nahe, sondern meint vielmehr die Autonomie der zusammenkommenden Vermögen (AA V 329). Zunächst einmal definiert Kant das Schöne als das, was mit dem ganzen Spiel der Sinne am besten übereinstimmt (AA XV 309), und später wird er von der Dichtkunst als von einem Spiel der Einbildungskraft mit dem Verstand sprechen (AA V 327). Freilich handelt es sich nicht um irgendein Spiel: „... das Gedicht ist ein harmonisches Spiel, in welchem sich die Gedanken den Empfindungen accomodieren“.[3] Das ästhetische Urteil bezieht sich auf das Gefühl der Übereinstimmung im Spiel der Vermögen, und schließlich wird Kant so weit gehen und von einem „regelmäßige[n] Spiel“ sprechen (AA V 296). Nun ist aber die Regelmäßigkeit des Spiels der Einbildungskraft keineswegs eine heimliche Vereinnahmung der Einbildungskraft durch den Verstand. Es handelt sich hierbei vielmehr um eine Zusammenstimmung der Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes (AA V 354). Und Kant wird, obgleich er auf der Autonomie der besagten Vermögen beharren wird, die Hinblicknahme auf ihre

3 O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der ‚Kritik der Urteilskraft‘*, Göttingen 1901, 132. Diese Dissertation enthält zahlreiche Passagen, die aus verlorenen oder noch nicht in der Akademie-Ausgabe veröffentlichten Kollegnachschriften stammen.

Einheit ins ästhetische Urteil einfließen lassen. Er spricht von der ästhetischen Zweckmäßigkeit als der „Gesetzmäßigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit" (AA V 270), was in letzter Instanz auf die freie Regelmäßigkeit des ästhetischen Urteils hinausläuft.[4]

9.4 Die Unbegrifflichkeit des Schönen

Die Ästhetik bedeutet für die *Kritik* eine Erweiterung der Sinnlichkeit, das heißt ihre konsequente Apriorisierung. Dennoch ist das wahre *telos* dieser Apriorisierung nicht in der Sinnlichkeit selbst, sondern in ihrem Verhältnis zu anderen kognitiven Vermögen zu suchen. Die Wahrheit des Urteils des Schönen besteht nicht in einem Festhalten an der an sich selbst betrachteten Sinnlichkeit, sondern betrifft die Sinnlichkeit in ihrem Verhältnis zu anderen Vermögen. Oder auch: In letzter Instanz bezieht sich das ästhetische Urteil nicht auf ein gegebenes Vermögen, sondern auf das wechselseitige Treiben aller Vermögen. Anders gesagt: Das ästhetische Urteil wird von der Totalität unserer Erkenntnisvermögen her ausgeübt und es bezieht sich auf die Erkenntnis im Allgemeinen.

Kant bezeichnet das ästhetische Urteil als ein reflektierendes Urteil. Die Reflexion betrifft – gemäß der *Kritik der reinen Vernunft* – nicht die Erkenntnis des Begriffs der Gegenstände, sondern unseren subjektiven Zustand, das Verhältnis unserer Vorstellungen zu unseren Erkenntnisvermögen (KrV B 316). Und im Bereich der ästhetischen Erkenntnis im eigentlichen Sinne führt die Verwendung des Begriffs „Reflexion" die Bewegung ein, die von der Unbegrifflichkeit des Urteils des Schönen bis zu ihrer Zuweisung an das Wechselverhältnis der Vermögen und in letzter Instanz an die Erkenntnis im Allgemeinen umrissen wird. Kant nennt *Sinn*, hier im Sinne von ‚sensitiv', die Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt (AA V 295). Das Schöne entsteht als Abschluss einer bloßen Reflexion über die gegebene Vorstellung (AA XX 229); die Lust, die es verschafft, ist nur die der bloßen Reflexion (AA V 292). Die Unbegrifflichkeit der Reflexion bewirkt, dass in ihr das Gemüt nicht aufgerufen ist, von anderswo herstammende Gegebenheiten zu vergleichen, sondern sich bloß das Gesetz von sich selbst her zu geben (AA V 180). Nochmals diesseits jedes Systemanspruchs, jeder spekulativen Absicht gesehen bezeichnet Reflexion das Wissen, das sich in Ermangelung eines besonderen Begriffs auf das intellektuelle Vermögen selbst bezieht, für das es einen ersten einheitlichen Entwurf skizziert.

---

4 Vgl. „die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft", die „eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz" ist, und „d[ie] freie[] Gesetzmäßigkeit des Verstandes" (AA V 240 f.).

Das ästhetische Wissen – wie in einem gewissen Maße auch jedes transzendentale Wissen – fügt zu dem Wissen „nichts", das heißt nichts Begriffliches, hinzu. Es gibt kein Anwachsen der Erkenntnis, sondern nur „die Belebung der Erkenntniskräfte" (AA XXIV 710). Oder auch: Das Schöne ist die Struktur eines Gegenstandes oder einer Erkenntnis, die unser Erkenntnisvermögen in eine harmonische Stimmung versetzt (AA XVI 138). Die Harmonie der Stimmung verweist auf eine vollständige Konfiguration des Erkenntnisvermögens, und Kant definiert tatsächlich das Urteil des Schönen im Verhältnis zum Erkenntnisvermögen und zur Erkenntnis schlechthin. Man begreift die gegebene Vorstellung gleichsam vor dem Hintergrund des ganzen Vermögens der Vorstellungen (AA V 204). Die schönen Formen der Natur unterhalten und stärken in ihrer Ausübung die Gemütskräfte im Allgemeinen (AA V 359).

Das Fehlen des Begriffs, der Verzicht auf jede besondere Erkenntnis beraubt das ästhetische Urteil nicht seiner kognitiven Ansprüche, sondern führt es vielmehr zu höheren Perspektiven. Das Geschmacksurteil erscheint als „dieses zum Erkenntniß überhaupt schickliche subjective Verhältniß" (AA V 218). Es geht hierbei darum, „eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniß überhaupt [zu] beziehen" (AA V 217). Und die *Dritte Kritik* führt noch mehr Textstellen auf, in denen das ästhetische Urteil im Verhältnis zu „einer Erkenntniß überhaupt" fungiert (AA V 238, 281, 292 etc. ...). Zwar ist diese ‚allgemeine Erkenntnis' zudem weder eine vollkommene Erkenntnis noch eine Erkenntnis der Allgemeinheit der Dinge, nichtsdestoweniger wohnt man hier im Geschmacksurteil wenn nicht einem ersten Erscheinen, so zumindest einer Art Vorgriff auf das absolute Wissen der nachkantischen Systeme bei ... Doch in der Kant'schen Philosophie selbst betrifft die wirkliche Bedeutung des ästhetischen Urteils das transzendentale Subjekt. Eine äußerst interessante, aber allein stehende Passage, die gleichsam ohne Fortsetzung bleibt, definiert den Geschmack als das „Wohlgefallen aus der Regelmaßigkeit [...] der apperception" (AA XIX 289). Und tatsächlich stellt das ästhetische Urteil die Subjektivität a priori in ihrem ganzen Umfang vor, diese Subjektivität, deren erster wahrhafter Entwurf die transzendentale Apperzeption war. Kant geht ausführlich auf die Unbegrifflichkeit des ästhetischen Urteils ein, doch gerade diese Unbegrifflichkeit wird letztlich ein höheres Verständnis des Subjektiven liefern. So liest man in der Deduktion des ästhetischen Urteils, dass „die Urtheilskraft [...] ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt [...] gerichtet sein kann; folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann ..." (AA V 290). Dieser Schlüsselsatz der Analytik des ästhetischen Urteils zeigt auf, dass der bloß subjektive Charakter des Geschmacksurteils nicht einen Verzicht auf Erkenntnis bedeutet, sondern vielmehr deren gewissermaßen

verstärkte Inanspruchnahme. Fehlt das Begriffliche, hat die Urteilskraft keine „objective[]“ Bedeutung (AA V 169). Sie muss sich selbst zum Prinzip nehmen (AA V 385), sie wird für sich selbst „subjectiv Gegenstand sowohl als Gesetz“ (AA V 288) sein. Man findet hier, freilich in einer vertieften Betrachtung, die wesentliche Unmittelbarkeit der ästhetischen Erkenntnis wieder. Im Geschmack bezieht sich das Subjekt nicht auf eine Materie, das heißt auf ein ‚Anderes', sondern findet sich an sich selbst verwiesen.

Die Unmittelbarkeit des ästhetischen Urteils ist eine gewissermaßen höhere Unmittelbarkeit, die man in ihrer formalen Natur sich entfalten sieht, die aber indessen noch dazu dienen wird, das zweite große kantische Kriterium des Schönen, nämlich das Fehlen jeglichen Interesses, zu erklären. Das Fehlen jeglichen Interesses in der reinen Schönheit, in der freien Schönheit ermöglicht es, das Schöne gegenüber dem Guten und dem Nützlichen abzugrenzen, aber es dient auch dazu, ihm eine positive Bestimmung zu geben, nämlich seine kontemplative Natur. Und die „contemplative“ Natur des Schönen entspringt seiner subjektiven Verfassung. Das Schöne kann – und muss – ohne alles Interesse sein, denn jedes sich dem Äußeren zuwendende Interesse impliziert die Erfüllung eines Ziels oder das Trachten nach dem Besitz eines Objekts. Nun hat aber ein Handeln des Gemüts, das sich nur auf das „[S]ubjectiv[e]“ bezieht (AA V 203), nichts mit einer Forderung nach effektiver Verwirklichung zu tun. Das Dasein des Schönen ist uns gleichgültig; ein schönes Bauwerk ruft bei seinem Betrachter nicht den Wunsch es zu besitzen hervor (AA XV 312; XIX 276). Das heißt so viel wie, dass die Lust, die man beim Schauen des Schönen gewinnt, „contemplativ“ ist (AA V 222). Nun ist aber diese kontemplative Verfassung der Lust nicht bloß eine theoretische Struktur, sondern sie lässt auch ein gewisses tätiges Vermögen aus sich hervorgehen. Sie ist Quelle eines innigen Genießens „ohne Sättigung und Erschöpfung“ (AA II 208). Die ästhetische Lust „hat aber doch Causalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnißkräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproducirt …“ (AA V 222). Die Tatsache, dass man den Besitz, ja die Existenz seines Gegenstandes entbehren kann, zeugt auf beredte Weise von der Autarkie des ästhetischen Urteils und trägt zur Aufhellung seines Inhalts bei. Das transzendentale Subjekt zielt auf einen nicht-begrifflichen Inhalt.

9.5 Das Formale und die Form

Die *Dritte Kritik* legt eine nicht-begriffliche Ästhetik vor, aber dies bedeutet offenkundig keinen Irrationalismus. Sie ist der Kulminationspunkt einer Tran-

szendentalphilosophie, und als solche könnte sie sich nicht auf einen fruchtlosen Subjektivismus beschränken. Die Zurückweisung des Begriffs läuft nicht darauf hinaus, diesseits von ihm zu bleiben, sondern eher darauf, die Möglichkeiten der Erkenntnis a priori zu erweitern. Zweifellos zielt die Poesie nicht auf Erkenntnis, aber sie ist deshalb auch nicht jeglichen Inhalts beraubt (AA XV 267). Die Tiere besitzen keinen Geschmack, denn „zum Geschmack gehört Verstand" (AA XXIV 370). Im Geschmack, der letztlich ein Vermögen der Selektion, der Auswahl ist, ist „die Vernunft ingeheim mit im Spiel" (AA VII 240). Kant besteht darauf, dass das ästhetische Urteil ohne Begriff subjektiv ausgeübt wird; nun zeigt aber diese Subjektivität keineswegs das Fehlen eines jeden „noematischen" Elements an. Die Apprehension des Schönen klammert jeden materialen Faktor, jeden Inhalt, jeden „Text" und jedes „Thema" aus (AA V 229 f.), aber sie ist ohne einen Aspekt oder vielmehr ohne ein Korrelat struktureller Art nicht zu begreifen. Das ästhetische Urteil ist ohne Begriff, aber diese allzu pauschale Aussage sollte gewinnen, wenn man sie näher nuanciert und qualifiziert. „Ohne Begriff" heißt ohne einen *bestimmten* Begriff. Die ästhetischen Ideen weisen eine Anschauung aus, zu der kein Begriff adäquat sich finden lässt (AA V 342), und das Urteil des Schönen beruht auf keinem bestimmten Begriff (AA V 217). Gleichwohl ist das Fehlen eines jeden bestimmten Begriffs nicht bloße Verneinung, und tatsächlich definieren zahlreiche Textstellen das Schöne nicht durch das Fehlen eines bestimmten Begriffs, sondern in Form ‚unbestimmter Begriffe'. Die Wahrnehmung des Schönen ist so zu verstehen, als bringe es eine „unbestimmte[]" Tätigkeit zum Ausdruck, aber unter „wechselseitige[r] Zusammenstimmung" der Erkenntnisvermögen (AA V 219). Oder auch: Das ästhetische Urteil ist gewiss auf einer Erkenntnis gegründet, die aber bloß einen „unbestimmbar[en]" Begriff ergibt (AA V 340). Zu guter Letzt muss man im Sinn behalten, dass die grundlegende Unterteilung der ästhetischen Urteile das Schöne als Ausdruck eines unbestimmten Begriffs des Verstandes und das Erhabene als Ausdruck eines unbestimmten Begriffs der Vernunft darstellt (AA V 244).

Doch auch wenn man den Inhalt eines ästhetischen Urteils als einen unbestimmten Begriff bezeichnet, stellt man die Sichtweise der *Kritik* immer noch nicht angemessen dar. Die Unbestimmtheit muss so begriffen werden können, als berge sie einen positiven Sinn in sich. Es handelt sich nicht um ein Schwanken, um eine Ungewissheit, kurz, um eine mindere Intelligibilität, sondern um eine wirkliche Erweiterung des Begriffs (AA V 315). Und in der Tat dürfte man das Ausmaß des Problems besser erfassen, wenn man sich, statt von ‚unbestimmten Begriffen' zu sprechen, des Ausdrucks „Begriff überhaupt" bediente. Natürlich ist, wie das zumeist der Fall ist, die Kant'sche Terminologie selbst keine einheitliche. Zunächst einmal wird Kant behaupten, das ästhetische Urteil beziehe sich auf „obiect überhaupt" (AA XV 432), und das Schöne sei das, was „gefällt aus ob-

jectiven Gründen, aber nicht durch Begriffe“ (AA XV 434). Das Urteil des Schönen betrifft – wie erinnerlich – nicht die Beziehung zwischen einer Anschauung und einem Begriff, sondern bezieht sich auf die Einbildungskraft und auf den Verstand, wobei letzterer als das Vermögen der Begriffe oder vielmehr „des Begriffs“ bestimmt ist. Als schön wird sodann ein Gegenstand der mit dem Begriff überhaupt übereinstimmenden Anschauung beurteilt. Das heißt, dass das ästhetische Urteil zu der starken Wurzel des Begriffs, zu der Wurzel seiner Intelligibilität, welche Kant die Form nennt, zurückfindet.

Der Kantianismus ist eine Philosophie der Form oder genauer des Formalen. Zeit und Raum sind allgemeine Formen der Sinnlichkeit. Die Schemata – und in einem gewissen Maße die Kategorien selbst – sind Formen. Ebenso stellen die zentralen Aussagen der praktischen Philosophie Variationen eines vollendeten Formalismus vor. Doch erst in der *Dritten Kritik* wird die Form als solche zum intentionalen Gegenstand der Erkenntnis a priori. Das ästhetische Urteil betrifft bloß die Form des Objekts, und das Gefühl der Lust ist bloß an die Form der Reflexion gebunden (AA V 296; XX 249). Und schließlich wird Kant dem Angenehmen „das eigentliche, selbstständige Schöne“ entgegensetzen, dessen Wesen allein in der bloßen Form besteht (AA IX 37). Das heißt so viel wie, dass die Form dem Schönen stricto sensu, dem Schönen als Schönen, dem Schönen als Abstraktion von der Nützlichkeit und von der Existenz, aber auch von jeder Begrifflichkeit, zugehört.

Kant ruft unaufhörlich die unbegriffliche Bedingung des wahren ästhetischen Urteils wach, und der Sinn dieser Unbegrifflichkeit wird nun in dem Maße klarer ersichtlich, wie die Zurückweisung des Begriffs an eine Anrufung der Form gebunden ist. Wie im theoretischen Wissen ist auch im ästhetischen Wissen die transzendentale Einbildungskraft am Werk. Doch während in der theoretischen Sphäre die Einbildungskraft sozusagen unmittelbar ans Werk geht und sich dabei auf Begriffe bezieht, „schematisirt“ sie im ästhetischen Urteil ohne Begriff, ‚frei‘ (AA V 267). Der Schematismus ohne Begriff geht auf die Fähigkeit unseres Gemüts zurück, nicht-begriffliches Intelligibles, nämlich Formen, hervorzubringen. Kant hatte bereits in der transzendentalen Ästhetik von der Form gesprochen, die „nichts vorstellt“, die aber nichtsdestotrotz sich am Anfang einer wahrhaften Vermehrung des Wissens, ja an der Quelle selbst allen Wissens a priori befindet (KrV B 67). Wenn demnach die apriorische Anschauung als solche, die grundlegende Triebfeder allen theoretischen Denkens, uns „nichts“ erkennen lässt, wird man dann überrascht sein, wenn man erfährt, dass die Künste „nichts“ darstellen sollen und die Dichtkunst „nichts“ lehren soll (AA XV 266)? Selbstverständlich ist dieses Nichts keine Null. Es bezeichnet vielmehr die Zurückweisung des Begriffs zu Gunsten einer anderen Intelligibilität. Die freie Schönheit ist „der bloßen Form“ nach, nicht einem „Begriff“ nach (AA V 229). Im ästhetischen Urteil erfasst

man sehr wohl die Form, aber „keine Vollkommenheit" des Objekts (AA V 227), und Kant definiert am Ende die ästhetische Urteilskraft neu als das „Vermögen [...], ohne Begriffe über Formen zu urtheilen" (AA V 300). Begriff und Formen unterscheiden sich in dem Maße, wie man es in beiden Fällen mit einer Struktur oder einer Instanz der Einheit des Mannigfaltigen zu tun hat, aber diese Struktur sehr unterschiedlich begriffen werden kann. Der Zivilisierte und der Wilde sehen dasselbe Objekt. Für den ersten ist es ein Haus, Ort des Lebens, der Annehmlichkeit und der Geselligkeit, für den zweiten ein un-natürliches, kompliziertes und sinnloses fremdes Gebilde. Zwar sieht der Wilde dasselbe Gebilde wie der Zivilisierte, aber er begreift es nicht, versteht es nicht in derselben Weise ...[5]

Der Gegensatz zum Begriff ist immer noch bloß eine negative Bestimmung der Form, und eine positive Definition bleibt noch zu finden. Kant hat selbstverständlich Zugriff auf den Schatz der Tradition. Die Form, die im Wesentlichen Begrenzungsfaktor ist, steht im Verhältnis zur Materie wie die Bestimmung zum Bestimmbaren (KrV B 322). Oder auch: Form und Materie werden in Formales und Materiales transponiert, begriffen jeweils als das *Wie* und *Was* des Wissens (AA XXIV 40). Das ästhetische Urteil betrifft nur die formalen Regeln und nicht die Materie, und unter Materie versteht man ebenso die Sinnenempfindung wie den Begriff (AA V 290). Demnach stehen beide, das Begriffliche und das sinnliche Empirische, im Gegensatz zur Form und wird das Begriffliche trotz seiner Reinheit und seiner Apriorität ins Diesseits der Form verworfen. Doch wird man sich nicht der eigentlichen Bedeutung der Form stärker annähern können, könnte man sie nicht an sich selbst betrachten und nicht bloß von dem her, was sie nicht ist?

Die einfachste, die offensichtlichste Antwort ist diese: Die Form ist die Gestalt. Und tatsächlich, der allgemeinen Masse („Klump") der Materie (AA XV 290) entgegengesetzt, die nicht fähig ist, modelliert, geformt zu werden, ist das Modellierbare, das Formbare oder vielmehr das Modellierte, das Geformte das Schöne. Die Zweckmäßigkeit selbst bezieht sich nicht auf die Gestalt (AA V 279). Die Form ist die Gestalt (AA XXIX 795), oder auch: Sie ist Gestalt, das heißt „Bild" (AA V 233). Dennoch ist die Gestalt nicht eo ipso identisch mit der Form. Die Form untersteht der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit hat zwei Seiten: das Räumliche und das Zeitliche. Das Mannigfaltige im Raum gibt die Gestalt, das Mannigfaltige in der Zeit das Spiel.[6] Folglich betrifft das ästhetische Urteil in den Künsten des Räumlichen, den plastischen Künsten, die Gestalt oder genauer die Zeichnung, und in den Ton- und Stimmkünsten, Künsten der Zeit, das Spiel oder genauer die Kom-

5 Vgl. G. Lebrun, *Kant et la Fin de la Métaphysique*, Paris 1970, 339.
6 Schlapp, *Kants Lehre vom Genie* ..., Göttingen 1901, 134.

position (AA V 225).[7] Gestalt und Spiel sind insofern die beiden Bekundungen der Form, als es sich um Formen *unserer* Sinnlichkeit handelt, aber es könnte sehr wohl andere, für uns „gar nicht denkbare" Formen der Subjektivität geben (AA XX 272). Das Formale ist stets eine Einheit des Mannigfaltigen, das, was die Vorstellung, in dem Fall die Darstellung begründet. Die Form ist die Möglichkeit für das Gemüt, die Zerstückelung durch den Begriff zu überwinden und Zugang zu einer Unmittelbarkeit zu gewinnen, die dennoch nicht empirisch ist. In seiner größten Allgemeinheit heißt das: „Alle Schönheit besteht in Darstellung" (AA XVI 119), und die ästhetische Lust ist an die bloße Darstellung gebunden (AA V 244). In letzter Instanz erscheint die Theorie des ästhetischen Urteils wie eine Apologie der Sinnlichkeit, die, an sich selbst und ohne Weiteres, transzendental ist. Das Geschmacksurteil – schreibt Kant – bezieht sich nur auf „die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten" (AA V 324). Und erhaben erscheint uns der Himmel nicht als Ort von durch vernünftige Wesen bewohnbaren Welten, und nicht, „als ihre Sonnen in sehr zweckmäßig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde [zu] legen, sondern bloß, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, was alles befaßt ..." (AA V 270).

Die ästhetische Form ist das intentionale Objekt des ästhetischen Urteils, und wie jede Form ist sie das Zeichen einer bestimmenden Vereinigung. Sie bewirkt, dass das Mannigfaltige der Anschauung in Verhältnissen a priori gegeben ist. Sie drückt die rationale Synthesis aus, die in jeder wahren Erkenntnis am Werk ist. Sie „fügt" den Empfindungen dieses „Nichts" „hinzu", das diese in ein rationales Urteil umsetzt und vereinigt. Wenn nun aber – als Form – die ästhetische Form ebenfalls im Wesentlichen eine Bestimmung ist, was unterscheidet sie dann im Grunde von anderen Formen? Die ästhetische Form ist die Bekundung schlechthin des Formalen, aber worin besteht dieses Mehr, das sie gegenüber dem theoretischen Formalen und dem praktischen Formalen beinhaltet? Kurz gesagt, was macht aus der ästhetischen Form die Triebfeder schlechthin der transzendentalen Erkenntnis?

Die ästhetische Form stellt – wie jede Form – Regelmäßigkeit dar, aber diese Regelmäßigkeit ist auf spezifischen Proportionen gegründet, die ihnen eine der theoretischen Synthesis unbekannte Harmonie geben. Die bloße Regelmäßigkeit des Theoretischen wird durch eine subtile Mischung des Regelmäßigen und des Freien ersetzt. In der ästhetischen Form – liest man in der *Anthropologie* – geht es darum, „wie es die freie (productive) Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart" (AA VII 240). Und hinter dieser ganzen freien Harmonie verbirgt sich selbstverständlich die Zweckmäßigkeit ohne Zweck. „Das Formale" ist „die Zu-

7 Vgl. „Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur)" (AA V 348).

sammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem“ gemäß einer bloß „subjective[n] Zweckmäßigkeit“, das heißt Zweckmäßigkeit ohne Zweck (AA V 227). Das Schöne ist eine bloße Zweckmäßigkeit der Form nach (AA V 223). Oder vielmehr, es ist die Form der Zweckmäßigkeit (AA V 236). Dennoch stellen diese Sätze – so paradox dies auch erscheinen mag – bloß eine materiale Definition der ästhetischen Form dar. Von einem formalen Gesichtspunkt aus führt nicht der Charakter der Zwecklosigkeit, sondern die Verfassung des ästhetischen Urteils als eines „ohne Begriff“ zur Wiederaufwertung, das heißt zur Apriorisierung des Einzelnen. Ergebnis und paradoxer Endpunkt all dieser Reflexionen über die Form wird die Heraufkunft der Apriorität des Einzelnen sein. Das metaphysische Neue an der *Dritten Kritik* ist die Begründung eines transzendentalen Wissens vom Einzelnen, von dem die Erkenntnis a priori, des Unmittelbaren und des Sinnlichen nur Momente sind. Und man sieht die extreme Komplexität, die fruchtbare Komplexität dieser Verkehrung der Form ins Einzelne durch die Entfaltung einer Theorie des Sinnlichen hindurch, das, auch wenn es eine unteilbare Einheit ist, ebenso ein unerschöpflicher Schatz und ein Reichtum der Vernunft, eine wahrhafte Verheißung der Kompossibilität ist.

9.6 Die Idee und das Ideal

Der ästhetische Bereich ist der Ort einer neuen Intelligibilität – der Intelligibilität, in der das Formale und die Form ihre letzte Vollendung erlangen. Und dieser Endzustand bedeutet eine Erkenntnis ohne Begriff, die Erkenntnis des Einzelnen ist. Man glaubt, in dieser Verkehrung des Formalen ins Einzelne ein ungeheures Paradox zu entdecken, aber dem ist nicht so. Die Form, um die es geht, ist nicht etwas Gemeingültiges oder Allgemeines, sondern eine besondere Form, infolgedessen eine einzelne Wirklichkeit. Schließlich geht es um einzelne Dinge: Kunstwerke oder natürliche Wesen. Und man wird schleunigst zur Sichtung der unterschiedlichen Beispiele einer Einzelnheit übergehen, die die Kritik ans Licht gebracht hat.

Die erstaunliche Schlussfolgerung der *Analytik* des *Geschmacks* ist die Einforderung der Allgemeingültigkeit für ein einzelnes Urteil. Man kann durchaus verkünden – in einer Art Definition –, dass „alle Tulpen schön sind“. Die Schönheit ist damit ein *logisch* bejahtes gemeinsames Prädikat einer ganzen Art natürlicher Wirklichkeiten. Nur hat man es dann nicht mit einem wirklichen ästhetischen Urteil zu tun. Das ästhetische Urteil selbst wird nicht in Bezug auf sämtliche Tulpen geäußert; es begnügt sich zu behaupten: Diese Tulpe ist schön (AA V 285). Ich nehme ein einzelnes natürliches Objekt wahr, in dem Fall eine Blume, *diese* Tulpe, und kraft meines unmittelbaren, nicht durch einen Begriff

oder ein Interesse motivierten Gefühls von Lust beanspruche ich, dass alle Menschen beim Anblick dieser Blume dieselbe Lust verspüren sollen wie ich. Das heißt, dass ich eine Allgemeinheit a priori für ein einzelnes Urteil in Anspruch nehme. Jedes wirkliche kognitive Urteil erfolgt über eine Vergleichung, die das Kriterium und die Probe für die Allgemeinheit der Schlussfolgerung ist. Das ästhetische Urteil jedoch bezieht sich auf eine Vorstellung, die als einzelne, und ohne mit anderen verglichen zu werden, nichtsdestoweniger mit den Bedingungen der Allgemeinheit zusammenstimmt (AA V 219). Die – hier fehlende – Vergleichung ist das gewöhnliche, normale Mittel der logischen Verallgemeinerung, die Verifizierung der Allgemeingültigkeit unseres Urteils. Hier jedoch erübrigt diese Verifizierung jedes Zwischengliedes, und im Gegensatz zur „Erkenntnis überhaupt“ wird das Objekt an sich selbst direkt und unmittelbar beurteilt.[8] Zwar ist es nicht möglich, die Übereinstimmung eines besonderen Objekts mit dem Geschmacksurteil vorab zu deduzieren (AA V 191), doch genau genommen hat die fragliche Apriorität nichts mit einer Deduktion zu tun. Das Geschmacksurteil könnte sich nicht auf den Beweis *(démonstration)*, sondern allein auf ein Zeigen *(monstration)* berufen. Es gebraucht keine Ketten von Überlegungen, sondern wendet einfach nur seinen Blick dem Objekt zu und lädt die anderen dazu ein, dasselbe zu tun.

Das Geheimnis der ästhetischen Erkenntnis hängt mit der Art und Weise zusammen, wie sie über jede begriffliche Betrachtung hinausgeht und das Sehen der Form durch ein einzelnes Urteil verwirklicht. Es geht hierbei darum, „die Zweckmäßigkeit [...] im Objecte“ nicht gemäß seiner Beziehung zu anderen Objekten, sondern „bloß [gemäß der] Auffassung dieser Form“ als mit der Begrifflichkeit schlechthin übereinstimmend auszumachen (AA V 279). Genauer: Der Geschmack fordert die Allgemeingültigkeit eines einzelnen Urteils ein, das bloß die subjektive Zweckmäßigkeit der Form eines Objekts zum Ausdruck bringt (AA V 286 f.). Die Frage lautet damit: Wie soll man sich diese „Form“ vorstellen, oder genauer: Wie soll man die dem ästhetischen Urteil zugesprochene Einzelnheit betrachten?

Der philosophische *locus* der Einzelnheit scheint in der Logik angesiedelt werden zu müssen. Die Logik lehrt, dass eine einzelne Vorstellung wie die von Sokrates nicht an sich selbst ein „conceptus“, ein Begriff ist (AA XXIV 754). Dagegen kann man eine individuelle Wirklichkeit verbegrifflichen: „der Philosoph Wolf[f]“ entspricht einem Begriff, in dem Fall einem „conceptus infimus“. Ein unendlich kleiner Begriff ist ein Begriff, der sich auf ein Individuum bezieht (AA XXIV 569). Es ist der unterste Begriff, der keinen anderen in seiner Sphäre enthält.

8 Vgl. oben, S. 241.

Nun wird aber diese Armut im Umfang durch den Reichtum im Inhalt ausgeglichen. Der einzelne Begriff ist der Begriff, der die größte Anzahl charakteristischer Merkmale unterstreicht und der von daher der am besten bestimmte ist. Und diese höhere Bestimmung geht aus der eigentlichen Verfassung des einzelnen Urteils hervor. Da dieses Urteil keinen Umfang im eigentlichen Sinne hat, das heißt in sich keine Vielheit von Begriffen einschließt, bezieht sich sein Prädikat zwangsläufig auf das einzige Subjekt, das in seinen Bereich fällt (KrV B 96).

Die metaphysische Fruchtbarkeit des Begriffs des Einzelnen ist in seiner bestimmten Verfassung zu suchen, die in der Theorie der transzendentalen *Ideen* formuliert wird, bevor sie in die Überdeterminierung der ästhetischen Idee einmündet. Nachdem Kant die Erkenntnis a priori auf Begriffe beschränkte, die eine Verwurzelung im Sinnlichen haben, wird er nun die allgemeinen Begriffe ohne Verbindung mit der sinnlichen Anschauung rehabilitieren. Zwar erfolgt diese Rehabilitierung über die nachdrückliche Erinnerung an die bloß *regulative* Verfassung dieser Begriffe. Die *Ideen* sind die notwendigen Produkte unserer Vernunft, welche ihre eigentliche Tätigkeit ohne sie gar nicht ausüben könnte. Nichtsdestoweniger haben sie keine Bedeutung für die Erfahrung, und ihre formale Vollkommenheit wird mit einer Fruchtlosigkeit für das Empirische bezahlt. Doch trotz dieser ernsten Einschränkungen ihrer kognitiven Bedeutung dient die *Idee* als fruchtbares Vorbild in Sachen ästhetischer Erkenntnis und dann, allgemeiner gesprochen, als Ausgangspunkt einer neuen Intelligibilitätsordnung.

Kant führt seine Lehre unter Berufung auf das Erbe Platons, des erhabenen Philosophen, ein. Die *Idee* konnotiert eine exemplarische, für den Sinn und die diskursive Argumentation unzugängliche Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist eine höchste und vollkommene, denn die *Ideen* sind die Gedanken des göttlichen Verstandes (AA I 263). Für den Menschen ist das Göttliche in seiner Seele, dass sie der Ideen fähig ist (AA XVIII 130). Die transzendentale Dialektik definiert die *Idee* als die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (KrV B 379 ff.). Die transzendentale *Idee* der Seele begründet – und enthält – alle unsere endlichen subjektiven Zustände. Die transzendentale *Idee* der Welt begründet – und enthält – alle endlichen objektiven Ereignisse und Gegebenheiten. Die *Idee* ist also ein Maximum, ja ein Ganzes. Allerdings ein Ganzes, das nicht die bloße Summe seiner Teile ist. Es ist ein Ganzes, das seinen Teilen vorausgeht und von dem aus man zum Teil gelangt. Die *Idee* ist eher der „Plan des Ganzen",[9] seine totalisierende Konfiguration, und eben diese Figurativität und nicht seine Verfassung als Gesamtheit macht daraus einen Gegenstand des Wissens. Die Historiker des Kantianismus handeln von der *Idee* im Wesentlichen gemäß ihrer Ver-

---

9 Schlapp, *Kants Lehre vom Genie* ..., Göttingen 1901, 139.

fassung als Totalisierung, von ihrer rationalen Vollkommenheit und Vollständigkeit. Dennoch wird die wahre noetische Fruchtbarkeit des Begriffs erst dank der Berücksichtigung *aller* ihrer Formulierungen zum Vorschein kommen, von denen einige auf den ersten Blick marginal und nur schwer mit der zentralen Ansicht der traditionellen Historiographie verbindbar erscheinen.

Zwar ist die *Idee* ein Einzelnes, bei dem die vollkommene Bestimmung der Prädikate eine Totalität konstituiert, aber wichtig ist hieran, dass die Bestimmung aus dieser Totalität ein Einzelnes macht. Gemäß einer Vorlesung über die *Philosophische Enzyklopädie* „(ist) Idee dadurch von der Notion unterschieden daß sie einzeln ist" (AA XXIX 17 f.), und diese Einzelnheit wird durch diverse kantische Formulierungen nahegelegt. Die Idee ist „ein Punkt" (KrV B 672), „ein Monogramm" (AA XV 391), „ein Umriß" (KrV B 861) oder „ein Schema" (KrV B 693). Man beobachtet somit eine Art Geometrisierung des Begriffs, die bei Kant auf eine Beziehung mit der Anschauung hinausläuft, und tatsächlich wird diese Tendenz im *Opus postumum* explizit. Die Ideen sind Erfindungen, „Dichtungen" (AA XXI 126). Sie sind „reine Anschauungen" (AA XXI 79), „*a priori* durch reine Vernunft geschaffene Bilder (Anschauungen)" (AA XXI 51). Das *Opus postumum* setzt somit die Ausdehnung der Handlung der Vernunft auf einen Bereich der Anschauung durch. Zweifellos wird man hier Zeuge einer Umbiegung des kritischen Diskurses, was aber dennoch keineswegs die Übertretung der für die intellektuelle Anschauung geltenden Verbote bedeutet. Die intellektuelle Anschauung, das einem urbildlichen Intellekt eigene Vermögen, Quelle der IDEEN und Licht, das die Noumena durchdringt, bleibt aus dem Theater der Transzendentalphilosophie auf immer ausgeschlossen. Dagegen wohnt man einer Erweiterung der Erkenntnis a priori bei, von der die Analytik des ästhetischen Urteils sprach und die uns durch das Philosophem der ästhetischen *Idee* dargestellt werden wird, die selbst abhängig vom „Genie" ist.

Nun war allerdings schon vor der ästhetischen Erweiterung unseres Wissens a priori die Theorie der Idee explizit beim Fall einer Einzelnheit a priori angelangt. Zwar wird in der Mathematik das Allgemeine a priori im Einzelnen erkannt, das keineswegs von empirischen Elementen behaftet ist (KrV B 741), in der Metaphysik jedoch ist der einzige Fall eines Einzelnen als Apriori der des *Ideals*. Das Ideal, dieser Begriff, der, wie Schelling sagt, allen nachkantischen Philosophien zugrunde liegt,[10] ist selbstverständlich im Kontext der *Idee* anzusiedeln. Was Platon Idee genannt hatte – erläutert die *Kritik* –, nämlich intelligible Gegenstände, Urbilder, sollte man besser als Ideale bezeichnen. Die Idee bezieht sich auf die Regel, das Ideal auf das Urbild (KrV B 596 f.). Es zeigt sich eine natürliche Neigung

10 Schelling, W XI 283 Anm. 6.

unseres Geistes, die Idee zu hypostasieren (KrV B 611 Anm.), sie „in individuo“ als ein ausschließlich durch die Idee bestimmtes Einzelnes vorzustellen (KrV B 596). Das Ideal hat keinen anderen Inhalt als die Idee. Es handelt sich hierbei um einen gänzlich bestimmten Begriff; nun endet aber eine vollständige und vollkommene Bestimmung eo ipso beim Begriff eines besonderen Wesens. Das Beispiel schlechthin der hypostasierten Idee ist das, was die *Kritik* das transzendentale Ideal nennt, nämlich Gott, das *ens realissimum*, der einzige Fall, bei dem der allgemeine Begriff von einem Ding als vollkommen durch sich selbst bestimmt und daher als ein Individuum erkannt verstanden wird (KrV B 604). Selbst wenn Kant es ablehnt, Gott „[]einen Namen“ zuzuweisen (AA XXVIII 795), und niemals die Reflexion über das transzendentale Ideal mit der Persönlichkeit verbindet, handelt es sich hier tatsächlich um einen einzelnen Begriff (AA XXVIII 452) oder genauer um den „Begriff von einem einzelnen Gegenstande“ (KrV B 602). Das transzendentale Ideal entspricht dem *ens realissimum*, dem Gott der Philosophie, dem einzigen Wesen, das vollständig durch seinen Begriff bestimmt ist (AA XVIII 330, 351), das also berechtigterweise Anspruch auf die Verfassung einer vernünftigen, erkennbaren Einzelnheit erheben kann.

Doch auch wenn streng genommen das Ideal Gott allein ist, glaubt Kant den Begriff erweitern und sich seiner in unterschiedlichen Bereichen bedienen zu können. Zweifellos darf das Ideal nicht mit den vielfältigen Schimären einer ungezügelten Einbildungskraft, insbesondere mit dem Idol, vertauscht werden (AA VII 192). Es bleibt vielmehr ein geeigneter und glücklicher Ausdruck, um hypostasierte Maximen und Vollkommenheiten, in exemplarischen Ideen verkörperte Begriffe zu bezeichnen. Wenn die moralische Weisheit eine Idee ist, ist der stoische Weise das mit ihm zusammenstimmende Ideal (KrV B 597). Der *Weise* des *Evangeliums* ist das Ideal, das der christlichen sittlichen Idee entspricht (AA XIX 191), und Kant widmet bewundernswürdige Seiten – Seiten, auf denen für einmal die religiöse Inspiration auf der Höhe des moralischen Diskurses zu sein scheint – der Darstellung seiner Lehre von dem einen Sohn Gottes als Widerschein seines Glanzes, diesem Urbild der aus den Himmeln herabgestiegenen wahren Menschheit (AA VI 61 ff.).[11] Das Ideal ist im Allgemeinen die Hypostase der Vollkommenheit in einem gegebenen Bereich (AA XXIX 600; XXVIII 555 etc.). Es kann allerdings auch sozusagen negative Ideale geben: Die Hölle ist das Ideal des Bösen und die Harpyien das der Hässlichkeit (AA XV 331), doch allgemein tut man sich mit der Bildung „positiver“ Ideale leichter. Aber die entscheidende Frage gilt nicht dem positiven oder negativen Charakter der Vollkommenheit, die das Ideal

11 Das in Jesus Christus leiblich dargestellte Ideal des Guten ist jener „göttliche Mensch“ (AA VI 64 f.)

exemplifiziert, sondern der Anwendung des Begriffs auf das Sinnliche, die das Geschmacksurteil, die Reflexion auf die ästhetische Erkenntnis, erfordert.

Während in den beiden ersten Kritiken das Ideal in theoretischer oder praktischer Bedeutung verwandt wird, wird es in der *Kritik der Urteilskraft* eine ästhetische Vollkommenheit, das heißt von sinnlicher Art bezeichnen. Kant erklärt in diesem Werk, dass das Ideal der Schönheit auf der unbestimmten Idee von einem Maximum beruht. Es wird nicht durch Begriffe ausgedrückt, sondern durch eine einzelne Vorstellung (AA V 232). Und tatsächlich ist das Ideal schlechthin des Geschmacks, das Ideal der Schönheit nichts anderes als der Körper des Menschen: die menschliche Gestalt (AA V 235).

Kant präsentiert eine gewisse Anzahl von Argumenten, um die „Ideal"verfassung des menschlichen Körpers darzustellen, Argumente metaphysischer und moralischer Art, aber wichtig hieran ist die ausdrückliche Bejahung des Ideals als Wirklichkeit sinnlicher Art. Die *Kritik* hat die Ideen stets der Vernunft zugewiesen; nun lässt sich allerdings wenigstens eine *Reflexion* auffinden, die darauf aufmerksam macht, dass auch die Sinnlichkeit Ideen hat (AA XVIII 228). Wie es scheint, hat diese Äußerung keine Weiterführung erfahren, sie bleibt also gleichsam isoliert und unausgeschöpft; hingegen ist Kant bemüht, der Rolle der Sinnlichkeit in der Lehre vom Ideal gerecht zu werden. Das Ideal ist die Idee im Bilde, das heißt „in einer erdichteten Vorstellung *in concreto*" (AA XV 390). Oder auch: „die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne conform einer idee" (AA XIX 108). Eine *Reflexion* stellt das empirische Ideal dem geistigen Ideal, das sinnliche Ideal dem intellektuellen Ideal gegenüber (AA XV 403), und man erinnert sich, dass in der *Grundlegung* die Glückseligkeit als ein bloßes „Ideal … der Einbildungskraft" (AA IV 418) angesprochen wird! Allerdings findet man die Grundlagen für dieses Verständnis und noch mehr als ihre Grundlagen in der *Kritik der reinen Vernunft*. Im Anschluss an die Definition des Ideals der Vernunft als vollkommenem Urbild und Maß unserer Begriffe spricht die transzendentale Dialektik von diesen „Geschöpfen der Einbildungskraft", gleich „Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind [...], dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte [...] sein sollen." Sie sind – sagt Kant zum Abschluss des Absatzes – „Ideale der Sinnlichkeit" (KrV B 598).

9.7 Das Kunstwerk

Die transzendentale Dialektik bereitet die *Versinnlichung* der „Idee" vor, zu der es in der *Kritik der Urteilskraft* kommen wird. Die Analytik des Geschmacks stellt das außerordentliche Paradox eines einzelnen Urteils mit Anspruch auf Allgemein-

gültigkeit vor: Das Kunstwerk ist Gegenstand einer Erkenntnis a priori. Also ein Einzelnes, das a priori erkennbar sein soll. Seit ihren Anfängen bei Platon widerstrebte es der Philosophie, das Einzelne mit dem Allgemeinen zu identifizieren, und wenn sie sich dennoch darauf einließ, dann zum Preis einer Ausschließung des Sinnlichen. Von der Materie ausgenommen konstituiert für die mittelalterliche Scholastik jeder Engel eine ganze „Art", und Kants transzendentale Ideen sind a priori erkannte Einzelne, weil sie vollständig der Begrifflichkeit unterliegen. Dagegen ist das Kunstwerk eine materiale, sinnliche Wirklichkeit. Wie sollte es dann Gegenstand einer allgemeingültigen Erkenntnis sein?

Es scheint so, als werde die *Versinnlichung* durch das Ideal als eine vollkommen mit der Idee zusammenstimmende oder, wie Kant sagt, kongruente Vorstellung vollbracht. Nun ist aber das Ideal stricto sensu, das *ens realissimum*, kein sinnliches Wesen, und was die anderen Ideale angeht, werden, wenn es um ihre Darstellung in der sinnlichen Sphäre geht, die metaphysischen Schwierigkeiten, dem Rechnung zu tragen, nicht dadurch geringer, dass sie einen einmaligen Fall der Koinzidenz des Einzelnen und des Allgemeinen darstellen. Christus ist die einmalige Verwirklichung der Idee der vollkommenen Menschheit, der „leiblichen" Darstellung dieses Urbildes, und auch wenn man durchaus zugeben muss, es könne mehrere stoische Weise geben, sind sie gewissermaßen genauso gleiche Beispiele ein und desselben Ideals. Zwar hat man damit von einem logischen Gesichtspunkt aus bereits jetzt gegen das klassische Verbot der Singularisierung des Allgemeinen verstoßen, doch insofern es sich nur um eine bloße Vervielfachung analoger Beispiele des Urbildes und nicht um das Aufkommen einer Vielheit unterschiedlicher Fälle handelt, erweist sich die Übertretung als umrissen und begrenzt. Und dies gilt selbst im Falle des Ideals der Schönheit, nämlich beim menschlichen Körper. Offensichtlich gibt es eine Mannigfaltigkeit schöner menschlicher Gestalten, aber schon der Begriff der idealen Proportion zwischen den Gliedern, die Suche nach idealen Maßen, zeigt, dass man all die schönen möglichen Körper als mannigfaltige Beispiele derselben einen Wirklichkeit betrachtet.

Es verhält sich anders, wenn das Einzelne als Gegenstand eines Urteils a priori ein Kunstwerk ist. Die Kunstwerke bilden nicht nur eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Beispiele eines Urbildes, sondern sie sind in sich voneinander verschiedene Einzelne. Sie stellen nicht eine bloße numerische Mannigfaltigkeit, sondern eine Vielheit unterschiedlicher Formen dar. Die Lehre vom Ideal, darin inbegriffen die Lehre vom Ideal der Schönheit, verkörpert durch die schöne menschliche Gestalt, verblieb noch in der platonischen Logik des Allgemeinen und verschrieb sich noch vorbehaltlos der aristotelischen Zurückweisung einer Wissenschaft vom Besonderen. Nun ändern sich aber die Dinge von dem Moment an, da das einzelne Kunstwerk als solches zum Gegenstand eines Wissens a priori

wird. Von hier aus lässt sich eine neue und entscheidende Etappe dieser Logik an, die den Deutschen Idealismus zur Philosophie der Geschichte, das heißt zu einer wahren Metaphysik des Besonderen, hinführen wird. Die Lehre vom Ideal hat trotz ihrer Verwurzelung im Sinnlichen noch nicht die metaphysischen Konsequenzen aus der *Versinnlichung* gezogen, denn sie hat die Problematik des Einzelnen zu vermeiden gewusst. Das ästhetische Urteil, das sich auf das Kunstwerk bezieht, wird dieses Problem allerdings in Angriff nehmen müssen. Es wird sich nicht mit der Erklärung der Koinzidenz des Einzelnen und des Allgemeinen zufriedengeben können, es wird sich auch mit der Frage auseinandersetzen müssen: Wie soll man der Vielheit dieser Koinzidenzen gerecht werden?

Kant sucht die Herausforderung für seine eigene Reflexion durch eine für den Begriff der Idee geltende Erneuerung aufzuheben. Zwar nimmt er die Reflexion nicht wieder auf, die sogar für die Sinnlichkeit Ideen in Anspruch nimmt, aber er legt eine Idee vor, die selbst sinnlich ist. Die Ideen, diese Schemata, diese Monogramme, die die Maler im Sinn haben und von denen her sie ihre Bilder malen, sind sinnlicher Art. Es sind „ästhetische" Ideen, Vorstellungen und Anschauungen, nicht Begriffe (AA V 314). Es handelt sich hierbei um ein Urbild des Kunstwerkes, aber nicht im Sinne eines unsicheren Bildes im Geist des Künstlers, der es dann im Weiteren in Marmor oder in Farbe, in Melodie oder in Reimen ausdrücken wird. Wenn die ästhetische *Idee* ein Urbild selbst von sinnlicher Art des Kunstwerkes ist, dann ist dieses kein Nachbild, welches das Urbild vollständig wiedergibt und es aufgrund dessen gar „ausschöpft". Kant beharrt auf der unsagbaren, unausdrücklichen Verfassung der ästhetischen Idee, aber dies bedeutet keineswegs einen ästhetischen Apophatismus, eine Art negative Theologie, eingeführt ins Geschmacksurteil. Die ästhetische *Idee* ist „eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft" (AA V 342). In der Musik bezieht sie sich auf das „zusammenhängende[] Ganze[] einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen Thema gemäß" (AA V 329). In der Dichtung lässt sie „zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken" (AA V 316). Das „Unnennbare" konnotiert hier nicht die wesenhafte Unangemessenheit des Bildes zum Begriff, sondern einen Überschuss an Bildern, einen Überschwang an Vorstellungen, veranlasst durch einen ersten, „original[en]", fruchtbaren Begriff (AA V 317). Beim Anblick des bestirnten Himmels „redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen" (AA I 367). Bereits in diesem sehr alten Text geht das Unnennbare, das Namenlose mit dem Unaufgeblühten, Unausgewickelten Hand in Hand, und in der Tat wird die *Kritik der reinen Vernunft* von der Idee im Allgemeinen als von einem „Keim" sprechen, „in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt und [...] verborgen liegen" (KrV B 862). Die ästhetische Idee im eigentlichen Sinne indes gestattet der Einbildungskraft, „mehr dabei,

obzwar auf unentwickelte Art, zu denken“ (AA V 315), über einen „reichhaltigen unentwickelten“ Stoff zu verfügen (AA V 317).

Das Unnennbare und das Unaufgeblühte als das Eigentümliche der ästhetischen Idee konnotieren also ein Übervolles, eine Überdeterminierung, drücken die Überfülle, den schöpferischen Reichtum der künstlerischen Einbildungskraft aus. Nun gilt die Überfülle jedoch nicht einem ordnungslosen Überschwang gleich. Kant erklärt in einer bewundernswürdigen Passage, wie die ästhetische Idee für den Geist eine ins Unabsehbare reichende Aussicht auf untereinander verwandte Vorstellungen eröffnet, wie sie ihm eine Mannigfaltigkeit von Begriffen und Bildern darstellt, die kein Wort, kein Diskurs ausdrücken könnte (AA V 315 f.). Eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen drängt von allen Seiten herbei, unter denen man einige auswählen wird, um sie wirklich zu machen. Es gibt also Auswahl, und man sollte darauf gefasst sein, dass das den Künstler betrübt und er darunter leidet, derart interessante, großartige Möglichkeiten abweisen zu müssen, um nur eine einzige festzuhalten. Doch zeigt die Freude des künstlerischen Schaffens, dass man sich durch diese Verpflichtung zur Wahl, also zur Zurückweisung, nicht belastet fühlt. Dem ist so, weil trotz des Verlustes so vieler auf immer verdrängter Möglichkeiten die zum Zwecke ihrer Verwirklichung festgehaltene Möglichkeit für sich allein angemessen das Urbild ausdrückt. Die ästhetische Idee lässt eine Vielheit von Vorstellungen keimen, die sie normalerweise nur in ihrer Totalität ausdrücken können sollten. Nun scheint aber nur eine einzige von diesen Vorstellungen, die tatsächlich festgehaltene, das Urbild auszudrücken. Das Geheimnis dieser neuen Art Idee, der ästhetischen *Idee*, ist es, ein Urbild zu sein, das eine unendliche Zahl von möglichen Nachbildern impliziert, von denen jedes es an sich selbst angemessen auszudrücken scheint.[12]

9.8 Das Genie

Die Vielheit wahrhafter Kunstwerke als angemessener Nachbilder einer urbildlichen ästhetischen Idee, dieses Rätsel des Geschmacksurteils muss auf der Ebene der produktiven Subjektivität neu gedacht werden. Das Übervolle, der Überschwang der ästhetischen Idee bezieht sich auf die künstlerische Subjektivität des Genies, definiert als „das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“ (AA V 313 f.). Kant nennt in einer *logischen Reflexion* das Genie „das Urbildende Talent“ und gibt so den Schlüssel zur Originalität des Genies, welche nicht bedeutet, dass es einmalig ist, sondern dass es eben nicht „das Nachbildende“ ist (AA XV 232). Es

12 Vgl. Schelling, W III 627.

kann sehr wohl eine Vielheit von Genies geben; wichtig ist, dass jedes von ihnen ein wahrhaftiges schöpferisches Vermögen besitzt. Die Frage der Vielheit der Nachbilder einer ästhetischen Idee ist also unter die der Vielheit der transzendentalen Subjekte, die sie hervorbringen, zu subsumieren.

Zwar ist das Genie par excellence der Künstler, aber Kant neigt dazu, wenn auch zögerlich, den Philosophen ebenfalls dem Genie anzugleichen. Mit einer gewissen Verbitterung stellt er das Lächerliche an der Philosophie fest: In jeder der Wissenschaften gibt es quasi linearen Fortschritt, außer in der Philosophie, wo man niemals vorankommt, sondern sich dazu verdammt sieht, sich im Kreise zu drehen (AA IV 256). Es ist so, als ob die Vollendungen der Vergangenheit durch die Gegenwart nicht aufgenommen werden konnten, und als ob jeder sein System ganz neu aufbauen müsse (AA XXIV 799). Im Gegensatz zu den Wissenschaften, in denen der Nachfolger den Vorgänger dank dessen, was er von ihm erbt, übertrifft (AA XV 393), sind die großen Künstler der verschiedenen Epochen von einer ähnlichen Vortrefflichkeit. Im Universum der Künste scheint eine Grenze gesetzt zu sein, eine seit langem erreichte Grenze, ein Maximum, über das man niemals mehr hinausgehen könnte. Die Fähigkeiten, die den Zugang zu dieser höchsten Vortrefflichkeit ermöglicht haben, können nicht von Generation zu Generation, von einem Künstler zum anderen weitergegeben, sondern müssen in jedem Fall unmittelbar von der Hand der Natur erteilt werden (AA V 309). Seine Conditio als Schöpfer bewirkt, dass der große Künstler sich „specifisch" von jedem anderen unterscheidet (AA V 309). „Poёten", schreibt Kant, „dürfen nicht mittelmäßig seyn." (AA XV 361) Wahre Künstler im eigentlichen Sinne des Wortes sind allein die Genies (AA V 307). Dagegen ist die Unterscheidung zwischen dem vollendeten Wissenschaftler und dem Lehrling nur eine dem Grad nach. Newton hatte einen „große[n] Kopf", den eine andere Intelligenz nachahmen und dessen Ergebnisse sie vor allem durch Anstrengung und Fleiß aufnehmen konnte (AA V 308).[13]

Trotz der Nüchternheit des Diskurses weist der Kantianismus die Kreativität dem Genie in einem quasi-buchstäblichen Sinne zu, was so weit geht, dass er mit Bezug auf die künstlerische Produktivität davon spricht, dass „uns ein [...] Kind gebahret" wird (AA XV 415 f.). Dennoch bezeichnet diese Kreativität einen streng transzendentalen Sinn. Die Spontaneität, die das eigentliche Wesen der Intelligenz, die eigentümliche Triebfeder der Apperzeption ist, erreicht hier ihren höchsten Grad. Die Originalität, die die erste Eigenschaft des Genies ist, ist im Sinne der Spontaneität zu verstehen (AA V 308). Das Genie „nimmt das product aus den Qvellen her", es schöpft also seine Werke aus sich selbst heraus (AA XV

---

13 Die Kunst ist „Blüthe", die Wissenschaft „Frucht"; die Frucht kann von ihrem Baum getrennt und aufgenommen, aufs Neue verwandt werden (AA VII 249).

361). Die Originalität hat hier gewiss all die volkstümlichen Konnotationen von Kraft, Überfluss, ja von Überschwang, aber sie bedeutet vor allem eine Vollendung, eine Synthesis, ein Gleichgewicht von je neuer Qualität. Genauer: Das Genie als solches ist eine Kategorie des Gleichgewichts, ja es ist das Gleichgewicht selbst.

Das Beharren der *Dritten Kritik* auf der Nicht-Begrifflichkeit des ästhetischen Urteils impliziert die Entdeckung einer neuen Intelligibilität, die ihr wahrhaftes Aufkommen im Genie feiert. Das Genie ist die vortreffliche Art und Weise, in seiner Produktion nicht einem vorgegebenen Begriff zu folgen, weil sich in ihm auf einer höheren Stufe das Zusammenfallen der Materie und der Form, des Einzelnen und des Allgemeinen vollendet. Das Genie bringt seine Reflexion quasi instinktiv und wahllos hervor, weil in ihm seit jeher die Einbildungskraft und der Verstand miteinander zusammenstimmen: „Die Originalität [...] der Einbildungskraft" – schreibt die *Anthropologie* – „wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heißt Genie." (AA VII 172) Oder nach der kanonischen Formel: „Genie ist die angeborne Gemüthsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt" (AA V 307). Alle diese Reflexionen zeigen ein letztes Stadium des transzendentalen Wissens an: Das Subjekt scheint den Widerstand des sinnlichen Mannigfaltigen zumindest in einem bevorzugten Bereich überwunden zu haben, es wird ein vollkommenes Wissen, die Versöhnung des Einzelnen und des Allgemeinen aufgestellt haben.

Der eigentlich metaphysische Sinn der Originalität des Genies bedeutet, dass auf eine gewisse Weise jede transzendentale Deduktion überflüssig wird. Begriff und Anschauung benötigen nicht mehr die Vermittlung des Schemas; ihre Zusammenstimmung ist unmittelbar und vollständig. Kant hört nicht auf, jeden Vorbegriff in Sachen ästhetisches Urteil zurückzuweisen, eine Weigerung, die die wahre Triebfeder für sein Verständnis des Künstlers ist. Das Genie folgt keinem äußeren und vorausgehenden Begriff. Es bringt sein Werk nicht hervor, indem es peinlich genau Regeln studiert und appliziert; seine Schöpfung ist nicht die Übersetzung in einen Stoff nach vorgegebenen Gesetzen. Eine der Definitionen des Genies versteht es als „das Vermögen der hervorbringung desjenigen, was nicht gelernet werden kan" (AA XV 361), und tatsächlich entsteht das Werk des Genies durch Intuition, durch eine Art Divination. Während die (handwerkliche) Kunst wie ein Garten ist, in dem alles nach Methode geschieht und alles Regeln gehorcht, ist das Genie ein Wald, in dem die Natur ihre freien und fruchtbaren Reichtümer ausbreitet (AA XV 330). Und in Abwehr jeder vorlaufenden Rücksichtnahme auf Regeln wird der Philosoph verkünden, dass man in einer gewissen

Weise vor der Hervorbringung von Kunstwerken die Norm nicht kennt, sondern bloß in und durch diese Werke selbst (AA XXIV 349).[14]

Der transzendentale Idealismus feiert im Begriff des Genies das Primat des Subjekts, eine quasi buchstäbliche Bekundung seiner Apriorität, aber das Beharren auf dieser absoluten Apriorität wird in unvorhergesehenen Resultaten auslaufen. Die Zurückweisung jeder äußeren und vorlaufenden Begrifflichkeit bedeutet, dass nichts dem Künstler in seinem schöpferischen Handeln vorausgehen darf. Nun sind aber dieses Verbot und diese Ausschließung auf den Künstler selbst anzuwenden. Das Genie selbst darf sich nicht vorausgehen; darin besteht eine Implikation der kantischen Ästhetik, die das volkstümliche Verständnis von der Inspiration zum Ausdruck bringt. Kant lehrt, dass die Gaben des Genies „nicht communicab[el]“ sind (AA XV 392). Newton konnte die Gesetze der Physik seinen Schülern erklären; Homer dagegen war unfähig, die Regeln seiner Kunst an seine Anhänger weiterzugeben. Und dies aus dem guten Grunde, dass er sie selbst nicht beherrschte, dass er nicht wusste, wo er sie finden sollte (AA V 308 f.). Das Licht des Genies leuchtet ihm nicht willentlich und gemäß bestimmten, von ihm selbst eingehaltenen Perioden, sondern wie „sprühende Funken“ (AA VII 318 Anm.). Gewiss, das Genie ist nicht passiv, und Kant beharrt ausgiebig auf der unabdingbaren Rolle der Anstrengung und des Lernens in seinem Handeln, aber all das ist nur eine notwendige, noch keine hinreichende Bedingung für die künstlerische Schöpfung. Es ist wie bei den Kranken aus dem Evangelium, die nur mit ihren eigenen Mitteln zu den Stufen des Bades von Bethesda gelangen, aber nicht von selbst hineintauchen konnten, um durch den Engel geheilt zu werden, der die Wasser aufgerührt hatte (AA XVI 114).

Die Äußerlichkeit, in der die Lehre vom Genie endet, zeigt die Schwierigkeiten und die Grenzen der Lehre von der apriorischen Erkenntnis des Einzelnen, einer Vielheit von vollkommenen und vollständigen Einzelnheiten. In einem ersten Moment glaubte man die Lösung der Frage der Nachbilder, von denen jedes sein Urbild angemessen ausdrückt, zurückverweisen zu können, indem man sich auf ihre Quelle, auf die künstlerische Subjektivität bezieht, wovon jedes aufgrund der Tatsache ein eigenständiges Beispiel ist, dass es ein vollkommenes Zusammenfallen von Stoff und Form, von Bild und Begriff ist. Doch auf diese Weise wurde die Schwierigkeit nicht wirklich gelöst, sondern bloß weiter zurückgedrängt. Das Verständnis der ursprünglichen Einzelnheit ist bereits im moralischen Subjekt als Zweck an sich erahnt worden. Doch obwohl die Freiheit des moralischen Subjekts die notwendige Bedingung für seinen unersetzlichen Wert beibringt, will oder

14 Vgl. „... wie z. B. nur durch Darstellung seiner Idee diese dem Künstler wahrhaft aufgeht“. Baader, W II 195.

kann Kant dieser Freiheit keine Besonderheit zuweisen – eine Deduktion der besonderen Person sieht er nicht vor –, und so wird er seine Lehre von der Unersetzlichkeit nicht zum vollständigen Abschluss bringen. In der *Kritik der Urteilskraft* nimmt er seine Reflexion von Neuem auf, doch wenn er dieses Mal die Besonderheit verdeutlicht, kann er ihr nicht die Freiheit zuweisen. Zwar ist das Handeln des Genies „frey[]" (AA XV 330), ja „[d]ie Form des genie ist Freyheit" (AA XV 361), aber in den kanonischen Paragraphen der *Dritten Kritik* ist die Freiheit als praktische Kategorie dem ästhetischen Subjekt niemals zugesprochen worden.

Das Genie ist ein Paradigma der transzendentalen Subjektivität, aber es ist zum Widerspruch und zur Zerrissenheit verurteilt. Kant feiert in der Figur des Künstlers die ursprüngliche Zusammenstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes, der Form und des Stoffes, doch auch wenn diese Zusammenstimmung auf einer endlichen Ebene erahnt werden kann, kann sie nicht effektiv verwirklicht werden. Der absolute Idealismus von Hegel und von Schelling wird versuchen, diese vollkommene Synthese, vollkommene Identität zu verwirklichen, aber in den der *Kritik* eigenen Grenzen ist diese unmöglich zu artikulieren und zu vollenden. Die Originalität des Genies führt zunächst zur Äußerlichkeit, „dann" zur Zerrissenheit. „Das genie ist ein gestörter, den ein Anderer erstlich auslegen muß." (AA XV 417) Das heißt so viel wie, dass die Nicht-Beherrschung seines eigenen Denkens durch den Künstler eine Art Spaltung der Person bedeutet, also Wahnsinn. Die Bemerkungen über den Wahn, der auf das Genie lauern kann (AA V 319), über die Gefahren, welche die geistige Gesundheit in der künstlerischen Schöpfung eingeht (AA XV 416),[15] über die Verbindungen einer „gewisse[n] Dosis Tollheit" mit dem Genie (AA VII 188),[16] sind nicht nur Anleihen des Philosophen bei der kulturellen Tradition des Abendlandes. Das „*paradoxon*" des Genies, die „disproportionen" aller Arten, die mit ihm verbunden sind (AA XV 549, 824 f.), haben ihren eigenen metaphysischen Sinn.

9.9 Kritischer Idealismus und Philosophie des Inhalts

Das Genie mit allem, was an Merkwürdigkeiten an ihm hängt, und vor allem als Wesen, in dem Nacht und Tag, Vernunft und Unvernunft zusammenkommen, wird ein sinnbildlicher Begriff für die Romantik sein. Nun haben jedoch für den deutschen Idealismus die Exzesse, die Abweichungen und die Paradoxien des

15 „Ein Mensch der völlig gesund am Geiste wäre, würde die schönen Künste nicht achten." (Schlapp, *Kants Lehre vom Genie* ..., Göttingen 1901, 278)

16 Schlapp, *Kants Lehre vom Genie* ..., 400.

Genies nur in dem Maße Interesse, in dem sie einen ersten begrifflichen Endpunkt und einen wichtigen begrifflichen Ausgangspunkt ans Licht bringen. Das Genie ist der Ausdruck schlechthin des Einzelnen a priori, seine letzte Instanz, und die Apriorität des Einzelnen als intentionaler Gegenstand der Urteilskraft bildet den Endpunkt der kritischen Reflexion wie auch den Horizont, an dem sich die Philosophien des absoluten Wissens erheben werden.

Das Einzelne a priori ist der Begriff, der die unterschiedlichen Themen des ästhetischen Denkens von Kant sozusagen versammelt und umfasst. Es ist eine Kategorie von offensichtlich metaphysisch-logischer Art, aber sie ist eng mit der Intuition einer neuen Intelligibilität verbunden. Nämlich die reine Sinnlichkeit, die die transzendentale Subjektivität ausdrückt. Im theoretischen Bereich hat die transzendentale Subjektivität als Formen Raum und Zeit. Im Universum des Praktischen bekundet sie sich durch das intellektuelle Gefühl der Achtung. Zu guter Letzt im ästhetischen Bereich erscheint sie durch den Geschmack. Die duale Aufgliederung des Transzendentalen in der theoretischen Materie führt zur Aufbrechung in eine Mannigfaltigkeit von Kategorien. Das eine und unteilbare Gefühl der Achtung entspricht den totalen Prinzipien des Guten und des Bösen. Umgekehrt bringt im Bereich des Geschmacks die radikale Unbegrifflichkeit der Wahrnehmung eine unendliche Mannigfaltigkeit von a priori gültigen Einzelnen hervor.

Die *Kritik* denkt diese unbegrenzte Mannigfaltigkeit freilich bloß im ästhetischen Bereich: die Kunstwerke, Nachbilder des Urbilds in unbegrenzter Zahl, die schöpferischen Künstler in ihrer Vielheit. Doch eine – behutsame – Ausklammerung der Vorbehalte und Einschränkungen der *Kritik der Urteilskraft* macht eine Metaphysik der Verstreuung, der radikalen Einzelnheit möglich. Sowie man die Versöhnung des Theoretischen und des Praktischen erlangt hat, wohnt man einer Übertragung von Vorrechten, die dem Allgemeinen zugedacht sind, auf das Einzelne als das Einzelne bei. Das vollständige Zusammenfallen des EINEN mit dem Besonderen in der praktischen Philosophie ist gleichsam die Chiffre für eine Welt, in der die Praxis eines jeden ihre irreduzible Wahrheit in sich selbst hat, ja, in der jede moralische Tat sich allein an der Elle ihrer eigenen Kohärenz bemisst. Ein ähnlicher Vorgang wird in der Ästhetik sichtbar. Das Genie konstituiert das Gesetz für sich selbst, und seine Autonomie schlägt sich vollständig in jedem seiner Werke nieder. Dem Dichter ist es nicht erlaubt, mittelmäßig zu sein, weil seine Gedichte von einer Wirklichkeit, einer Gültigkeit sui generis sind. Selbstverständlich besteht ein Größenunterschied zwischen der moralischen Autonomie und der ästhetischen Autonomie. Das moralische Gesetz wird mit einer vollkommenen Klarheit ausgesagt, und es bildet das Kriterium des Wollens. Dagegen ist in den Künsten das Genie das Gesetz für sich selbst, aber dieses Gesetz wird niemals und nirgendwo ausgesagt. In der ästhetischen Materie schreibt man

nicht die Zusammenstimmung mit dem *Gesetz* vor, man spricht vielmehr von der Zusammenstimmung des Subjekts mit sich selbst, die wiederum das Gesetz bildet.

Die unbegriffliche Intelligibilität des Subjektiven, der Sinnlichkeit, kurz, des Transzendentalen, findet ihre Vollendung in der ästhetischen Einzelnheit. Wie das praktische Urteil ist auch das ästhetische Urteil eine Neuformulierung der Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen*. Auch hier befindet man sich einer dermaßen gänzlichen Herrschaft des *Einen* über das *Mannigfaltige* gegenüber, dass am Ende ihr Zusammenfallen herauskommt. Gleichwohl besteht ungeachtet der Ähnlichkeit ein Größenunterschied. Für die praktische Vernunft kann das Zusammenfallen als eine wirkliche Reduktion des *Mannigfaltigen* auf das *Eine*, das Erscheinen des Allgemeinen innerhalb der Vielheit der autonomen Subjekte gelten. In der Ästhetik dagegen geht es vielmehr um die Reduktion des *Einen* auf das *Mannigfaltige*. In Abwesenheit jeder Aussage des *Gesetzes* wird die Autonomie des Subjekts anerkannt, ohne die Garantien des Allgemeinen. Das ästhetische Urteil gewährt Einzelnen Gültigkeit a priori, ohne sich zu bemühen, ihnen irgendeinen allgemeinen Inhalt zuzusprechen.

Kant scheint nicht sämtliche Implikationen seiner *Ästhetik* vorausgesehen zu haben; nichtsdestoweniger hatte er geglaubt, die *Kritik* durch das Errichten der Schutzwehren, die die allein regulative Verfassung der Aussagen der Urteilskraft darstellt, und vor allem durch ihre Abkapselung im alleinigen ästhetischen Bereich vor einer eventuellen ontologischen Abdrift beschützen zu müssen. Dass andererseits, und das ist wahrscheinlich das Wesentliche, für die *Kritik* „de[r] Begriff selbst [...] ästhetisch erweitert“ (AA V 315) wird, meint nicht das Begründen einer Metaphysik der Subjektivität, sondern hat vielmehr seine Zweckmäßigkeit in der gewachsenen Herrschaft der Vernunft über ihren Inhalt. Die Vereinigung des Theoretischen und des Praktischen hat nicht nur therapeutische Gründe, insofern dadurch ein Bruch geheilt wird, sondern repräsentiert vor allem eine neue Etappe im Wachsen der Reichweite des Wissens, die dessen kritische Prüfung möglich gemacht hatte. Die Kritik scheint das Wissen zu destabilisieren, indem sie es in die Maschen der Subjektivität einschließt, doch gerade das subjektive Wesen des Wissens gestattet dessen Erweiterung. Dank der Schemata und der Kategorien ist das Gemüt nicht mehr allein zur formalen Analyse und Inbeziehungsetzung der Inhalte verdammt, sondern hat Zugang zum Inhalt zumindest in seiner Allgemeinheit. Die Kategorien sind gewiss formale Prinzipien, die sich aber auf die Erfahrung, also auf den Inhalt beziehen. Die *Kritik der Urteilskraft* indes hat vor, weiterzugehen. Sie will über das Studium der Form des Inhalts zu Gunsten der Erkenntnis des Inhalts selbst hinausgehen. Das Thema der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, das indirekt die Wesen, die *eide*, also den Inhalt anzeigt, ohne dafür eine thetische Aussage vorlegen zu können, stellt den negativen As-

pekt dieses Unternehmens dar, dessen positive Verwirklichung in den diversen Begriffen des ästhetischen Wissens aufscheint.

Die *Kritik der Urteilskraft* leitet den Gang des deutschen Idealismus hin zu dem materialen Wissen ein, dessen vollendete Form Hegels *Enzyklopädie* bildet. Nun erfährt aber der Entwurf zu dieser Philosophie des Inhalts bereits eine erste partielle Verwirklichung in der ‚Anwendung' der transzendentalen Analytik in der Metaphysik der Natur. Der zweite Teil dieser Verwirklichung wird der *Metaphysik der Sitten* anvertraut sein. Innerhalb des transzendentalen Idealismus und mit allen Vorbehalten und Einschränkungen der *Kritik* ist damit von Kant selbst eine Philosophie des Inhalts begründet worden.

Die Fortführung der beiden *Kritiken* als *Metaphysiken*, die Verlängerung des formalen Vorgehens des transzendentalen Idealismus in Philosophien des Inhalts charakterisiert die kantische Reflexion in den großen systematischen Werken. Die Vorbehalte der *Kritik*, das Beharren auf den unüberschreitbaren Grenzen, auf die die Vernunft in ihrer Ausübung stößt, drücken die nüchterne und klare Realisierung der irreduziblen Endlichkeit des menschlichen Erkennens aus. Dagegen nährt die unaufhörlich schöpfende Rückkehr zur Quelle der Synthesis a priori, diesem geheimnisvollen Vermögen unseres Gemüts, eine Philosophie der Versöhnung. Die unbeugsame Hoffnung, die auf das Fortschreiten der Vernunft setzt und gleichwohl den Hindernissen und den Dunkelheiten aller Art als unvermeidlichen Begleitern oder vielmehr konstitutiven Elementen unserer Endlichkeit gerecht zu werden weiß, ist das bestimmende Merkmal der drei *Kritiken*. Derart zeichnet Kant die zwei großen Bahnen des deutschen Idealismus vor: die Bahn, die auf die Vernunfttotalitäten Hegels ausläuft, und die Bahn, die zum „philosophischen Empirismus" des zweiten Schelling führt. Freilich nimmt Kant, vielleicht, um den, wie überaus legitimen, Ansprüchen der beiden großen Strebungen der Philosophie gerecht zu werden, ebenfalls jede von beiden ein, ohne Einbuße durch das jeweilige Gegenteil. In der Lehre vom radikalen Bösen gibt er seiner Intuition von der Irreduzibilität des *Anderen* der *Vernunft* freien Lauf. Im *Opus postumum* wird er diesen im Übrigen durch die angewandten Metaphysiken antizipierten vollständigen Idealismus aufzubauen versuchen.

10 Das radikale Böse

10.1 Die Versuchung des rationalistischen Optimismus

Mit der Veröffentlichung der *Dritten Kritik* und in Erwartung der Ausarbeitung der angewandten praktischen Philosophie erscheint der Kantianismus als ein System, in dem das Vermögen des Apriori das widerspenstige Mannigfaltige im Wesentlichen beherrscht. Trotz ihres radikalen Gegensatzes zu dem einfachen Rationalismus des Jahrhunderts ist die *Kritik* ein Denken, das entschlossen den Weg eingeschlagen hat, der zur Aufstellung einer Metaphysik der Inhalte und einer Wissenschaft vom Besonderen führt. Zwar ist da immer noch eine irreduzible Endlichkeit, die uns an die unüberschreitbaren Grenzen des Wissens mahnt: Man muss sich mit der „Gewißheit eines kleinen Besitzes" (KrV B 796) begnügen, ohne sich „der Klage" hinzugeben, „das uns das Wesen der Dinge verborgen bleibe" (AA XVIII 331). Es kommt nun aber der Augenblick, an dem Kant sich nicht mehr mit der ehrerbietigen Anerkennung der immanenten, innerlichen Grenzen der Vernunft zufriedengeben wird. Er wird der Aufforderung durch das *Andere* der *Vernunft* nachkommen und dazu seine Reflexion auf ein Terrain führen müssen, welches ihm die Religion bereitstellen wird. Die *Kritik* ist eine Disziplin, in der die Vernunft einer Geographie des inneren Unerkennbaren nachgeht, doch mit der Doktrin vom radikalen Bösen wird sie auf eine Realität stoßen, die sich nicht in ihr System integrieren lässt. Das durch die kirchliche Lehre von der *Ursünde* erschaute radikale Böse ist nicht mehr das Zeichen einer einfachen Unvollkommenheit der Vernunft. Es bedeutet eher die Anwesenheit eines *Anderen* als der Vernunft, das zudem zu ihr auf immer in einem Gegensatz bleiben wird.

Der Kantianismus vertritt das Primat des Praktischen; folglich verwundert es nicht, dass der Anstoß zum Nicht-Begrifflichen oder vielmehr das, was sich nicht verbegrifflichen lässt, ihm vom praktischen Bereich her widerfährt. Trotz seiner Verwurzelung in der dogmatischen Schulphilosophie und trotz mancher Zugeständnisse an die platonistische Tradition (AA XXVIII 286 f.; 1314 etc. ...) wird Kant das Irreduzible nicht auf dem Terrain der Materie oder der Endlichkeit ansiedeln wollen. Auch hierin gelangt er erst spät zu seinen endgültigen Positionen. Auf dem Weg dorthin bleibt er weitgehend abhängig von der durch seine Zeit interpretierten *Tradition*. Seinen ganzen Werdegang hindurch, selbst während der kritischen Periode, bleibt Kant sehr angezogen vom ontologischen Rationalismus und Optimismus von Leibniz und Wolff. Im Innern eines Universums kontinuierlicher Intelligibilität hat das Böse keine eigene Wahrheit und ist der Mensch, in welchem die Schöpfung ihren Zusammenhalt findet (AA XXVIII 1306), ein erhabenes Wesen. Alles, was ist, ist vernünftig, alles, was ist, ist gut (AA XV 519); die

https://doi.org/10.1515/9783110216943-015

Vernunft ist das Gute selbst (AA XV 236). Das Böse indes wird Kant, das ist wahr, niemals als bloße Privation oder Negation behandeln; doch schafft er es nicht, ihm einen eigenen metaphysischen Ort zuzuweisen. Zwar gehört das Böse an seinem Kulminationspunkt der moralischen Ordnung an, doch lässt sich kaum eine Diskontinuität zwischen Unvollkommenheit, Schwäche und Bösem aufweisen. Dieselbe natürliche Trägheit liegt der Verderblichkeit der Materie zugrunde und bildet ebenso auch den Ursprung der moralischen Unwürdigkeit der vernünftigen Schöpfung (AA I 362). Das Böse bricht anlässlich der Versuchung herein, und die Versuchung ist die Folge unserer Endlichkeit (AA XXVIII 801). Letztlich ist das Böse daher ohne eigenen „Charakter" (AA VII 329).

Dass man derart das Böse relativiert, indem man seine Bedeutung abschwächt, folgt aus dem rationalistischen Anspruch, aus dem Streben nach der Reinheit des moralischen Guten. Doch gerade dieser Anspruch und dieses Streben lassen die Grenzen oder vielmehr die Widersprüche des Optimismus aufscheinen.

Wie gesehen versuchte Kant selbst in der kritischen Periode die Freiheit mit der Freiheit zum Guten gleichzusetzen. Wirklich frei ist allein die durch die Vernunft bestimmte Handlung, allein die vernünftige Freiheit ist „*libertas absoluta*" (AA XXVIII 255). Doch eine vernünftige Freiheit sollte nur das Gute wollen können. Infolgedessen ist das Vermögen, das Gute nach vernünftigen Beweggründen zu wollen, *die* Freiheit. Das Wollen des Bösen indes ist „nicht eigentlich ein Vermögen, sondern eine Möglichkeit zu leiden" (AA XVII 318). Wenn dem nun aber so ist, dann kann man frei nur das Gute und zum Guten wollen, und dann wäre der böse Wille niemals frei. Gleichwohl müssen eine Willensregung und eine Handlung, um eine moralische Bedeutung zu haben, von der Freiheit beseelt sein.

Die metaphysische Einbeziehung des Bösen ins Gute leitet sich aus immanenten Gründen her. Folglich ist es kein Zufall, wenn auf die höchste Ausformulierung der Vernünftigkeit der Freiheit durch die *Grundlegung* – eine Sichtweise, die die metaphysische Ursprünglichkeit des Bösen relativiert – die Bejahung des Guten und des Bösen als der beiden höchsten entgegengesetzten Prinzipien durch die *Kritik der praktischen Vernunft* folgt. Doch hatte Kant ebenfalls den anderen traditionellen Weg der Einbeziehung des Bösen in das Sein und die Ordnung erkundet, nämlich die Theodizee.

Allerdings behält der Kantianismus selbst in seinen „optimistischen" Momenten seine eher ablehnende Haltung gegenüber den apologetischen Veranstaltungen der Dogmatiker bei, auch wenn er selbst von Zeit zu Zeit aus dem gemeinsamen ‚Schatz' schöpft. Wegen der Stechfliegen, welche die Menschen peinigen, legt man die Sümpfe trocken, in denen sie gedeihen, und gewinnt so neues Ackerland. Man klagt über den brennenden Schmerz einer Wunde; doch spürte man ihn nicht, blutete man, ohne es zu merken, zu Tode (AA XXVIII 1200). Die Übel sind „Stachel der Thatigkeit" (AA XVIII 454); die Schäden, die die

Dummen erleiden, machen sie klug (AA XV 639). Und die Naturkräfte, die das Erdbeben von Lissabon hervorriefen, waren zugleich für die Vermehrung der Heilwasser von Töplitz verantwortlich, was die Einwohner jener Stadt das *te Deum laudamus* anstimmen ließ (AA I 437).

Es handelt sich in jedem Fall um Beispiele für die vereinfachende Logik einer elementaren Theodizee: Was, vielleicht, schlecht ist für eine Sache, kann sich als gut für eine andere erweisen. Um nun aber diese ‚Argumentation' annehmbar zu machen, muss man sie freilich verfeinern. Das scheinbare Schlechte betrifft nur das Individuum, während das Gute sich auf das Ganze bezieht. Zweifellos kennt der Teil diese Wahrheit nicht, die erst aus der Sichtweise des GANZEN offenkundig wird. In seiner anfänglichen Ausformulierung bei den Stoikern ist das Argument auf einer gewissermaßen ontologischen und horizontalen Ebene angesiedelt, als Gegensatz des Teils zum Ganzen, des Fragments zum System. Sobald dieser Gegensatz im Kontext der Zeitlichkeit gedacht wird, findet die Theodizee Anwendung auf die Geschichte. Die Übel, die das Individuum treffen, offenbaren sich durch den geschichtlichen Prozess hindurch als ein Gutes für die Gattung; die Logik von Teil und Ganzem setzt sich in eine Dialektik von Moment und Prozess um.

Kant beginnt seine Reflexion im Ausgang von einer Nähe, ja von einer Kontinuität der Ebenen der Natur und der Geschichte,[1] und er versucht, auf die Frage des Bösen mit dem gleichsam unterschiedslosen Begriff eines über den Teilen stehenden Ganzen zu antworten, dessen Gutes die partikulären und partialen Übel rechtfertigt (AA XXVIII 1097). Was in der mündlichen Lehre allgemein und undifferenziert erscheint, erhält indes eine präzise Neuformulierung in den veröffentlichten Texten, in denen die Argumentation eine Philosophie der Geschichte beseelt. Kant, der glühende Parteigänger für die politischen Rechte der Individuen, der unnachgiebige Kritiker der Despoten und der kraftvolle Ankläger der Geißel des Krieges, lehrt die Notwendigkeit und die tiefgreifende Zweckmäßigkeit des sozialen Zwangs und sogar der kriegerischen Gewalt. Die Individuen üben gegeneinander Gewalt aus und erleiden sie voneinander, und sie erleiden sie von Seiten des Ganzen und zum Wohle des Ganzen. Und selbst der Fortschritt der Menschheit hat den Antagonismus der Menschen zur *conditio sine qua non*.

1 Die Katastrophen, welche ganze Völker vertilgen, bringen ebenso wenig wie der „Untergang eines Weltgebäudes" der *Natur* einen Schaden bei (AA I 318), und 43 Jahre später heißt es: „Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, [...] gehen sie [...] beständig ihren regelmäßigen Gang fort." (AA VII 83).

Eine verborgene Zweckmäßigkeit lenkt die gewundenen Wege der Geschichte, und das voller Ambiguitäten erfolgende Fortschreiten der Kultur ist ein Sieg über die Natur, die von den Individuen repräsentiert wird.

Die Kant'sche Philosophie der Geschichte bewahrt ihre grundsätzliche optimistische Inspiration, aber die Darlegung im Einzelnen wird von einem düsteren Pathos beherrscht. Die Schlussfolgerung des späten Textes über den *Ewigen Frieden* sieht die große Leistung der Natur darin, dass sie es geschafft habe, „durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen" (AA VIII 360). Zwar überlebt ‚ein Rest des Guten' im Menschengeschlecht; aber im Wesentlichen sind die Menschen egoistisch, gewalttätig und hinterhältig; jeder will von seinem Nachbarn profitieren und seinen Nächsten beherrschen. Gleichwohl sind Misstrauen, Eifersucht und Ehrgeiz nur Instrumente der VORSEHUNG: Sie drängen den Menschen zu Fortschritt, Kultur und einer Vervollkommnung, die ein Leben ähnlich dem der Schäfer Arkadiens niemals möglich gemacht hätte. Der Mensch hat eine Veranlagung von Geburt zu Frieden und Ruhe, die sich freilich von der tierischen Ruhe nicht sehr unterscheidet, und – wie nahe ist man hier Rousseau! – ohne den Antagonismus zwischen den Individuen und den Gruppen wären diese mannigfachen Talente verschüttet geblieben. Kant entwickelt die berühmte Lehre von der „ungesellige[n] Geselligkeit", die allein den gesellschaftlichen Fortschritt und das Aufblühen der Kultur ermöglicht. Jeder Mensch hat das Recht und die Bestimmung zur ungehinderten Ausübung seiner Freiheit; doch ohne den Wettstreit und den Kampf ist die wahre Fruchtbarkeit seiner Talente nicht begreifbar. Die Menschen sind in der Gesellschaft wie Bäume in einem Wald, die „eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen" (AA VIII 20 ff.). Die Mannigfaltigkeit der Individuen ist keine unfruchtbare Zerstreuung, sondern eine aktive Koexistenz, die ihnen durch Reibung aneinander einen starken Stoß versetzt, aber sie so auch in einer regelmäßigen Bewegung hält (AA VII 330). Die Individuen, welche Verletzungen erleiden und zufügen, glauben ihren eigenen Zwecken zu folgen. In Wirklichkeit folgen sie denen der Natur (AA VI 34 Anm.), und sie können sehr wohl die Werke ignorieren, ja verwerfen, die sie gleichwohl mit ihrem Blut und ihrem Schweiß errichten.

Das höchste Beispiel für dieses verborgene Funktionieren der Kräfte der Natur – das man gleichermaßen „höchste Weisheit" oder „Vorsehung" nennt – ist der Krieg. Kant hasst den Krieg, „das größte Übel, was dem Menschengeschlecht begegnen kann" (AA XIX 611), den „Zerstörer alles Guten" (AA VII 91), „das größte Hinderniß des Moralischen" (AA VII 93). Die Vernunft muss den Krieg „schlech-

terdings“ verdammen (AA XXIII 167), nichtsdestoweniger bleibt er notwendig für den Fortschritt. Der Krieg ist zunächst einmal insofern heilbringend, als er das effeminierte Gemüt, die Feigheit und das ausschließliche Streben nach dem Eigennutz ausrottet, die eine allzu lange Periode des Friedens genährt hatte (AA V 263). Vor allem befreit der Krieg die Völker – paradoxerweise – von ihren kriegerischen Bestrebungen, indem er sie erschöpft, und begünstigt daher die Vollendung des Zwecks der Geschichte: die Heraufkunft einer wirklichen weltbürgerlichen Verfassung für die gesamte Menschheit (AA VIII 20 ff.).

Die Rechtfertigung des Krieges ist vielleicht der höchste Moment der Kant'schen Geschichtsphilosophie, doch in letzter Instanz kann sie den Anforderungen an eine wahrhafte Theodizee nicht genügen, die auf immer unmöglich ist (AA VIII 255 ff.). Die Theodizee wäre erst dann vollständig, wenn sie dem ‚Grund' des physischen Übels wie auch des moralischen Bösen gerecht würde. Nun ist aber der Krieg – wiewohl er das höchste irdische Ziel der Menschheit kommen macht – der „Zerstörer alles Guten“ (AA VII 91), der „Quell aller Übel und Verderbniß der Sitten“ (AA V 86), und indem er das Individuum der Kollektivität opfert, das heißt, indem er zum Mittel nimmt, was ein Zweck ist, führt er die „Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst“ herbei (AA VII 89). Kant ist sich des metaphysischen Einsatzes äußerst bewusst: Wie kann man den Anspruch auf das höhere Interesse der Gemeinschaft – der Nation oder der Welt – behaupten, wenn doch das Individuum allein die moralische Person und der Inhaber des guten Willens ist? Der Philosoph zögert und scheint seine eigene Lehre herauszufordern. Zunächst erklärt er, dass allein die gesamte Gattung die Bestimmung hat, ihre Vollkommenheiten, die dem Menschen und nicht dem Individuum eigenen Vollkommenheiten zu entwickeln (AA VIII 18). Also liegt der höchste Wert in der menschlichen Gattung und nicht in ihren individuellen Gliedern. Und tatsächlich scheint er in einem Textstück aus der *Anthropologie* den intelligiblen Charakter – der in dieser späten Epoche seiner Spekulation allein frei und gut ist – mit der menschlichen Gattung im Ganzen und den sinnlichen, phänomenalen Charakter mit dem Individuum gleichzusetzen (AA VII 324). In Wirklichkeit jedoch ist die Gattung, die dem Individuum vorgezogen wird, der das Individuum geopfert werden kann und muss, nicht von unbedingtem Wert, denn sie kann nicht das Subjekt des (guten) Willens sein. Das Gute, für das sie zum Medium wird, ist die Ordnung, der Friede, die Kultur und die Gesellschaft. Nun sind aber der Friede und die Kultur nur „Schemata“ des guten Willens. Man darf ihnen die moralische Person nicht unterordnen können. Die gewissermaßen am Rande der *Kritik* entwickelte Geschichtsphilosophie bleibt im Wesentlichen in Kontinuität mit der dogmatischen Theodizee. Sie stimmt nicht wirklich mit der transzendentalen Inspiration überein, sie unterschreibt nicht das unbedingte Primat der reinen

praktischen Vernunft und zieht kaum einen Gewinn aus der Errungenschaft des Apriori.

10.2 Die reale Opposition

Kant bricht niemals vollständig mit der Theodizee und knüpft in seinen Altersschriften wieder an die rationalistische Metaphysik der Freiheit an. Er wird auch nicht die Implikationen seiner Lehre von der Autonomie widerrufen, die ihm doch untersagt, der freien bösen Wahl, das heißt dem moralischen Bösen begrifflich Rechnung zu tragen und eine Erklärung dafür anzubieten. Gleichwohl hat er niemals aufgehört, den irreduziblen Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen und die Unmöglichkeit eines dritten Weges zwischen Tugend und Laster zu vertreten. Zumal er seit sehr langer Zeit über die metaphysischen Mittel, über die Grundbegriffe verfügte, um die Positivität des Bösen zu erklären. Einer wichtigen Fußnote zu der Schrift über das *Radikale Böse* zufolge könnte, wenn das moralische Gesetz keine Triebfeder des Willens wäre, die Nicht-Zusammenstimmung mit der Pflicht nur ein bloßer Mangel, etwas rein Negatives sein. Da nun aber das moralische Gesetz eine wirkliche Triebfeder unseres Willens ist, kann die Nicht-Erfüllung seiner Vorschriften nur durch eine „reale Opposition" erklärt werden. Das heißt, dass selbst das Schlecht-Handeln der Unterlassung das „positive Böse" bestätigt (AA VI 22 Anm.). Durch diese Klarstellung wird allerdings bloß ein dreißig Jahre altes Argument neu formuliert. Jeder Mensch hat in seinem Herzen ein positives Gesetz der Nächstenliebe. Die Weigerung, ihm zu Hilfe zu kommen, sowie dieser sich in Not befindet, zeugt von einer Übertretung des Gesetzes, die besonderer Triebfedern bedarf. Das moralische Gesetz im Herzen ist der positive Grund einer guten Handlung, der sich ein gegenteiliger Grund entgegensetzen muss. Dieser gegenteilige Grund ist das positive Böse (AA II 182f.).

Das Argument über die positive Natur des moralischen Bösen findet sich in dem kleinen Werk über die *Negativen Größen*, in dem es dazu dient, die Theorie der realen Opposition zu veranschaulichen. Kant hält den Leibniz'schen Begriff des Bösen als „bloße Einschränkung" ganz einfach für widersinnig, dem elementaren „gesunden Verstand" zuwider (AA XX 283), und sein Urteil wird durch theoretische Argumente gestützt. Es gibt – was bislang nicht genügend Beachtung fand – zwei Arten von „Oppositionen": logische Opposition und reale Opposition. Die erste, die kraft des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch vollzogen wird, bejaht und verneint etwas zugleich vom selben Gegenstand: Man behauptet die Bewegung und die Nicht-Bewegung von ein und demselben Körper. Das Ergebnis dieser Behauptung ist undenkbar, dieser Körper ist in Wirklichkeit überhaupt nichts. Anders verhält es sich mit der Opposition, die zwei gegenteilige Prädikate

von demselben Gegenstand betrifft, unter unterschiedlichen Aspekten gesehen. Die Bewegung eines Körpers in eine gewisse Richtung und sein Bemühen, sich in die entgegengesetzte Richtung zu bewegen, widersprechen sich gewiss. Es handelt sich stets darum, *a* und *non a* zu vereinen, und das Ergebnis ist immer Null. Doch in dem Fall ist diese Null kein unvorstellbares Nichts, sondern etwas, etwas Denkbares, nämlich eine Bedingung von Ruhe (AA II 171).

Die reale Opposition geht auf einen Konflikt zwischen entgegensetzten Faktoren oder Gründen zurück, und diese Gründe sind positive Realitäten. Die negativen Größen, deren man sich in der Mathematik bedient, sind keine wirklichen Negationen, sondern spielen eher die Rolle einer Opposition gegenüber anderen Größen. Wenn man -5 zu -8 hinzufügt, zeigt das Minus-Zeichen keine Subtraktion, sondern eine Addition an, denn das Ergebnis ist -13. Es gibt also Wachstum der Größe im eigentlichen Sinne. Die echte Positivität dieser Negation lässt sich sehr gut an einem Finanzbeispiel ersehen. Ich habe ein Kapital, das sich auf 8 beläuft, und eine Schuld, ein negatives Kapital, von -8. Vereint ergeben die beiden Kapitalien als Resultat null. Wenn das negative Kapital reine Negation, reines Fehlen von Kapital wäre, wäre es mit 0 beziffert. Die zu vollführende arithmetische Operation wäre demnach 8 – 0 und ergäbe die Summe 8. Anders gesagt – höchste Widersinnigkeit –, meine Schulden würden meine finanzielle Bilanz nicht beeinträchtigen. Doch selbstverständlich nimmt die Schuld Einfluss auf den Zustand meines Vermögens, denn sie ist sehr wohl eine positive Realität (AA II 174).

Beispiele für die positive Natur der realen Gegensätze finden sich überreichlich. Das Kalte ist nicht nur die bloße Abwesenheit der Wärme. Vergnügen und Schmerz lassen sich nicht als Erwerb und Mangel von Pein, sondern als Erwerb und Verlust vergleichen (AA VII 230). Der Hass ist nicht der bloße Mangel an Liebe, das Laster ist nicht nur der Mangel an Tugend.[2] Die logische Opposition beschränkt sich auf Dualitäten, die sich letztlich als relativ erweisen. Sie setzt *A non A* entgegen, aber in Wirklichkeit ist ihr *non A* bloß null. Dagegen ermöglicht die reale Opposition eine wirkliche Dualität, die die radikale Opposition der Gegensätze durch dreigliedrige Relationen ausdrückt. Ihre Formel ist + *A*, *non A* = 0 und – *A*. Und Kant bringt immer mehr Beispiele. Vergnügen, Gleichgültigkeit, Abscheu. Schön, alltäglich, hässlich. Hass, Kaltsinn, Liebe. Gut, nichts wert, schlecht (AA XV 296 f.). Licht, Beraubung des Lichts = Schatten, Dunkelheit. Tugend, *adiaphoron*, Laster. Wahrheit, Unwissenheit, Irrtum (AA XVIII 239).

2 Unordnung ist schlimmer als das Fehlen von Ordnung (AA VIII 189); Heidentum ist nicht bloß das Fehlen von wahrer Religion, sondern deren Gegenteil (AA VII 49), und Verdammung ist „ärger“ als nicht zu sein (AA VIII 329).

Auch wenn die bedeutendste Anwendung des Begriffs der realen Opposition das moralische Böse betrifft, findet man das Positive in weiteren Figuren der Negation wieder. Seit Sokrates behauptet eine Vielzahl von Philosophen wieder und wieder, das Böse sei nur Unwissenheit oder Irrtum, aber Kant wird die Tische umstoßen und den Irrtum dem Bösen annähern. Der Irrtum ist eine „verstandeswidrige" Form des Denkens, er bildet das „diametrale Gegentheil" der Wahrheit (AA XVI 287). Der Irrtum ist nicht Unwissenheit, sondern ein verkehrtes Wissen; er ist nicht inhaltsleer, sondern hat eine verfälschte Beziehung zum Inhalt (KrV B 84). Seinen Auftrieb erhält er nicht aus den gebürtigen Grenzen des Verstandes, dem Ursprungsort der Unwissenheit, sondern aus einer ungebührlichen Überschreitung der Grenzen unseres Urteilsvermögens (AA IX 53 f.). Der Irrtum ist sozusagen ‚eine negative Wahrheit'; er enthält einen „positiven" Faktor (AA XXIV 403), und in einer Vorlesung von 1784 geht Kant so weit zu behaupten: „Die Irrtümer sind nicht bloß Mängel, sondern vitia und erfordern einen positiven Grund …" (AA XXVIII 1272).

So wird der augenscheinlich theoretische Begriff des Irrtums dem Bereich des Willentlichen angenähert, eine Annäherung, die man gleichermaßen in einem anderen Moment des Theoretischen wiederfindet, dem des Wahnsinns. Der Wahnsinn ist ebenfalls eine Figur des Positiven. Allgemein gesprochen ist die Unvernunft etwas Positives (AA VII 216). „Denn unvernunft ist nicht allein ein Mangel der Anwendung der vernunft, sondern eine […] anwendung der Krafte gegen die Vernunft." (AA XVI 95) „Die Krankheiten des Kopfes" lassen sich in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit unterteilen (AA II 263). Die Blödsinnigkeit, das pathologische Gegenstück zur Unwissenheit, gehört zur ersten Gruppe, der Wahnsinn untersteht der zweiten. Der Wahnsinn ist eine Störung der Vernunft und benötigt als solche eine beträchtliche Entwicklung unserer intellektuellen Vermögen (AA XV 209 Anm., 211).[3] Er ist eine Art Überreizung der Rationalität, die sich der Welt des Willkürlichen nähert (AA XIX 214).[4]

10.3 Die Lehre von der Positivität des Bösen

Die Erklärung der Übertretung durch ein „positives (an sich böses) Princip" (AA VI 59) ist auf der Theorie der realen Opposition gegründet, welche die Versuche

3 Zu Wahnsinn und Genie siehe AA II 268. Zu „eine Dose Thorheit" in jedem Menschen siehe AA XV 211 Anm.

4 „Dementia" ist, den formalen Gesetzen des Denkens durch eine „falsch dichtende Einbildungskraft" zu gehorchen (AA VII 215). Man kann „Aberwitzig in Grundsätzen *a priori*" sein (AA XV 207) und methodisch, „mit Vernunft […] rasen" (AA VII 215).

zurückweist, das Böse dem Negativen zuzuweisen. Das Böse gehört weder dem Nicht-Sein noch einem minderen Sein an. Es ist nicht Konsequenz der Sinnlichkeit, der Animalität, sondern etwas, das man bewusst begeht, indem man sich seiner Intelligenz bedient. Es ist ebenfalls nicht das Ergebnis einer Ohnmacht, die jede Wahl ausschlösse, sondern ein echtes Werk der moralischen Freiheit. Letztlich findet man im Innern des Bösen ein Prinzip von Autarkie. Das Böse ist nicht das bloße Mittel oder das mitlaufende Symptom einer anderen Wirklichkeit, sondern eine, gewiss, unerklärliche und dennoch sui generis irreduzible Wirklichkeit.

Das Böse ist das, was überhaupt nicht sein sollte, also kann man es nicht für eine bloße Limitation halten (AA XVIII 720 f.). Leibniz, der Phänomene und Dinge an sich nicht unterscheidet, bleibt von der klassischen Lehre abhängig: Realitäten können niemals einander auf eine widerstreitende Weise entgegengesetzt werden; folglich kann das Böse nur eine Limitation sein (KrV B 328 ff.). Das Sein, welches das Gute ist, ist das Licht, das Böse nur die Auslöschung dieses Lichts, folglich ein Schattenphänomen. Nun vergisst jedoch der Autor der *Theodizee*, dass, „um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da seyn müsse, also etwas Reales, was dem Licht widersteht, in den Raum einzudringen“ (AA XX 282). Dieser Körper bedeutet selbstverständlich das Böse als positives Prinzip und nicht als bloßes Fehlen.[5]

In der Anwendung ihres negativen Prinzips weist die klassische Metaphysik – und mit ihr eine ganze religiös-moralische Tradition – den Ursprung des Bösen der Animalität im Menschen, im Faktor „Sinnlichkeit“ seines Wesens, zu. Nun kann aber die Sinnlichkeit gar nicht der Ursprung und die Triebfeder des Bösen sein. Sie kann, streng genommen, das metaphysische Böse und das physische Böse abbilden, aber keineswegs das moralische Böse, das freilich das BÖSE stricto sensu ist (AA XXIII 101).[6] Die Sinnlichkeit ist zu schwach, zu armselig, um das Böse hervorzubringen (AA VI 35).[7] An sich selbst ist sie nur die Animalität; durch das Mysterium des Bösen jedoch legt der Mensch – sozusagen rückwärts – Zeugnis ab von seiner höheren Bestimmung. Es heißt, durch das Laster falle der Mensch in die Animalität, bewege er sich auf der niedrigen Stufe des Tieres; nur dass dies noch vorteilhafter wäre als es sich wirklich verhält. Sein sündiger Wille versetzt den Menschen nicht einfach nur auf die Stufe des Tieres, sondern würdigt ihn unter diese herab (AA VI 425). Man nennt gewisse besonders widerwärtige Laster „bestialisch“, doch das Tier selbst wird niemals der Bestialität bezichtigt.

---

5 Die Unterlassung der Pflicht ist nicht eine bloße Nicht-Handlung, sondern eine negative Größe (AA XIX 96). Vgl. oben, S. 268 f.

6 Zum „sogenannten metaphysischen Bösen“ siehe AA XX 282.

7 In Wirklichkeit ist die Sinnlichkeit „schuldlos[]“ (AA VI 36).

Handelt der Mensch „wie“ das Tier, so handelt er wider seine Natur und nimmt auf eigenen Entschluss die Übertretung vor. Dem Tier wäre es gar nicht möglich, nicht mit seinem natürlichen Zweck in Zusammenstimmung zu sein, und selbst im Fall der gewaltsamsten Werke des Instinkts tut es nichts als seine Natur zu verwirklichen. Der Mensch dagegen kann seinen Zweck verfehlen, durch eine frei gewählte Übertretung davon abweichen. Er kann sich „über ein ganzes Heer von willenlosen Engeln erheben, aber vielleicht auch bis unter die unvernünftigen Tiere hinabsinken“ (AA XXVIII 1187). Der Mensch tut das Böse, nämlich das moralische Böse nur bewusst und in Freiheit. Der Apostel sagt, dass wir nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit unsichtbaren, das heißt mit geistigen Mächten zu kämpfen haben (AA VI 59). Das Böse ist nicht aus der dumpfen Gewalt der Animalität heraus, sondern durch die Falschheit und die Täuschung, welches Phänomene der Freiheit und der Vernunft sind, in die Welt gekommen (AA VI 83).[8]

Die Lehre von der Positivität des Bösen bestreitet das alte Dogma von der Identität des Guten und des durch die Vernunft Vollbrachten. Von der hellenischen Metaphysik bis zum Philanthropismus des 18. Jahrhunderts hat die philosophische Reflexion den bewussten und willentlichen Charakter unseres bösen Handelns nicht anerkennen und zugestehen können oder wollen. Kant selbst weiß nur zu gut, dass, wenn der Wahnsinnige auch aus irrationalen Prämissen ein Argument als Regel anführen kann (AA XV 715), der Wille der sündigen Heteronomie sich „die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze“ gibt (AA V 33). Vom Beginn aller Zeiten an haben die Übeltäter und ihre Advokaten, die Philosophen, auf Unwissenheit plädiert; aber das Plädoyer ist unannehmbar. Der Mensch kennt das Gute und das Böse, und er ist sich stets seines Handelns bewusst. Mittels der Vernunft beurteilt man das Gute und das Böse, oder genauer, es ist die erhabene Berufung unserer Vernunft, das, was an sich gut oder böse ist, von dem zu unterscheiden, was es nur empirisch ist (AA V 60 ff.). Ovid und der heilige Paulus, aber auch schon Euripides klagen über die Schwäche des Willens, der das Bessere kennt, aber nichtsdestotrotz das Schlechtere tut. Kant selbst wird darlegen, dass man auch dann noch weiterhin das Gesetz kennt, wenn man es verletzt (AA VI 32).[9] Diese Kenntnis ist nicht abstrakt, nicht etwas bloß Theoretisches. Die „Stimme des Gewissens“ hallt in allen Herzen wider. Gewiss kann man nicht auf sie hören, aber man kann nicht vermeiden, sie zu hören (AA VI 438). Und das scheinbare Paradox, darin bestehend, dass man erkennt, dass eine Handlung verdammenswert ist, und dass man sie nichtsdesto-

8 Vgl. den bösen intelligiblen Charakter (AA VI 37).

9 Tatsächlich überschreitet man das Gesetz nur „ungern“ und als müsse man „sich selbst Zwang anthun“ (AA VI 380 Anm.).

weniger ausführt, geht nicht auf einen bloß irrationalen Konflikt zurück. Das Ich möchte durchaus zugestehen, dass das Böse schlecht sei, dass es zu verurteilen sei und dass man sich davon fernhalten müsse, aber es stellt seinen eigenen Fall als eine Ausnahme dar. Die Menschen hatten eingesehen, dass ihre Sicherheit einen gesellschaftlichen Pakt erfordert, der zwangsläufig die Freiheit eines jeden beschränkte. Sie akzeptierten ihn dann mit dem stillen Vorbehalt, sich dem, wenn möglich, insgeheim zu entziehen (AA XV 786). Man möchte durchaus die Grenze für die Freiheit der anderen, aber für seine eigene will man eine Ausnahme machen (AA VIII 366). Und es ist wohl klar, dass das, was sich in der gesellschaftlich-politischen Sphäre beobachten lässt, für die Moral im Ganzen gilt. Der Mensch hat, in seinem Herzen eingraviert, die Vorschriften des Gesetzes, aber vernünftelnd widersetzt er sich dem und greift auf zweifelhafte Hermeneutiken zurück, um das Gesetz in seine Richtung zu lenken, um es seinen eigenen Neigungen zu unterwerfen.

Der Mensch will und tut folglich das Böse in Kenntnis der Sachlage. Er befolgt rational pathologische Triebfedern und er befolgt sie frei. Neben der Unwissenheit beklagt man zumeist den Hinderungsgrund und die Machtlosigkeit, den Zwang und die höhere Gewalt. Doch auch hier weist das Gericht den Einspruch zurück. Das Böse entstammt der Freiheit, nicht der Natur (AA XVIII 212). Es kann wie das Produkt einer blinden Zwangsläufigkeit erscheinen, und dennoch gibt man sich dem bewusst und freiwillig hin (AA I 402). Die Freiheit ist nicht nur eine friedliche Vorbestimmung zum Guten, sie ist ein aktives Prinzip der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen, und sie wird sehr oft als offenkundige und bestimmte Wahl des Bösen ausgeübt.[10]

Als Werk der Freiheit und noumenales Vermögen könnte sich das moralische Böse nicht in punktuellen Handlungen und vor allem nicht in Lastern verzetteln, die bloß gewisse grobe Begierden hypostasierten. Die Formen oder vielmehr die höchsten Triebfedern der Übertretung sind die drei „idealische[n] Leidenschaften" der Habsucht, Ehrsucht und Herrschsucht (AA XV 739). Das ungestüme Streben nach Herrschaft, Besitz, Achtung und Anerkennung durch andere ist „idealisch", das heißt geistig. Dadurch verlässt die freie Schöpfung sozusagen das Feld des praktischen sinnlichen Mannigfaltigen und gibt sich höhere Vorbilder oder Beispiele der Böswilligkeit. Die „idealischen Leidenschaften" zeugen vom supra-materialen Charakter des sündigen Willens. Die materiellen Dinge, das Vergnügen und der Profit können stets nur Epiphänomene, oberflächliche und sekundäre Momente des Bösen sein, eine Art Vorwand für den bösen Willen, Masken, hinter welchen er sein Spiel verbirgt. Die wirkliche Zweckmäßigkeit des

10 „Nur in der Freyheit stekt das Böse." (AA XVII 430)

Bösen kann nur von geistiger Art sein. Dennoch darf man sich diese „Geistigkeit" des Bösen hier nicht als etwas Nebelhaftes vorstellen, mit der trügerischen Bildlichkeit des Abstrakten, des Fiktiven oder des Psychologischen, sondern dies muss durch die Formalisierung des Wollens hindurch geschehen.

Die Wahrheit der ihrem Wesen nach geistigen Verfassung des moralischen Bösen besteht in ihrer formalen Natur, die auf ihre Autarkie hinausläuft. Das Böse ist niemals ein bloßes Instrument unseres Handelns, sondern vielmehr sein verborgenes Ziel. Oder genauer gesagt: Es ist niemals ein Mittel, sondern der Zweck des bösen Willens. Die Wahrheit des sündlichen Willens ist nicht – wie die Theodizee dächte – das Wollen des Bösen zum Zweck des Guten, sondern vielmehr ein besonderes, scheinbares Gutes zum Zweck des allgemeinen Bösen zu wollen. Und die Stufenleiter der Übel emporsteigend nähert man sich dem Gipfel des Bösen, welches der Wille zum Bösen um des Bösen willen ist.

Das Thema des Bösen um des Bösen willen, des Bösen in seiner formalen Verfassung gesehen, ist eine Art verstörendes Gegenstück – Sartre in seinem *Saint Genet* wird daraus ein blendendes Pastiche machen – zur berühmten Lehre über die Autonomie. Das Böse ist hier in seiner Reinheit, in seinen unbedingten Anforderungen zu sehen. Das Böse muss unmittelbar, ohne Interesse gewollt werden, und seine Vollkommenheit besteht in seiner „förmlichen" Verfassung (AA VI 322 Anm.). Man weicht mit Grausen vor demjenigen zurück, der ein „unmittelbares" Vergnügen an den Übeln der anderen hat; eine unmittelbare Neigung zum Bösen stellt davon die höhere Form dar (AA XXVII 55). Im Allgemeinen sucht man nicht anderen einfach nur zu schaden, um ihnen zu schaden, sondern um auf die eine oder andere Weise von den Schäden zu profitieren, die man ihnen zufügt. Nun ist der böse Wille sozusagen „uninteressirt[]" (AA XV 540), und einer seiner Kulminationspunkte ist die Grausamkeit, woraus weder er selbst noch ein anderer Wille irgendeinen Vorteil zieht (AA VI 33). Zumeist tut man das Böse als Ausnahme und erkennt das Gesetz, dem man nicht gehorcht, damit durchaus an; im höheren Bösen jedoch spricht sich der Wille vom Gesetz frei und macht aus diesem Widerstreit gegen das Gesetz sein Prinzip (AA VI 35). Anstatt nur vorübergehend für sich selbst das Gesetz außer Kraft zu setzen, lässt man ausdrücklich in seiner Maxime die Abweichung zu. Anders gesagt: Das wirkliche Böse tut man nicht aus bloßer Neigung, sondern aus Maximen (AA XXVII 368). Die Bosheit unserer Natur besteht genau darin, dass sie zur Triebfeder ihrer Maximen das Böse als Böses macht (AA VI 37).

Die formale Verfassung des reinen Bösen gesteht eine Ruhe zu, ja fordert sie – eine eigentümliche Analogie mit dem wahren Guten –, und ein inneres Gleichgewicht, und sie befördern die Festigkeit der Gesinnung. Der wahre Schurke, der böse Mensch nimmt sich die Zeit, und „[d]ie Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu ma-

chen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein *qualificirtes* Böse" ist (AA VI 408). Das unmittelbar und ohne Interesse verfolgte Böse, das formale Böse, das qualifizierte Böse – in jedem dieser Fälle geht es darum, das Böse als solches zur Triebfeder seines Handelns zu nehmen. Wenn nun aber der wahre Kern jeder moralischen Übertretung tatsächlich im formalen Bösen zu suchen ist, ist dieses dem Menschen nicht zugänglich. Sowie die Sinnlichkeit zu „wenig" an Triebfedern für das moralische Böse besitzt, enthält eine „gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille)" zu „viel" davon für ein gemischtes Wesen wie den Menschen (AA VI 35). Das reine Böse, das Böse um des Bösen willen ist für einen dem Reich der Neigungen unterworfenen, von der Sinnlichkeit affizierten Willen bloß ein auf immer unzugängliches Maximum. Weshalb es gemeinhin teuflisch genannt wird. Teuflisch ist die Übertretung, die keine weitere Triebfeder zu haben scheint, der Wille, der sich unmittelbar und sozusagen spontan aus sich selbst heraus auf das Böse bezieht.[11]

Kant beharrt darauf, dass es nicht in die Macht des Menschen fällt, Zugang zum reinen Bösen zu erhalten, nichtsdestoweniger nimmt er an, dass es genügt, dass ein Wille außerhalb des Gesetzes bestimmt ist, um radikal böse zu sein. Das heißt so viel wie, dass, selbst wenn der menschliche Wille das Böse um des Bösen willen nicht tun könnte, seine sündige Gesinnung stets gänzlich böse ist. Die Theologen behaupten mit dem Apostel, dass alles das, was nicht im Namen des Glaubens, das heißt aus Achtung für das Gesetz getan wird, Sünde sei (AA VI 30). Schon die Tatsache, dass man nicht das Gesetz als Triebfeder des Willens hat, bedeutet nicht nur eine relative Missachtung, sondern eine „reine" Missachtung des Gesetzes. Das Böse ist ein Zeichen für die Unteilbarkeit des unmoralischen Willens. Es ist als eines der beiden höchsten Prinzipien der praktischen Vernunft dargestellt worden, doch nur kraft der Positivität des Bösen wird man diese These aus der *Zweiten Kritik* verdeutlichen können.

Die Positivität des Bösen ist auf die Idee der realen Opposition gegründet, die in Anmerkungen aus dem Jahrzehnt der *Kritik* von der Unterscheidung zwischen Phänomen und Noumen her neu durchdacht wird. Es gibt zwei Arten von Negationen: die bloße Limitation, die nur eine Opposition nach der Quantität ist, und die *negatio repugnantiae*, die wiederum eine nach der Qualität ist. Die quantitative Negation gilt für die Phänomene und sie ist bloß Restriktion. Dagegen ist die

---

11 Der Teufel ist bloß die Idee eines Willens, der aus der bloßen Lust an der Übertretung das Gesetz übertritt (AA XXVIII 808); vgl. „Ein Laster wird teuflisch genannt wenn der Mensch ohne Vortheil Böses thut ..." (AA XXVII 1220).

qualitative Negation den Noumena eigen; sie ist *remotio*, Ausschließung (AA XVIII 361 f.). Die quantitative Negation erklärt das phänomenale Böse: das metaphysische Böse und das physische Böse. Das „intelligible" Böse (AA VI 31) dagegen – das moralische Böse – kann sich nicht auf irgendeine Abstufung, irgendeine Kontinuität mit seinem Gegenteil, dem Guten, einlassen.

Die Philosophien, denen die moralische Strenge des Kantianismus abgeht, würden das Böse gern als einen minderen Grad des Guten oder zumindest in einer gewissen Kontinuität mit ihm darstellen (AA XVIII 453). Doch die graduelle Sichtweise kann in diesem Bereich keinen Platz haben. Der Geiz zum Beispiel ist nicht einfach nur zu weit getriebene Sparsamkeit, sondern eine Veranlagung des moralischen Charakters, die eine gänzlich unterschiedliche Maxime hat (AA VI 404). Den Unterschied zwischen Tugend und Laster kann man nicht einfach nur dem Grad nach ausdrücken. Er ist spezifisch und hängt mit der Beziehung zusammen, die der Wille dem Gesetz gegenüber einnimmt (ebd.). Die Entfernung, die das Gute vom Bösen trennt, ist unendlich (AA VI 66). Wäre dies nur eine Sache von Graden, so würde ein gegebener Grad „als die Grentze von beyden so wohl Tugend als auch Laster seyn" (AA XVII 630). Es ist eine Besonderheit der christlichen Moral, das Gute und das Böse nicht wie *Himmel* und *Erde*, sondern wie *Himmel* und *Hölle* zu vergleichen. Dieses Bild „dient nämlich dazu, zu verhüten: daß das Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsterniß, nicht als an einander gränzend und durch allmähliche Stufen (der größern und mindern Helligkeit) sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermeßliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde" (AA VI 60 Anm.).

Der radikale Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen hat gleichermaßen eine Auswirkung auf den Begriff des Bösen an sich selbst. Das Fehlen jeder Stufung zwischen dem Guten und dem Bösen bedeutet, dass auch das Böse an sich selbst keinerlei Grade hat. Die protestantische Theologie hat die Unterscheidung zwischen lässlicher Sünde und Todsünde stets zurückgewiesen; in ihren Augen gibt es nur die Todsünde. „Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder ...", sagt Kant, den Apostel zitierend (AA VI 39). Selbst die bloß unklugen Handlungen ergeben sich nicht bloß aus unserer Schwäche, sondern vielmehr aus einer „Unlenksamkeit des Willens" (AA XIX 155). Es überrascht daher kaum, zu erfahren, dass die Lehre vom *Fegefeuer* als einem Ort des „Übergangs" für Menschen, die in bloß lässlichen Sünden gestorben sein sollen, eine logische „Unmoglichkeit" ist (AA XVI 240)!

Der kantische Rigorismus hat also seine im Eigentlichen metaphysische Begründung. Die Positivität des Bösen untersagt jeden Versuch einer Relativierung der Sünde und sie schließt jede Kontinuität zwischen durch entgegengesetzte Maximen inspirierte Willen aus (AA XXIII 397). Eine „reine[] intellectuelle[]" Beurteilung des Menschen muss zu ihrem Leitfaden den Satz des ausgeschlossenen

Dritten machen, in dem Fall den eines Mittleren zwischen dem Guten und dem Bösen (AA VI 39 Anm.). Ein Objekt der praktischen Vernunft könnte nur zwei mögliche Verhältnisse zum Willen haben: Er ist entweder das, was der Wille verwirklicht, oder sein Gegenteil (AA V 57). Jedes menschliche „*factum*" impliziert entweder „*meritum* oder *demeritum*" (AA XIX 159). Alle Menschen sind entweder tugendhaft oder lasterhaft (AA XXIV 662). Der Mensch kann gegenüber dem Gesetz niemals gleichgültig bleiben; im moralischen Bereich ist Neutralität unmöglich (AA VIII 339). Es versteht sich also von selbst, dass die *adiaphora*, angeblich neutrale Handlungen, weder gut noch böse, nur eine weltfremde Vorstellung sind. Gewiss kann der Mensch gleichgültige Taten begehen, aber diese sind folglich nur physische Ereignisse, die der Natur entstammen. Das Handeln und der moralische Charakter sind stets entweder zum Guten oder zum Bösen bestimmt (AA VI 22 Anm.).

10.4 Die Heteronomie

Seit dem *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* und seinen Vorlesungen vom Beginn der 1760er Jahre versteht Kant die Positivität des Bösen. Allerdings konnte diese Lehre in allen ihren Implikationen vor der Heraufkunft der *Kritik*, einer Transzendentalphilosophie mit formalen und nicht materialen Prinzipien, nicht entwickelt werden. Kant widersetzt sich mit Nachdruck jedem Versuch, die allzu wirkliche Wirklichkeit des Bösen zu relativieren; doch bedeutet dies noch nicht, dass er es für eine ontologische Kategorie hält. Gehörte das Böse zum Sein, implizierte seine Positivität entweder eine gewisse Kontinuität zwischen dem Guten und dem Bösen oder ihre Hypostasierung in entgegengesetzten Prinzipien. Die Vorstellung, das Gute und das Böse gehörten der Sphäre des Seins an, hätte zur Folge, dass sie demselben ontologischen Universum zugewiesen wären. Sie wären damit auf die eine oder andere Weise in Kontinuität; diese These aber ist gerade zurückgewiesen worden. Es bliebe dann die andere Möglichkeit, nämlich die manichäistische These, die These von den zwei entgegengesetzten Urwesen. Kant, der Transzendentalphilosoph, der christliche Moralist, widersetzt sich entschlossen dieser Spekulation. Er spricht vom Kampf des bösen Prinzips gegen das gute (AA VI 57 ff.); aber dieser Kampf zwischen den beiden Prinzipien (AA XX 346) ist eher als ein Kampf zu verstehen, der sich im Ich vollzieht. Es gibt einen Widersacher, den es zu besiegen gilt, ein Opponent, aber „ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind" (AA VI 57), welcher „de[r] Betrüger in uns selbst" ist (AA VII 151). Die dualistisch-mythologische Sprache war stets im Umlauf unter den Moralisten und geht nicht zwangsläufig auf ontologische Entitäten zurück. Die *Kritik* indes wird

die Ambiguitäten ausräumen. Für Kant sind die beiden moralischen Prinzipien im Menschen von formalem und nicht von ontologischem Status. Das Böse ist nicht ein – äußerliches oder innerliches – Sein, sondern eine Beziehung. Seine Positivität bezeichnet keine unendlich feste ontologische Realität, sondern eine reine transzendentale Beziehung, und das ganze Gewicht, die ganze materielle Kraft einer Entität, einer Sache könnte die Schärfe, die Radikalität einer pervertierten Beziehung nicht aufwiegen.

Schon die dem Irrtum eigene Positivität war durch die verdorbene Beziehung zwischen den beiden Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes erklärt worden. Auch beim Bösen handelt es sich um eine Beziehung: die der Bestimmung unseres Willens im Verhältnis zur Achtung für das moralische Gesetz. Der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem tugendhaften Menschen und dem lasterhaften Menschen ist nicht in der Bosheit der Maximen zu suchen, die der Wille zulässt, sondern in der Art der Unterordnung, die unter ihnen vorherrscht. Der gute Mensch ist derjenige, der die Triebfedern seines Willens der Achtung für das Gesetz unterwirft, der böse Mensch derjenige, dessen Wille nicht nach dieser Achtung bestimmt ist.

Man findet hier die große kritische Lehre der Heteronomie wieder. Die moralischen Maximen können nicht nebeneinander im Willen koexistieren: Die eine muss der anderen untergeordnet sein (AA VI 36). Und es gibt Heteronomie, wenn die Achtung für das Gesetz leidet und gegenüber den Ansprüchen der Selbstliebe ihre Einklammerung erfährt. In Wirklichkeit ist die Heteronomie der Willkür nicht einfach nur das Fehlen moralischer Verpflichtung, sondern sie ist auch eo ipso jedem Prinzip wahrhafter Verpflichtung und wahrhafter Sittlichkeit entgegengesetzt (AA V 33). Die Menschen haben, eingeschrieben in ihr Herz, das moralische Gesetz, und wer sich dem Joch seines eigenen Gesetzes nicht unterwerfen will, wäre genötigt, das Joch des Gesetzes eines anderen zu akzeptieren (AA VIII 145), das Gesetz, welches die Heilige Schrift das „Gesetz in meinen Gliedern“ nennt.

Man ist versucht, die Heteronomie als Unterwerfung unter fremde Gesetze zu beschreiben, nur dass „dieses Fremde“ nicht außerhalb von uns, sondern in uns ist. Kein äußeres Fremdes, sondern das, was – wie Schelling es sagen wird – in uns selbst nicht wir ist. Selbstverständlich ist das, was eigentlich in uns selbst dieses Wir ist, nicht eine Entität oder ein Objekt. Kant spricht vom „Keim des Guten“ und vom „faulen Fleck“ des Bösen in uns (AA VI 38), doch diese Sprache ist nicht präzise. Das moralische Ich ist nicht ein Gegebenes, das da wäre, sondern etwas, das man sich selbst gibt. Es besteht nicht in einer Art substantieller Reinheit und auch nicht in einem originären Kern, sondern in einer unaufhörlich vollzogenen Bewegung. Was wirklich ich selbst in mir ist, ist nicht ein Sein, sondern ein Seinsollen. Die Autonomie des Ichs bedeutet ein unaufhörliches Wiederbejahen des Sollens. Die Heteronomie dagegen ist der Nicht-Vollzug dieses Sollens.

Die Figur par excellence der Heteronomie ist die Leidenschaft, in der das Ich nicht Herr seiner selbst ist. Die Leidenschaft wird vor allem im Bereich der Sinnlichkeit festgestellt. Die Sinnlichkeit ist ein urtümlicher Faktor unseres Seins, aber ihre Bestimmung ist es, dem Intellektuellen zu dienen und nicht es sich zu Diensten zu machen. Wenn sie es sich zu Diensten macht, wenn sie den Willen angreift, befindet man sich in einer „pathologischen" Verfassung (KrV B 562). Die Herrschaft des Sinnlichen über das Intellektuelle ist im Übrigen nur ein besonders auffälliges Beispiel einer allgemeineren Situation. Das in mein Herz eingeschriebene moralische Gesetz macht aus mir ein „allgemeines" Wesen; mein Wille muss also objektiven, das heißt für jeden geltenden Prinzipien folgen. Der pathologisch eingefärbte Wille hingegen folgt besonderen subjektiven Maximen, anstatt sich dem Allgemeinen und dem Objektiven zu unterwerfen.[12]

Die Heteronomie bedeutet, ein Objekt, etwas Bedingtes zum Grund seines Willens zu machen. Sie erscheint gewöhnlich – das ist die *Conditio humana* – in der Gestalt einer Handlung oder einer besonderen Stimmung, aber sie ist in Wirklichkeit nur eine Beziehung. Unsere Handlungen und unsere Willensneigungen sind die Konsequenzen der wechselseitigen Ökonomie unserer Vermögen. Sie sind zu billigen, für gut zu halten, wenn ihr Widerstreit – denn Widerstreit gibt es immer – zu einer legitimen Ordnung führt. Irrtum und Sünde entstehen aus dem Kampf zwischen Verstand und Sinnlichkeit und vor allem aus ihrer Vermischung (AA XXIV 102). Die Vermischung ist die unreine Beziehung zwischen den Elementen, sozusagen ihre unreine Synthesis. Die gute Synthesis bringt legitime Ergebnisse hervor, aber die Einmischung der Sinnlichkeit endet in einer Art hybridem Wissen (AA XXIV 402), einer „Bastarderklärung" (AA VI 227) – man vernimmt hier ein, wahrscheinlich unbewusstes, Echo auf den *Timaios* –, denn anstatt dass die Sinnlichkeit sich in den Dienst des Verstandes stellt, „verwirrt" sie ihn, „und hieraus entspringt die diagonale Richtung des Verstandes" (AA XXIV 825). Die Studenten, die Kant hörten, mag dieser Ausdruck verblüfft haben, aber sie hätten ihn verstehen können, hätten sie die Werke des Professors gelesen. Die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* spricht von jenen unreinen Nachahmungen der Sittlichkeit als einem gleichsam „aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard" (AA IV 426). Die *Kritik der reinen Vernunft* wiederum stellt das Ergebnis der verkehrten Beziehung zwischen Verstand und Sinnlichkeit als ihre „Diagonale" vor. Der Irrtum ist gleichsam eine Abweichung des Verstandes unter dem Einfluss der Sinnlichkeit. An sich selbst entfaltet sich das Vermögen des Verstandes in einer gradlinigen Bewegung, aber der Druck der Sinnlichkeit lässt sie von ihrer Bahn abkommen. Die beiden sich aufeinander

12 „Der Bösewicht ist *exlex* subiectiv." (AA XIX 222)

beziehenden Vermögen bilden einen Winkel, und das durch ihre Diagonale ausgedrückte irrtümliche Urteil ist eine „krummlinige" Bewegung (KrV B 350 f.).

Die krummlinige Bewegung bezeichnet das bastardhafte Ergebnis der schlechten Beziehung zwischen den beiden Kräften, und diese krumme Linie der Vernunft ist ein beredtes Zeugnis ihrer Heteronomie. Die Heteronomie erscheint in der Gestalt einer Gegebenheit, einer permanenten Charakteristik, aber sie ist in Wirklichkeit eine aktive Beziehung. Und das Wort „krumm" ist ein geeigneter Ausdruck für diese verborgene Dialektik zwischen der erstarrten Oberfläche und der in dynamischer Bewegung befindlichen Tiefe. Der Ausdruck „krummes Holz" bezeichnet die Natur der Menschen, ihren Charakter, der sich einem Leben in Eintracht und in Freundschaft mit den anderen widersetzt, ihr radikales Unvermögen, sich von sich aus dem Gesetz zu unterwerfen (AA VIII 22 f.), und als solcher bezeichnet er offensichtlich eine „gegebene" Unvollkommenheit. Das Holz, so wie es ist, ist trocken; nichts entspringt ihm; es ist knotig und krumm. Andere Textstellen ermöglichen indes eine andere Lesart. Anstelle seiner Bedeutung als „runzlig", „gewunden", das heißt „nicht-winklig", was an eine sozusagen unregelmäßige, ungenaue, indirekte Abweichung denken lässt, ist *krumm* auch und vor allem als *schief* zu verstehen, das heißt als winklig, als gegensätzlich zu *gerade*. Und wirklich erlangt *krumm* von seinem Sinn „schief" her die Fülle seiner moralischen Bedeutung.

Schon der junge Kant spricht von „krumme[n] Abwege[n]" (AA I 234) und bezeichnet den Irrtum als eine „krumme Linie[]" (AA XXIV 87).[13] Nun ist der Irrtum im Wesentlichen eine trübe Mischung von Wahrheit und Falschheit, und durch das Verständnis des Irrtums hindurch findet „*krumm*" zur Diagonale zurück. Die Interaktion von Verstand und Sinnlichkeit, ihre „diagonale" bringt eine „schiefe Bewegung" hervor, „in der etwas wahres und auch etwas falsches ist" (AA XVI 251). Diagonal ist ein neutrales Synonym für das schroffe „bastardig[]", und beide Ausdrücke werden gewissermaßen unter das Thema der Krümmung der Vernunft subsumiert. In einem immer noch „neutralen", vormoralischen Sinne charakterisiert „Krümmung" eine Intelligenz, die sich durch die Synthesis a priori ausübt (KrV B 790), das heißt durch eine dynamische und spontane Beziehung zweier Vermögen oder zweier Welten, und im Bereich der praktischen Vernunft wird die Krümmung den irrigen, unrichtigen und sündigen Vollzug der Synthesis bedeuten. Gerecht oder gradlinig steht im Gegensatz zu schief oder krumm (AA VI 233); das Ungerechte, das Krumme und das Schiefe sind Epitheta der Verderbtheit, der „*pravitas*" (AA XXII 53).

---

13 Für eine Annäherung zwischen „Krummwerden", „Veralten" und „Sterben" siehe AA I 198.

10.5 Die Verderbtheit des Menschen

Die Heteronomie beschreibt die Struktur allen schlechten Handelns und, allgemein gesprochen, jeder Abweichung vom Gesetz, jeder moralischen Verwirrung. Die Krümmung der Vernunft drückt diese *Conditio* der Abweichung aus. Doch woher kommt die Krümmung, wie lässt sich ihre Entstehung erklären? Außerhalb eben der Theodizee bleibt die Frage unbeantwortet. Wie soll man „den Mechanismus" der Krümmung erklären, und wie vor allem soll man der Tatsache Rechnung tragen, dass die moralische Abweichung nicht eine von draußen über den Menschen hereinbrechende Katastrophe ist, sondern dass er selbst sie wählt und sie folglich vollzieht? Die Krümmung wird beschrieben als etwas, das einer ursprünglich geradlinigen Vernunft widerfährt (KrV B 351); nun sind aber, gemäß der berühmten Beschreibung aus der kleinen Schrift über die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, krumm gerade die Bäume, die fern von anderen, von keinem anderen beeinträchtigt, quasi isoliert sprießen (AA VIII 22). Die Krümmung ist damit etwas, das sich im Geschöpf auf immanente Weise entwickelt. Die krumme Bewegung ist also eine Abweichung, der keine Versuchung vorausgeht, die kein von außerhalb stammendes Ereignis beeinflusst. Das heißt so viel wie, dass die von der Beobachtung einer Abweichung, einer ‚bereits bestehenden' Verwirrung ausgehende Reflexion zu der Schlussfolgerung führt: „Der Mensch ist von Natur böse" (AA XV 622). Diese natürliche Verderbtheit ist genau das radikale Böse, der philosophische Ausdruck einer anfänglichen mythischen Übertretung, einer Ursünde.

Der christliche Moralist Kant ist nicht pessimistisch, sondern realistisch. Die physische und metaphysische Untersuchung der Welt deckt in ihr „Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit" auf (AA II 90), und die Beobachtung des gesellschaftlichen Lebens muss das desillusionierte Urteil bestätigen: Der König der Narren wäre der größte Monarch auf der Welt (AA XV 210).[14] Die Zeitgenossen halten Volksreden auf die eingeborene Gutwilligkeit der vernünftigen Schöpfung, auf ihre edlen Absichten, die allein die Unterdrückung der Tyrannen und der Aberglaube der Geistlichen ersticken. Kant jedoch sieht sich zu der Feststellung genötigt, dass, sollte es wirklich Tugend in der Welt geben, diese niemals rein, sondern vielmehr „ein Bastart oder Blendling" sei (AA XV 632). Jeder Mensch ist im Hinblick auf seine eigenen Verdienste ein Zwerg (AA XV 211 Anm. 15); niemand ist von der Sünde ausgenommen, selbst der Beste unter den Menschen neigt

---

14 De Welt ist vielleicht nur ein schlichtes „Gasthaus", ein Durchgangsort hin zu einem besseren Jenseits, doch auf dem Weg dorthin ist es eher ein „Zuchthaus", ein „Tollhaus" ..., ja ein „Kackhaus" (AA XV 815).

zwangsläufig zum Bösen (AA VI 32). Wie sagte doch ein englischer Parlamentarier: „Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt." Alle Menschen kennen eine Schwelle, jenseits derer sie nicht mehr widerstehen können und der Versuchung anheimfallen (AA VI 38 f.).

Das Böse ist keine bloße Ausnahmeerscheinung, begrenzt auf einige große Schurken: Es ist vorhanden in jedem von uns. Man würde die Übel, die wir wollen und die wir tun, gern durch unsere Schwäche, unsere Beschränkungen, durch die Umstände und durch die Wechselfälle unseres Lebens erklären. Die Moralisten und die Pädagogen suchen unermüdlich nach den unglückseligen Geschehnissen und Einflüssen, ohne welche wir unschuldig und gut „geblieben" wären. Nun erfordert aber die Neigung zum Bösen, zum Beispiel der Trieb zum Krieg, kein besonderes Erklärungsprinzip, er ist sozusagen „auf die menschliche Natur gepfropft" (AA VIII 365). Die Theologen wollen die Sündigkeit unseres Menschengeschlechts mit der Verführung durch den Teufel erklären; doch wie hätte er uns verführen können, wenn wir nicht schon im geheimen Einverständnis mit ihm gewesen wären (AA VI 60)?

Der Mensch besitzt eine gebürtige Neigung zum Widerstreit und vor allem zur Falschheit, zur Lüge. Es existiert ein verborgener Gegensatz der Vernunft gegen die Pflicht, eine unaufhörliche Neigung zur Übertretung (AA IV 405; V 128). Man kann gewiss Neigungen unterscheiden, die zu besonderen Lastern führen, man kann einen Katalog verkehrter Neigungen vorlegen. Doch die Vielfalt der Anlagen zum Bösen entstammt einer gemeinsamen Quelle, und das ist die Verderbtheit. Der Egoismus, „das liebe Selbst" (AA IV 407), ist die schlechthinnige Triebfeder für die „verborgene Tücke" (AA II 336), die Verkehrtheit unserer vernünftigen Natur (AA VI 83). Man ist versucht, den anderen zu verdächtigen, Unreinheit, eine schändliche Gesinnung bei seinem Nächsten zu suchen und zu finden. Doch kein Schauspiel ist abschreckender – Kant verweist auf Pascal – als das, welches uns unser eigenes Herz enthüllt (AA XXIII 419). Ein Zeitgenosse, ein Philanthrop, hatte unter den Bergbewohnern des Harz und der Schweiz, bei denen „städtische Üppigkeit" noch nicht die Herzen und die Gemüter verdorben haben sollte, eine Bestätigung für die ursprüngliche natürliche Gutartigkeit unserer Gattung finden wollen. Dieser Mensch kehrte jedoch desillusioniert zurück: Er musste bei diesen einfachen Leuten einen angeborenen Hang zur Täuschung feststellen. „Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiset zu sein, [...] in seinem eignen Busen, hätte antreffen können." (AA VIII 271)

Die Beobachtung des universell verbreiteten Bösen führte Kant zur letzten Vollendung seines moralischen Denkens, zu der Lehre vom radikalen Bösen. Im entscheidenden Bruch mit dem für das Jahrhundert charakteristischen Glauben

an die ursprüngliche Reinheit des Menschengeschlechts[15] findet Kant die Universalität des Bösen sogar noch in den beiden Gestalten schlechthin des Anfänglichen und des Ursprungs wieder: im Naturzustand und in der Verfassung des Kindes. Auch als Bewunderer von Rousseau und von Bernardin de Saint Pierre verweigert der deutsche Philosoph dem Mythos vom guten Wilden die Anerkennung. Als Leser der Geschehnisse und der Dramen der großen Expeditionen seiner Zeit verweist Kant auf die Erzählungen über die nutzlose Grausamkeit der Eingeborenen in Ozeanien (AA VI 33). Auch wenn die Zivilisation die *Europäer* seiner Zeit verdorben hat, sind die ‚Primitiven' keineswegs ein Ausbund an Tugend: „Der Mensch ist nicht unmittelbar gut, die Menschenfresser und Sclaven Händler …" (AA XXIX 892) …

Nicht Rousseau, sondern vielmehr Hobbes hatte Recht in seiner Sozialphilosophie, in seiner Theorie der Ursprünge. Der Naturzustand ist keine von Sanftheit, Übereinkunft und Frieden geprägte Situation, er ist vielmehr Synonym für Krieg, Unrecht und Sittenlosigkeit (AA VI 97). Der Mensch ist wild von Natur. Er lebt in einem Universum unaufhörlicher Bedrohung, Schreckensherrschaft und Feindseligkeit. Nichts illustriert diese nüchterne und düstere Sichtweise besser als das politische Leben. Der Mensch ist ein Tier – man kennt den berühmten Satz –, das einen Herrn nötig hat (AA VIII 23). Es besteht keinerlei Hoffnung, dass die Menschen sich von sich aus ins Einvernehmen setzen, um eine weltbürgerliche Verfassung einzurichten (AA VI 95). Zutiefst zerrissen untereinander, wie „ein Volk von Teufeln" brauchen sie, um koexistieren, zusammenleben zu können, einen rohen äußeren Zwang, den des Staates (AA XXIII 180). Einige wollten die Größe Gottes von der Gutartigkeit und von der Vollkommenheit seiner Werke, namentlich dem Menschen, der Krone der Schöpfung, her ausdrücken, doch: „Homo homini Lupus" (AA XXII 261).

Mit einer derartigen Anknüpfung an Hobbes legt Kant eine düstere Sichtweise der Gesellschaft und der Geschichte vor, und auf diesem Weg wird er noch weiter gehen. Er wird nicht nur die ursprüngliche Gutartigkeit der Gesellschaft, sondern auch die angeborene Reinheit des Individuums zurückweisen.[16] Die Aufgabe ist hierbei schwieriger, denn Kant ringt nicht einfach nur mit der großen Gestalt Rousseau, sondern er hat auch hinsichtlich seiner eigenen Reflexion Innovationsbedarf. Der Grundpfeiler der kritischen Moral besteht darin, das Gute und das Böse des Willens an die Zurechenbarkeit zu binden, und die Zurechenbarkeit ist

---

15 „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel … freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert …" (Brief von Goethe an Caroline Herder, 7.6.1793, in: *Briefe II*, Hamburger Ausgabe, 166).

16 Die faktische Vorgängigkeit und die radikale Wirklichkeit des Bösen stellen die metaphysische Vorgängigkeit und Höherwertigkeit des Guten nicht in Frage; vgl. AA VI 93 ff.

von der Freiheit abhängig. Wie kann man nun aber die moralische Freiheit des Kindes, des Neugeborenen bejahen? Kant erwähnt des Öfteren den Schrei des Neugeborenen. Er sieht ihn als das Zeichen der Subjektivität an, aber er liest in ihm auch eine Art Erbitterung, eine psychologische Variante der Verhärtung des Herzens der Theologie. Das Schreien des kleinen Kindes ist Ausdruck seines angeborenen Triebes, seinen Willen zu haben, und es verrät seine Bösartigkeit (AA VII 269). Die Tierjungen spielen miteinander, die des Menschen zanken sich (AA VII 269). Das Kind hat einen natürlichen Hang zur Zerstörung und zur Grausamkeit (AA IX 495), ohne Disziplin wächst es böse auf (AA XIX 202). Vom Kleinen in den Armen der Amme bis hin zum Greis ist es dieselbe Hinterlist, derselbe Betrug, dasselbe Böse (AA VII 411).[17] Beobachtung und empirische Untersuchung führen unweigerlich zu der Annahme einer Anlage zum Bösen von Geburt an (AA VI 29 f.), aber wie soll man der Bösartigkeit und dem Ungehorsam eines Geschöpfes Rechnung tragen, das noch nicht im Genuss der Ausübung der Freiheit und der Vernünftigkeit, den höchsten Bedingungen der Moralität, ist?

10.6 Die Ursünde

Kant hält an der Allgemeinheit der Verderbtheit der Menschen fest, und er findet sie sogar am Anfang der Geschichte und beim kleinen Kind vor. Das Böse ist also zeitgleich mit den Ursprüngen des Menschen. Wenn man derart den Ursprung des Bösen an eine unvordenkliche Vergangenheit verweist, ist damit aber noch lange nicht die Frage nach seinem Beginn gelöst. Gewiss kann man sich mit der Aussage zufriedengeben: Der Mensch ist böse, er war es immer schon; das Böse entspringt seinem Wesen. Wenn man nun aber ohne Weiteres die ursprüngliche Bösartigkeit der Schöpfung akzeptiert, so macht man daraus letztlich eine Naturgegebenheit. Freilich kennt man die Formulierung: Die Geschichte der Natur beginnt mit dem Guten, ist doch Gott ihr Urheber, die Geschichte der Freiheit mit dem Bösen, ist sie doch „Menschenwerk" (AA VIII 115). Kant scheint Gott von jeder Rolle bei der Heraufkunft des Bösen, dieses durch die vernünftige Schöpfung hervorgerufenen Spätgekommenen, entlasten zu wollen. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um ein neuerliches Bemühen um eine Theodizee, sondern um die Sorge des Moralisten, der der Relativierung des Bösen und den ethischen Zweideutigkeiten des Naturalismus entgegentreten möchte. Eine metaphysische *Reflexion* liefert den Kern des wirklichen Gedankens von Kant: „Das Gute kommt nach der Ordnung der Natur von Gott, das Bose von der Freyheit." (AA XVIII 474) Um der Wahrheit

17 In der Tat neigt das Kind mehr zum Lügen als der Erwachsene (AA XX 24).

des moralischen Bösen, des Bösen stricto sensu, gerecht zu werden, darf man es nicht dem Mechanismus der Natur, sondern muss man es der freien Wahl der Menschen zuweisen.

Das Philosophem des radikalen Bösen ist an die Vorstellung eines Paradoxons gebunden: die Vorstellung einer Abweichung, die eine ursprüngliche Anlage unserer Natur zu sein scheint, die aber nichtsdestoweniger aus der Freiheit herrühren muss. Die christliche Lehre von der Ursünde versteht sich als eine Art Umschrift dieses Mysteriums, das zugleich Tatsache und Tun, Natur und Wille ist, und Kant lässt sich durch das Dogma inspirieren, selbst wenn er dessen traditionelle Formulierung zurückweist. Eine Ur-Sünde ist eine contradictio in adiecto (AA XIX 640). Man könne nicht Erbe eines fremden willkürlichen Handelns sein (AA VIII 123); doch die Intuition eines radikalen Anfangs des Bösen, der in der Natur eines jeden ebenso gegeben ist wie auch von ihm vollzogen wird, bringt eine wertvolle Wahrheit zum Ausdruck. Jeder Mensch ist irgendwann einmal ungehorsam gegenüber dem Gesetz, schuldig der Übertretung, kurz, Urheber des Bösen gewesen. Und jeder Mensch muss als der freie Grund seiner eigenen Übertretung angesehen werden, selbst wenn er dessen bewusst sein muss, dass er im Falle des Falles dieselbe Wahl getroffen hätte wie seine „Stammeltern" zu ‚ihrer Zeit' (AA VIII 123). Dieser faktische Zustand drückt die große Lehre von einer Verderbtheit aus, die, auch wenn sie aus Freiheit gewirkt ist, direkt aus der Konstitution unseres Willens resultiert, der selbst der Natur entstammt (AA VI 25).

Die Verderbtheit des Menschen bedeutet, dass seine Gesinnungen und seine Handlungen böse sind, und sie sind nicht nur auf eine zufällige Weise böse. Unsere Übertretungen, unsere schuldigen Willensneigungen entspringen einer allgemeinen Gesinnung, und diese Gesinnung ist von Anfang an da und hat Bestand. Nach der Heiligen Schrift wird der Mensch böse geboren, und der angeborene Charakter des Bösen geht auf die Tatsache zurück, dass unser Wille seit jeher böse Maximen übernommen hat. Und die radikale Bedingung des Bösen ist das Vorhandensein eines Hanges in uns, der der erste Grund unserer Option für die bösen Maximen ist (AA VI 21 ff.).

Man versteht unter Hang einen Bestimmungsgrund, der jeder Tat vorangeht und sie begründet, ohne selbst eine Tat zu sein (AA VI 31). Der Hang ist die erste geheimnisvolle Synthesis der Natur und der Freiheit, und diese Synthesis ist bastardhaft, heteronom, also ungesetzmäßig, böse. Zwar betrifft das moralische Böse stets ein Individuum, aber die Synthesis, in der es sich vollzieht, findet auf einer transzendentalen und noumenalen Ebene statt. Das subjektive allgemeine Prinzip unserer bösen Maximen ist „mit der Menschheit selbst [...] verwebt und darin gleichsam gewurzelt" (AA VI 32). Die menschliche Natur, die Art im Ganzen, ist böse. Nur hat man sich diese Natur nicht wie die der Pflanzen oder der Tiere vorzustellen. Auch wenn das Böse sozusagen in einem unvordenklichen Moment

in unserem Willen „genistelt[]“ hat (AA VI 441), dürfen wir es nicht so betrachten, als ob es von außen darin ‚eingefallen‘ wäre. Der radikale Charakter des Bösen indiziert, dass man es zwangsläufig begeht, aber Zwangsläufigkeit ist kein Synonym für Notwendigkeit. Das Böse ist „der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur“ (AA VIII 422), nichtsdestoweniger muss es auf Grund seiner moralischen Natur zufällig sein (AA XVIII 256), man hätte ansonsten nicht darin einwilligen können! Die Beobachtung des menschlichen Verhaltens glaubt ein vollständiges Fehlen von Überlegung feststellen zu können: Eine böse Tat folgt auf eine andere, aus der sie entspringt; sie ist nur ein bestimmtes Element einer bruchlosen Reihe. Doch von einem moralischen Gesichtspunkt aus, welcher nicht der der Phänomene ist, sind die Erscheinungen in Diskontinuität, und die praktische Vernunft, der Wille wirkt jeden Augenblick auf ihr Voranschreiten ein, bestimmt ihr Erscheinen (AA VI 39 ff.). Die moralische Entscheidung ist noumenalen Wesens und als solche nicht der Zeitfolge unterworfen. Die Art der moralischen Bestimmung ist nicht in der Zeit, sondern in der Vernunft zu suchen (KrV B 583 f.). Manche behaupten, der abgefeimte Lügner könne gar nicht anders als lügen; er sei so sehr in seine Falschheiten verstrickt, dass es ihm unmöglich sei, sich daraus zu befreien. Nun ist aber eine moralische Tat stets so zu betrachten, als geschehe sie ohne Prämissen. Der Lügner ist keineswegs darauf festgelegt; er hätte auch nicht lügen können. Seine Tat unterliegt stets dem unmittelbaren Vermögen der Vernunft; in dem Augenblick, in dem er lügt, ist er voll und ganz schuldig (AA VI 43). Selbst wenn der Mensch de facto unter dem Einfluss des Bösen steht, muss er so betrachtet werden, als habe er sich aus einem unmittelbar vorhergehenden Zustand der Unschuld in die Übertretung gestürzt (AA VIII 35). Um moralisch bewertbar zu sein, muss die Tat so betrachtet werden, als wäre sie aus einer neutralen Situation heraus, oder genauer: aus der Unschuld heraus, vollzogen worden. Was das radikale Böse angeht, war der erste Grund für die Übernahme der bösen Maximen gewiss von Beginn an im Willen vorhanden, als käme er ihm von Natur zu; nichtsdestotrotz ist auch er – und besonders und vor allem er – so zu verstehen, als komme er aus einer vollständigen Unbestimmtheit heraus zur Ausübung.

Kant bejaht die Verderbtheit der menschlichen Natur, aber nimmt damit keineswegs die Schlüssellehre der *Kritik* zurück: die transzendentale Freiheit. Es geht hierbei nicht um eine Einschränkung des apriorischen Charakters der Freiheit, sondern vielmehr um eine bewundernswürdige Vertiefung dieses Charakters. Das radikale Böse besagt, dass man unter den Folgen einer ursprünglichen, in unvordenklicher Zeit getroffenen schlechten Wahl leidet, die man faktisch selbst nicht vollzogen hat. Kant hält entschieden daran fest, dass jede moralische Tat zurechenbar sei; doch das Problem der Zurechenbarkeit des Verhaltens des kleinen Kindes stellt sich in einer höheren Potenz im radikalen Bösen wieder ein.

Man stößt hier auf antike Aporien der Moralphilosophie, auf eine ganze Theorie von quasi unlösbaren Fragen wie dem Bösen aus Unterlassung und dem Bösen aus Unwissenheit.

Kant formuliert seine Problematik aus einem der Theologie nahen Kontext heraus, doch die Gegebenheiten des Problems unterstehen der Logik seiner Philosophie. Man kennt die berühmte Definition: *Aufklärung* ist die Emanzipation aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit (AA VIII 35). Man hat sich einer Passivität aus Pflichtunterlassung schuldig gemacht. Die Unterlassung versetzt uns in eine Situation, in der man dem Gesetz nicht gehorchen kann. Dieses Unvermögen ist ebenso sehr Zeichen wie Folge einer verborgenen Übertretung. Die lasterhafte Passivität drückt die Trägheit aus, die der Mensch mit allen Wesen teilt und die jedem Irrtum und jedem Laster zugrunde liegt (AA XXIX 495 f.). Nun wird aber aus der vom Willen unterstützten und als Maxime aufgestellten Trägheit die Faulheit – auch im Sinne von verfault –, und die Faulheit ist bereits eindeutig ein Laster. In Wirklichkeit lässt die in Faulheit übersetzte Trägheit ein Unvermögen erahnen, von dem sich der Wille nicht frei zu machen vermag, für das er jedoch verantwortlich ist. Die Moralisten mühen sich ab, das, was frei ist, und das, was bestimmt ist, den Anteil der Freiheit und den Anteil des Zwanges an unseren Übertretungen und Missetaten zu unterscheiden und zu gewichten. Selbstverständlich liefern vom Gesichtspunkt des juridischen Legalismus oder der ethischen Kasuistik aus diese Untersuchungen wertvolle Ergebnisse, aber sie rühren nicht an das Wesentliche: die Verantwortung des Menschen für seine eigene Nicht-Freiheit. Es ist augenscheinlich ein Paradox, eine Freiheit in Betracht zu ziehen, die sich selbst zerstören könnte (vgl. AA XXVII 369), aber es ist ein Paradox, das die Philosophie und noch mehr die christliche Theologie ins Zentrum ihrer Untersuchungen stellen. Es handelt sich um die merkwürdige Situation, selbst die freie Ursache dafür zu sein, nicht mehr frei zu sein. Diese *Conditio* ist die durch sie selbst hervorgerufene Knechtschaft der Freiheit. Luther – sagt Kant in der berühmtesten seiner Metaphysikvorlesungen – hatte Recht in seinem *De servo arbitrio* (AA XXVIII 588 f.). Das *servum arbitrium* ist nicht ein obskures und obskurantistisches theologisches Dogma, sondern die präzise und wertvolle Bezeichnung einer moralischen *Conditio*, in der die Selbstbeherrschung aufhört (AA XVIII 185) und in der der Wille durch die Natur bestimmt wird (AA XXIX 1019). Das *servum arbitrium* drückt in einer theologischen Sprache die Verfassung des von Natur aus bösen Willens, des gefallenen Willens aus, der unfähig ist, die Maximen zu wählen, auf die er doch von seinem Wesen her ausgerichtet ist. Die Theorie der Leidenschaften, die Beschreibung der Zerbrechlichkeit und der Unreinheit des Willens trägt auf der eigentlichen Ebene des Willens unserem moralischen Unvermögen Rechnung, aber die Dialektik der praktischen Vernunft und des Willens

lässt sich vor allem von der Beziehung zwischen der Unkenntnis des Gesetzes und dem Unvermögen, ihm zu gehorchen, her verstehen.

Die Philosophien, ja bereits der gemeine Menschenverstand und das Gewissen pfeifen die Belanglosigkeit, ja die Widersinnigkeit einer Theorie von den Dächern, die einen Menschen für schuldig halten möchte, ein Gesetz übertreten zu haben, dem zu gehorchen ihm vollkommen unmöglich war. Nun entschuldigt aber die Anerkennung unseres Unvermögens zum Guten noch nicht unser Schlecht-Handeln. Ungeachtet der hoffnungslosen Verfassung ihrer psychischen Konstitution bleiben die unverbesserlichen Verbrecher verantwortlich für ihre Verbrechen (AA V 100), ließe sich die moralische Verantwortlichkeit nicht auf eine Frage von geistiger Gesundheit oder geistiger Klarheit reduzieren (AA VII 213 f.). Unvermögen und Unwissenheit können durch physische und psychische, also phänomenale Tatsachen ausgedrückt werden, aber was über sie entscheidet und sie bestimmt, ist auf einer *noumenalen* Ebene angesiedelt. Die Unterlassung ist, wenn es um Moral geht, Übertretung, und die Unkenntnis des Gesetzes und seiner Anwendung sind Fälle einer solchen Unterlassung (AA XIX 260). Es wird uns das Gebot erteilt, nach guten Maximen zu wollen; nun, wenn man denn soll, so kann man auch ... Um nach gesetzmäßigen Maximen handeln zu können, muss man sie kennen, und wenn man sie kennen muss, muss man sie kennen können. Die Unkenntnis des Gesetzes kann tatsächlich zur Übertretung führen, aber diese Unkenntnis selbst ist bereits schuldig. Sie ist durch eine Unterlassung verursacht, in dem Fall durch einen Mangel an Aufmerksamkeit. Der Mangel an Aufmerksamkeit führt zum Irrtum (AA IX 54), und wenn es um Moral geht, impliziert Irrtum Sünde. Gewiss, der großartige Grundsatz des „du sollst, also kannst du" scheint nur schwer mit den tatsächlichen physiologischen und psychologischen Bedingungen der Aufmerksamkeit vereinbar, aber die traditionellen Argumente der Moralisten, sozusagen neu ausgeschöpft in den Lehren über das radikale Primat des Praktischen und die unbedingte Tragweite der praktischen Synthesis a priori, erlauben es dem Philosophen, die Einwände auszuräumen.

Es gibt gewiss Fälle, bei denen man seine Pflicht nicht eindeutig verstehen kann, und vor allem, bei denen man nicht imstande ist, sie zu erfüllen. Aber auch wenn man zum gegenwärtigen Zeitpunkt tatsächlich unwissend und unvermögend ist, war man doch zuvor frei dafür, sich nicht in diese hinderliche Situation zu bringen. Der Trunksüchtige verletzt, ohne es zu wollen, einen anderen und beschädigt seine Güter: Schließlich blickt man, wenn man beschwipst ist, nicht so richtig durch ... Doch bevor er trank, wusste der Trunksüchtige um die Kraft und den Einfluss des Getränkes auf ihn (AA XXVII 559)! Man hatte in einer gegebenen Situation in irrtümlicher Weise geurteilt, denn es fehlte einem an Elementen, um zu urteilen, doch die elementare Klugheit rät uns, erst dann zu urteilen, wenn wir

im Besitz aller notwendigen Elemente sind, um eine Entscheidung zu treffen (AA II 292f.).[18]

Auf die eine oder andere Weise ist die Unwissenheit in Sachen Moral stets willkürlich und vernunftwidrig (AA XVI 172f.). Man ist versucht, die Tragweite unserer Missetaten und folglich die ihnen gemäße Bestrafung zu mildern, sobald sie unter dem Einfluss der Leidenschaft oder im Zustand einer „Vergiftung" begangen werden. Doch das moralische Bewusstsein der Menschheit wie auch die rechtliche Gesetzgebung der Staaten schlägt eine andere Richtung ein. Trunkenheit ist kein mildernder Umstand für das Vergehen (AA XXVII 288ff.). Das übliche schlechte Benehmen kann die Handlungen, in denen es an den Tag gelegt wird, nicht weniger schuldig machen; ansonsten wäre das Laster seine eigene Entschuldigung! Der böse Mensch kann versucht sein herauszuschreien: Was wollt ihr denn, ich kann das Gute nicht tun, denn ich bin von meiner Natur aus böse! Nun macht aber die Tatsache, von seiner Kindheit an böse gewesen zu sein, den Übeltäter nicht entschuldbarer (AA V 99f.). Das natürliche Böse, die angeborene Verderbtheit entschuldigen nicht, sondern machen ganz im Gegenteil schuldiger und verdammenswerter (AA XXVII 158f.; XIX 264).

Die Problematik der schuldigen Unwissenheit ist ein besonders interessantes Beispiel für die wechselseitige Beziehung des Praktischen und Theoretischen, des Willens und der Erkenntnis. Die Philosophen zeigten stets eine Vorliebe dafür, das Böse durch den Irrtum zu erklären. Nun nimmt aber Kant hingegen an, dass der Irrtum zwar ein wesentlicher Faktor für die Entstehung des Bösen ist, dass aber noch mehr Wahrheit in der Behauptung liegt, das Böse bringe den Irrtum hervor. Die Übeltäter sind Verrückte, und umgekehrt sind die Verrückten und die Blödsinnigen in einem gewissen Maße böse (AA XV 211; XIX 200). Letztlich besteht eine wechselseitige und unmöglich zu entwirrende Beziehung zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Falschen und dem Wahren. Die Lüge, die das Gegenteil der Wahrheit ist, ist das moralische Grundböse (AA XV 542),[19] und in einem Alterstext wird Kant schließlich das Paar von gut und böse durch das von gut und falsch ersetzen (AA XIX 650).

10.7 Die unergründliche böse Wahl

Im Gegensatz zur Theodizee, die das Böse relativiert und es dadurch auflöst, will Kant es in seiner irreduziblen Wirklichkeit erklären. Die Theorie der realen Op-

18 Zur willkürlichen Unwissenheit siehe AA XXIV 837.

19 Das oberste formale Prinzip der Moralität ist die Wahrhaftigkeit (AA XIX 145).

position gibt die Grundlage für die Möglichkeit des Bösen, und die Heteronomie beschreibt die Struktur der Böswilligkeit. Mit der Lehre vom radikalen Bösen will er der Universalität und dem urtümlichen Charakter der Verderbtheit Rechnung tragen. Es geht in jedem der Fälle darum, die Momente und die Elemente einer bösen Wahl, der Wahlentscheidung für das Böse zu erklären. Allerdings geben die bewundernswerten Analysen des faktischen Vollzugs der bösen Wahl noch keine Antwort auf die wesentliche Frage: Wie kann man diese böse Wahl wollen?

Die Heteronomie drückt die verdorbene Beziehung zwischen zweien unserer Vermögen aus, die krumme Linie ihrer Diagonalen. Die Abweichung ist das Ergebnis eines ungesetzlichen Verhältnisses, einer gemischten Bedingung: Wäre die Vernunft rein, würde sie niemals dem Irrtum verfallen, wäre der Wille rein, würde er niemals sündigen (AA XVI 284). Die natürliche Zweckmäßigkeit der Intelligenz ist es, die Wahrheit zu sehen; infolgedessen ist die Ausübung, in der sie die Nicht-Wahrheit für Wahrheit hält, „ein Paradoxon", und das Laster wiederum ein „Paradoxon des Willens" (AA XXIV 406). Der Wille strebt auf Grund seiner Natur einer vernünftigen Freiheit das Gute an. Wenn er der Übertretung verfällt, wenn er das, was ein Böses ist, für ein Gutes hält, kippt er ins Paradoxon um.

Der paradoxe Charakter des Irrtums und der Sünde bestätigt die eigentümliche Dialektik, die am Werk ist, wenn unsere rationalen Vermögen im Gegensatz zu ihrer Natur ausgeübt werden. Und diese Ausübung selbst bleibt unverständlich. Der Wille als Wahlvermögen hat die Kraft, für das Böse zu optieren, aber dieses Böse ist das Gegenteil zu seiner vernünftigen Natur. Es erweist sich so aus einer verdorbenen Beziehung des Willens zu sich selbst gewählt, und genau diese Beziehung deutet die Lehre vom radikalen Bösen, von der ursprünglichen Verderbtheit aus. Denn, auch wenn man versteht, dass das Böse die Fortsetzung der heteronomen Ausübung der Vernunft ist, und man gleichermaßen begreift, dass man diese Ausübung als eine anzusehen hat, die seit den Anfängen, seit der geheimnisvollen Synthesis zwischen Natur und Freiheit geschieht, versteht man immer noch nicht die Möglichkeit, das Böse zu wählen.

Das Böse ist weder Substanz noch Objekt, sondern eine Maxime des Willens, also eine Regel, und wie soll man verstehen, dass die praktische Vernunft sich eine „Unthat" zur Regel macht (AA VI 321 Anm.)? Man stellt dar, was das moralische Böse, das wahrhafte Böse an sich ist, aber man schafft es immer noch nicht zu verstehen, wie und warum man es wollen kann. Man entdeckt das Vorhandensein eines ursprünglichen Hanges zum Bösen im Menschen, ohne ihn erklären zu können (AA VI 43). Man stellt eine anfängliche Neigung zur Lüge fest, einen faulen Fleck in unserer Natur, aber ihre Heraufkunft, ihre Genese bleiben unverständlich (AA VI 431). Am Ursprung der Übertretung findet sich ein erster subjektiver Grund der Zulassung böser Maximen, aber man wüsste nicht „die Ursache" für diesen Grund anzugeben, er bleibt unerklärlich (AA VI 25). Man

bestätigt entschlossen die Positivität des Bösen und sein allgemeines Vorhandensein in jedem Menschen, nichtsdestoweniger bleibt die Möglichkeit dieser Wahl entgegen dem Grund, der das Böse begründet, in für die Vernunft auf immer unergründliche Dunkelheiten eingewickelt (AA VI 59; VI 226).

Die für die Wahlentscheidung für das Böse eigentümliche Irrationalität ist von ihrer Art her kein bloßes Fehlen von Vernunft, aber sie untersteht auch keinem höheren Geheimnis. Sie hat ihren Platz weder diesseits der Vernunft noch jenseits von ihr, sondern „hinter" ihr (AA VI 57). Diese Irrationalität ist die der praktischen Vernunft, und sie ist sozusagen eine Kulmination, eine eigentümliche Vollendung der Spontaneität des transzendentalen Subjekts. Die Synthesis a priori wurde ebenfalls als „Paradoxon" behandelt.[20] Denn was tut sie letztlich außer einem Subjekt ein Prädikat zuzuweisen, das von seinem Wesen her ihm nicht zugehört? Der schöpferische Übersprung ist freilich das eigene Werk des Subjekts; das Apriori der Synthesis zeigt an, dass sie die Triebfedern ihres Handelns in sich enthält. Die praktische Synthesis a priori des autonomen Wollens stellt ebenfalls einen schöpferischen Übersprung dar, mächtiger als derjenige der theoretischen Synthesis; doch nichtsdestotrotz lässt sich die Kraft des Apriori, ohne verdünnt oder relativiert zu werden, durch ihre Vernünftigkeit erklären. Es ist eine Zusammenstimmung mit der Vernunft oder, wenn man so will, mit sich selbst, die, auch wenn sie das Werk einer echten Neuerung, eines Auftauchens ohne Anfänge und ohne Bedingung, einer „Explosion" ist (AA VII 294), nichtsdestoweniger innerhalb des Universums einer gegebenen Rationalität bleibt. Die Energie der Synthesis entstammt gewiss dem Subjekt selbst, aber die Regel, die die Synthesis, ihre Form, lenkt, darf nicht vom Subjekt „erfunden" werden. Anders verhält es sich mit der bastardhaften Synthesis der Heteronomie, in der die Eigentümlichkeit des Erfüllungsvermögens durch die Irrationalität seiner Regel ins Taumeln gebracht wird. Die Heilige Schrift nennt den Teufel den Vater der Lüge, die er aus seiner eigenen Abgründigkeit herauszieht, und dasselbe gilt unter Wahrung der Proportionen für das menschliche Subjekt. Die Vollbringung des radikalen Bösen, die moralische Übertretung ist die letzte und höchste Verwandlung des Apriori, eine Situation, in der die Kraft und der Sinn – oder vielmehr der Unsinn (AA V 308) – des Wollens aus der Abgründigkeit der endlichen Vernunft selbst geschöpft ist.

Die Synthesis a priori der Wahlentscheidung für das Böse macht die grundsätzliche Eigenständigkeit des Themas im kritischen Idealismus deutlich. Zurückgekehrt aus seinen allzu langen rationalistischen Irrläufen wagt Kant es, der Logik seiner transzendentalen Reflexion bis in ihre letzten Konsequenzen zu

20 Vgl. oben, S. 174.

folgen. Das Transzendentale ist die Triebfeder eines bis dahin unbekannten Vermögens zur Erneuerung der Vernunft. Es ist der Grund eines maßgeblichen Beitrags zur Reformulierung der Beziehungen zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen*, aber es steht gleichermaßen am Anfang der Aufsprengung ihrer Verknüpfung. Die kritische Philosophie vertritt auch weiterhin die Vorgängigkeit und die Überlegenheit des Guten, aber sie wagt es, die Autarkie, die Wahrheit sui generis des Bösen zuzugestehen, und vermag es, sie begrifflich auszuformulieren und als metaphysische Lehre darzustellen. Ohne sich auf die schiefe Ebene des Dualismus oder des Manichäismus zu begeben, leitet die Lehre des radikalen Bösen mit aller gewollten Klarheit den zweiten Weg des Deutschen Idealismus ein, den Weg, der die Vernunft zu der Anerkennung des Irreduziblen hinführt, das sie zwar niemals wird verstehen können, aber das sie zumindest zu erkennen und zu denken wissen wird.

11 Auf dem Weg zum absoluten Idealismus

11.1 Das *Opus postumum*

Selbst wenn die Schrift über das radikale Böse durch Texte und Thesen vorbereitet wurde, welche den gesamten philosophischen Denkweg Kants abstecken, bleibt sie in seinem Werk die einmalige wesentliche Bekundung des zweiten Weges des Deutschen Idealismus, des Weges, der das Andere der *Vernunft*, das Irreduzible, begrifflich anerkennt. Der erste Weg dagegen, der Weg der Kontinuität zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen* und der immer stärkeren Herrschaft der *Vernunft* über das *Wirkliche*, ist über den gesamten kantischen Schaffensprozess hinweg insbesondere durch die angewandten Philosophien wie die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* und die *Metaphysik der Sitten* präsent und gelangt auf der gewaltigen Baustelle des *Opus postumum* richtig zur Entfaltung.

Die Lektüre der dreizehn „Konvolute" des *Opus postumum* hinterlässt einen bitteren Nachgeschmack, man verspürt einen gewissen Verdruss angesichts dieser hundertmal wiederaufgenommenen und niemals abgeschlossenen Entwicklungen und Bestimmungen. An seinem Lebensabend in einer Epoche angelangt, in der seine physischen und geistigen Kräfte nachlassen, arbeitet Kant unermüdlich daran, sein System durch eine wahrhafte Metaphysik der Natur zu vollenden. Die *Kritik* verblieb letztlich im Universum einer allgemeinen formalen Philosophie, und derjenige, der es stets als seine wesentliche Aufgabe angesehen hatte, die Newton'sche Wissenschaft philosophisch zu bestätigen und zu legitimieren, hatte gleichfalls den Anspruch, die Forschungen und die Deduktionen des kritischen Idealismus auf das Gebiet der Physik selbst auszudehnen. Sein ganzes Leben arbeitete Kant an der Einbeziehung der Wissenschaft in die Philosophie, und wenn die *Kritik* begierig war, sich als System zu vollenden, so musste sie ihre Argumente bis in den Bereich der Natur, der bewegenden Kräfte und der prinzipiellen Bestimmungen der Materie hineintragen.

Kant verfügte über solide wissenschaftliche Kenntnisse, die es ihm erlaubten, eine allgemeine Metaphysik der Natur zu konstruieren, aber er vermochte es nicht, seine Bemühungen, die auf eine Ausweitung seiner Spekulation bis hin zu einer wahren, auf die Natur angewandten Metaphysik abzielten, zu einem guten Abschluss zu bringen. In der letzten Periode seiner Reflexion schien er bereit, über die Vorbehalte und die Beschränkungen der *Kritik* hinauszugehen, nichtsdestoweniger hinderte ihn das Fehlen einer spekulativen Logik am Aufbau eines wirklichen materialen Wissens. Nun hatte sich aber das *Opus postumum* eben die Begründung eines materialen Wissens a priori als Ziel gesteckt, einer Erkenntnis a

https://doi.org/10.1515/9783110216943-016

priori, die auf der physischen oder allgemeiner theoretischen Ebene angesiedelt sein sollte, die sich jedoch am Ende auf das Studium des Erkennbaren im Ganzen erstreckte. Das *Opus postumum* ist ein außerordentlicher Versuch materialen theoretischen Wissens. Doch anstatt sich auf das Theoretische zu beschränken, erfährt die Reflexion eine Verallgemeinerung, bis dass sie zu einer wahrhaften materialen Philosophie a priori wird. Entstanden aus der Problematik der Anwendung der theoretischen Kategorien, der des Verstandes, auf die physische Materie, entwirft dieser letzte Abkömmling des kritischen transzendentalen Idealismus die Skizze einer apriorischen Philosophie der *Inhalte*. Die Interpretatoren haben es nicht versäumt, die tiefgreifenden Verwandtschaften zwischen dem *Opus* postumum und den nachkantischen Spekulationen herauszustellen. Abgefasst zwischen 1796 und 1803, also in etwa zeitgleich mit den ersten nachkantischen Systemen,[1] weisen die Entwicklungen des *Opus postumum* gleichermaßen eine erstaunliche Nähe, ja geradezu verwirrende Konvergenzen mit dem Geist und von Zeit zu Zeit sogar mit dem Buchstaben dieser Philosophien auf. Das *Opus postumum* ist eine außerordentliche Veranschaulichung der spekulativen Potentialitäten der *Kritik*. Es antizipiert, häufig auf fast systematische Weise, den ethischen Idealismus der *Wissenschaftslehre*, das Schelling'sche System der Identität und in einem geringeren Maße die Hegel'sche *Enzyklopädie*. Die *Kritik* hatte sozusagen sich selbst überlebt und sich zum Schluss an die Realisierung der Aufgabe gemacht, die ihre Nachkommen, die nachkantischen Systeme, sich vornehmen werden.

Das *Opus postumum* antizipiert eine große Anzahl von wesentlichen Themen und Entwicklungen der idealistischen Systeme, die ihm folgen sollten. Es liefert ein bestechendes Zeugnis von der immanenten Kontinuität zwischen den nüchternen Darlegungen der *Kritik* und den spekulativen Aufflügen der *Wissenschaftslehre* und der *Naturphilosophie*. Es vertieft die wesentliche Apriorität der transzendentalen Subjektivität, bis dass diese, geblendet und verführt von der unerhörten Erweiterung ihrer Reichweite und ihrer Kompetenz, am Ende gleichsam das verliert, was eigentlich stricto sensu subjektiv war. Die kritischen Warnungen und Verbote geraten ins Wanken, das Denken erfasst neue Perspektiven und begibt sich auf einen Weg, der es zu den positiven Reichtümern des Wirklichen hinführt. Doch tritt dieser materiale Anreicherungsprozess des Wissens – ein wahres Versprechen der *Naturphilosophie* – häufig mit dem Akzent der vorkritischen Schriften auf. Einige beschuldigten den Greis, in die Geleise des Dogmatismus zurückzufallen. Nun dachte aber derjenige, der vierzig Jahre seines Lebens

---

1 Das Kant'sche Manuskript enthält eine gewisse Anzahl Loser Blätter aus der Zeit vor 1796, AA XXI 415 – 477.

damit verbracht hatte, die Wolff'schen Lehrbücher mit seinen Reflexionen zu überschreiben, nicht daran, zu ihren Lehren zurückzukehren. Der Autor der *Kritik* begibt sich nicht wieder in die Schule von Crusius und Baumgarten, er ruft nicht die didaktischen Dithyramben eines Pope wieder auf, sondern agiert vielmehr als Nachkantianer. Letztlich werden Schelling und Hegel nichts anderes tun als den Bereich der Metaphysik zu erweitern, sie werden ebenfalls zu den Reichtümern einer metaphysischen Ontologie zurückfinden, auf welche die *Kritik* in ihrer antidogmatischen Inbrunst geglaubt hatte, verzichten zu müssen! Indem sich das *Opus postumum* auf dem Terrain der physischen Natur niederlässt und am Bau einer Brücke zwischen der Metaphysik und der Physik arbeitet (AA XXI 163), fällt es nicht in die vorkritischen Irrungen zurück, sondern beabsichtigt vielmehr, ein allzu rasch geräumtes Terrain neu zu besetzen.

Das *Opus postumum* hat den Anspruch, eine neue Sphäre für das Apriori zu erobern, fordert aber auch, ohne dass es selbst dessen allzu sehr bewusst ist, verlorene Territorien zurück. Es versteht sich als Anwendung der transzendentalen Logik, Ausdehnung des Wissens von der Form des Inhalts bis auf die Inhalte selbst. Folglich ist es materialer Idealismus. Nun ist aber der Zugang zum Inhalt im materialen Idealismus durch Fortschritte im formalen Idealismus bedingt. Das *Opus postumum* entwirft eine unerhörte Ausweitung des Erkennens: Es will die transparente Apriorität der Kategorie innerhalb der besonderen Momente der Physik wiederfinden. Doch hängt die Herstellung dieser Kontinuität von Transparenz vom Anwachsen der Transparenz der Subjektivität selbst ab. Kant hört nicht auf zu erklären, wie das Subjekt eine neue Region von Apriorität hervorbringt, aber der Erwerb dieser neuen Sphäre von Objekten wird nur ausgehend von einem Selbsterwerb des Subjekts selbst getätigt werden können. Die Elemente der physischen Welt werden zu Gegenständen einer Erkenntnis a priori, das heißt, sie werden durch die transzendentale Subjektivität hervorgebracht. Nun ist aber die Bedingung der Hervorbringung der Welt durch das Subjekt die Hervorbringung des Subjekts durch sich selbst.

Der Idealismus des *Opus postumum* zielt auf eine spekulative Physik, eine Erkenntnis a priori der Natur. Dieses ‚materiale' physische Wissen ist in letzter Instanz Ausdruck der integralen Intelligibilität des logisch-metaphysischen Ganzen als Kompossibilität. Nun droht aber die Kompossibilität, ein vom Leibniz'schen Erbe inspirierter Grundbegriff der materialen Metaphysik, die hermetisch abgeschlossenen Wände des kritischen Gebäudes im Ganzen zu sprengen. Die Kompossibilität drückt die wechselseitige Verbundenheit sämtlicher Inhalte, also die vollkommene Vernünftigkeit einer Welt aus, in der jedes Ding eine Form und nicht nur eine Quantität von Stoff ist. Doch führt die vollkommene Transparenz, die ununterbrochene, kontinuierliche Intelligibilität, selbst wenn sie sich auf einer bloß horizontalen Ebene, der der Simultaneität oder Koexistenz der

Formen, zu vollenden scheint, unweigerlich zu einem solchen Einfluss der Vernunft, zu einer dermaßen umfassenden Herrschaft des Lichts, dass kein Schatten, dass keine verborgene Tiefe Bestand haben kann. Daher die allmähliche Erosion der Unterscheidung zwischen Phänomen und Noumen. Andererseits wird das mit dem triumphierenden Idealismus einhergehende Ende der Diskontinuitäten die kritische Trennung des Theoretischen und des Praktischen entriegeln, ein „Ereignis", das nicht nur eine noetische Bedeutung, sondern auch ethische Nachwirkungen haben wird. Die Kontinuität-Identität des Noumenalen und des Phänomenalen, des Theoretischen und des Praktischen wird zur Kausalität der Freiheit in der Natur führen. Kant musste bereits inmitten der kritischen Periode erkennen, dass die Werke der Freiheit sich nach denselben natürlichen Gesetzen bekunden, die alle Erscheinungen regieren (AA VIII 17), doch die kausale Wirksamkeit der Freiheit in der materiellen Welt ist eine These erst des *Opus postumum*. Und am Ende seiner Reflexion, vor allem im ersten Konvolut, welches chronologisch das letzte von den dreizehn ist (1800 – 1803), wird der Philosoph der Postulate der praktischen Vernunft schließlich die Unterscheidung zwischen *Gott* und dem *Menschen* auslöschen und die Gottheit auf die *menschliche Vernunft* reduzieren, welche apriorische Synthesen erschafft und in einer vollkommenen moralischen Autonomie lebt.

11.2 Die reine angewandte Philosophie

Der transzendentale Idealismus ist die synthetische Erkenntnis a priori, und die Anwendung des theoretischen und des praktischen Wissens läuft auf die Begründung der synthetischen Sätze a priori in den jeweiligen Bereichen der Natur und der Sitten hinaus. Hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis hatte sich Kant unmittelbar nach der Abfassung der *Prolegomena* noch einige Zeit vor der zweiten Auflage der *Kritik* an das Werk der ‚Anwendung' begeben. Dagegen ließ er nach dem Erscheinen der *Kritik der praktischen Vernunft* neun Jahre darauf warten, bis dass er dem Publikum seine *Metaphysik der Sitten* darbot. Die chronologischen Angaben sind eine Hilfe, um sich den Unterschied in der theoretischen Tragweite der beiden Bücher zu vergegenwärtigen. Als ein Werk der Anwendung stellt die Schrift über die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* tatsächlich nur „*Anfangsgründe*", eine Art allgemeine Begründung der *Physik* dar. Woraus sich die Notwendigkeit ergibt, wieder bei einer reinen Philosophie über Gegenstände der Sinne anzusetzen (AA XX 285), dieser spekulativen Physik, die das *Opus postumum* zu konstruieren versuchen wird. Dagegen stellt die *Metaphysik der Sitten* ein vervollständigtes und vollständiges praktisches materiales Wissen dar. Sie setzt in ihrem wuchernden Detailreichtum die Untersuchungen der

Grundlegung und der *Zweiten Kritik* fort, und ihre Unterteilung in *Tugendlehre* und *Rechtslehre* drückt getreu das Dilemma der praktischen Vernunft aus. Die Moralphilosophie wollte sich nicht mit ‚Allgemeinheiten' begnügen; sie ist darauf aus, detaillierte Lehren, wenn nicht eine Kasuistik (AA VI 411), so zumindest ein System der Rechte und der Pflichten anzubieten. Nun ist aber das höchste Ergebnis der *Zweiten Kritik* gerade die Entdeckung der spezifischen Intelligibilität des Praktischen, das in der Gestalt der zwei unbedingten entgegengesetzten Prinzipien des Guten und des Bösen die Spezifikation verbietet.

Die Unmöglichkeit der Spezifikation, das heißt einer wahrhaften immanenten Aufgliederung des moralischen Wissens, die „[d]iese Kategorien der Freiheit" (AA V 65) zur Sterilität und zur Statistenrolle verdammt, kommt paradoxerweise im Wuchern der Anwendungsfälle des Praktischen in der *Tugendlehre* zum Ausdruck. Die innere Vervollkommnung des Individuums ist eine unendliche Aufgabe; folglich weisen die moralischen Pflichten eine notwendige Unbestimmtheit auf, sie bilden nur Verpflichtungen, Gesetze im weiten Sinne (AA XIX 299). Die *Tugendlehre*, diese angewandte Logik, muss mit einer Dosis zufälliger Elemente und Faktoren zurechtkommen; sie wird „niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben" (KrV B 79). Man kann gewiss Folgerungen, Anwendungen aus dem praktischen Gesetz ziehen (AA VI 225), aber die Ableitung der besonderen Zwecke der Tugend gehorcht nur einer Synthesis a posteriori (AA VI 396).

Die wirkliche ‚Anwendung' der praktischen Vernunft findet im *Recht* statt. Zum Preis einer effektiven Ausklammerung der Intelligibilität des Praktischen stricto sensu knüpft Kant wieder an der echten Problematik der Synthesis a priori an. Das Recht ignoriert die Gesinnung, es betrifft nur die äußerlichen Beziehungen zwischen dem Willen und seinem Gegenstand. Im Rechtlichen findet die Theorie der *Typik*, nämlich die Schematisierung der praktischen Vernunft in der Ordnung der gesamten Natur, ihren wahren Ausdruck. Die Frage des Rechts gilt der Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, das heißt der möglichen Zugehörigkeit eines äußeren Gegenstandes zu meinem Willen. Die radikale Äußerlichkeit und die radikale Heterogenität des Gegenstandes gegenüber dem Willen, der es besitzt, bewirken, dass ihre Verknüpfung nur synthetisch a priori sein kann. Und das dritte, das mittlere Glied dieses praktischen Satzes, die Kopula dieses Urteils, ist die Sichtbarkeit, die Wahrnehmbarkeit der Zugehörigkeit der Sache zu ihrem Eigentümer für alle und jeden (AA VI 249 ff.). Diese Sichtbarkeit wiederum lässt sich nur von der praktischen Idee eines ursprünglichen Gesamtbesitzes der Erde als Quelle und Urgestalt allen individuellen Eigentums her begreifen (AA VI 262). Es ist ein wahrhaftes Postulat der praktischen Vernunft, dass es keine Dinge geben kann, die nicht jemandem gehören. Das Recht drückt die Zugehörigkeit a priori eines äußeren Gegenstandes zu einem Subjekt aus (AA VI 253 f.), eine Be-

ziehung, die, in ihrer vollen Allgemeinheit gedacht, die Ursynthesis des Subjekts mit einem von ihm verschiedenen Objekt ergibt.

Die *Rechtslehre* ist der wahre Endpunkt des kritischen Idealismus. Sie stellt eine echte Anwendung der begrifflichen Erkenntnis dar, aber sie hält entschieden an der der Synthesis a priori eigenen Äußerlichkeit und Heterogenität fest. Dagegen hat die vom *Opus postumum* befürwortete angewandte theoretische Philosophie nicht die Absicht, mit der Undurchschaubarkeit, der Irreduzibilität des sinnlichen Mannigfaltigen, des x, das im Recht überlebt, ins Einvernehmen zu kommen. Das *Opus postumum* bezeichnet sich mit Vorliebe als *Übergang*. Diese letzte Kant'sche Philosophie der Natur spricht von einer Ausdehnung des Schematismus der Verstandesbegriffe auf die Begriffe der Metaphysik, das heißt der Vernunft (AA XXI 169), aber die Bewegung, die sie beschreibt, ist weniger Schematisierung des Intelligiblen als seine Vereinigung mit dem Sinnlichen. Der *Übergang* wird als eine „Stufenleiter zur Physik" bestimmt (AA XXII 294). Nun beseitigt aber ein graduelles Fortschreiten vom Apriori zum Aposteriori als schlechthinnige Antizipation des letztlichen Zusammenfallens des *Einen* und des *Mannigfaltigen* jede metaphysische Diskontinuität.

Dem *Opus postumum* geht es darum, den Weg zu konstruieren, der von den metaphysischen Anfangsgründen der Natur zur Physik führt. Dieser Übergang ist keine bloße Hypothese oder freiwillige Aufgabe, die die Vernunft auch nicht erfüllen könnte. Die Anfangsgründe haben eine natürliche Tendenz zum Fortschreiten zur Physik als System (AA XXI 366). Die Philosophie selbst begehrt diesen Übergang (AA XXII 279), sie ist eine „Forderung" der Vernunft (AA XXII 286). Die Natur liebt keine Sprünge, und die Vernunft folgt ihr dabei auf dem Fuß. Der Weg des Übergangs muss ein gradueller sein. Man muss eine Brücke über die Kluft hinweg errichten, die die Metaphysik von der Physik trennt (AA XXI 175). Wie die Naturforscher beschreiben, bewegt der Elefant seinen vierten Fuß erst dann voran, wenn die anderen drei fest auf dem Boden stehen. Und so geht auch die Transzendentalphilosophie nicht auf die Physik zu, ohne sich zu versichern, dass die besonderen Prinzipien, die sie darstellt, auf allgemeine Prinzipien gegründet und mit ihnen verbunden sind (AA XXI 387). Kurz gesagt, sie stützt sich auf ein formales Wissen und schreitet „ohne Heteronomie" auf die Physik zu (AA XXI 59).

11.3 Die Apriorität besonderer Gesetze

Der *Übergang* ist die Aufstellung eines reinen materialen Wissens, zumindest auf dem theoretischen Gebiet, genauer, auf dem der Physik. Nun ist aber die Bedingung für diese Erweiterung des Wissens die Ausdehnung der Sphäre der Begriffe a priori. Die *Transzendentale Analytik* deduziert a priori die Kategorien, das heißt

die allgemeinen Begriffe, aber eine „Metaphysik der körperlichen Natur“ (AA IV 473) muss die Deduktion besonderer Begriffe beabsichtigen. Schon die *Kritik der reinen Vernunft* erinnert daran, dass die Physik synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthält. Zum Beispiel: In jeder Veränderung der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert. Oder auch: In der Mitteilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein (KrV B 17). Die Anwendung der formalen Errungenschaft der *Kritik* auf das Material der Natur erfolgt über die Apriorisierung besonderer Gesetze. Selbstverständlich hat diese Apriorisierung ihre Grenzen. Das *Opus postumum* lehrt, dass die Philosophie sich auf das All der Wesen bezieht (AA XXI 77), dass sie das empirisch Gegebene in ein Gewebe von synthetischen Sätzen a priori verwandeln muss (AA XXII 187). Entsprechend behält die Warnung der *Prolegomena* ihre Aktualität: „das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung“ (AA IV 328). So wie die Ethik „die Mikrologie“ der „Casuistik“ vermeiden muss (AA VI 409 ff.), darf die theoretische Transzendentalphilosophie keine „*invasion*“ des Terrains der Physik betreiben (AA XXII 150).

Das Problem der angewandten theoretischen Philosophie ist das apriorische Wissen vom Besonderen, das die *Logik* unter dem Titel „empirischer Begriff“ und die *Kritik der Urteilskraft* als „Gattungsbegriff“, der als ein Naturzweck angesehen wird, behandelt. Eine *Reflexion* formuliert die Hypothese der apriorischen Bestimmbarkeit aller Erscheinungen (AA XVIII 91), dennoch sind die Erscheinungen besondere Dinge, und das transzendentale Wissen beschränkt sich auf allgemeine Prinzipien ihrer Konstitution. Diese allgemeinen Prinzipien sind die Kategorien, „reine“ Begriffe, a priori aus dem Verstand deduzierte Relationsbegriffe, wohingegen die empirischen Begriffe ihre Herkunft aus der Erfahrung haben. Ein reiner Begriff entstammt dem Verstand selbst seinem Inhalt nach, während ein empirischer Begriff – bekanntlich – als einer definiert wird, der aus den Sinnen mittels einer Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung entsteht und vom Verstand lediglich die bloße Form der Allgemeinheit empfängt (AA IX 92).

Die *Transzendentale Analytik* beschäftigt sich mit Kategorien, die als die allgemeinsten Gesetze der Erfahrung betrachtet werden können, sie rührt nur gleichsam zufällig an die besonderen Gesetze. Diese besonderen Gesetze befinden sich „unter“ den Kategorien, aber sie können daraus nicht „vollständig“ abgeleitet werden (KrV B 165). Es bleibt zwangsläufig Unbestimmtes in den besonderen Gesetzen der Natur, aber dieses Unbestimmte muss als vereinigt, folglich als a priori durch einen Verstand verbunden betrachtet werden (AA V 180). Die besonderen Gesetze sind – ohne dass man zeigen könnte, wie – als Spezifizierungen und Anwendungen der höheren Gesetze anzusehen, die von einer evidenten Apriorität sind. „[A]lle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes“, die sie auf die besonderen Fälle

der Erfahrung ausdehnen und anwenden (KrV A 128 f.; B 180). Als Anwendungen allgemeiner Gesetze verweisen die besonderen Gesetze in ihrer „Mannigfaltigkeit" auf ein Prinzip, aus dem sie abgeleitet sein sollen (AA IV 322).

Kant hat den wesentlichen Anteil seiner „theoretischen" Reflexion den Synthesen gewidmet, die die Kontinuität der Erfahrung begründen und die Verknüpfung zwischen Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung herstellen. Eben diese Synthesen machen es möglich, die Erfahrung zu denken, und begründen die gegliederte Beständigkeit des Mannigfaltigen. Allerdings beziehen sich die großen kategorialen Synthesen nur auf die Form der Erfahrung und nicht auf ihren Stoff. Und auch wenn Kant über einen langen Zeitraum hinweg die Synthesis a priori, das heißt die transzendentale Intelligibilität, auf die Form der Erfahrung glaubte begrenzen zu können, sah er sich am Ende doch mit der Frage nach der Intelligibilität ihres Stoffes konfrontiert. Anders gesagt: Er war genötigt, den Status des empirischen Begriffs neu zu denken. Er bemühte sich darum mittels der Darstellung des Gattungsbegriffs als Zweck und folglich als Form der Natur.

In dem Maße, wie die empirischen Begriffe bloß von den Gegebenheiten der Erfahrung abgezogen werden, scheinen sie jeder immanenten Kontinuität beraubt. Es sind bloße begriffliche Bezeichnungen, die Quidditäten entsprechen und als solche nicht von der Problematik der vermittelnden Identität, der Synthesis, berührt scheinen. Doch kann man selbst in diesem empirischen Bereich einer gewissen Kontinuität, einer Beständigkeit, die sich auf eine immanente Spontaneität beruft, nicht entbehren. Wenn der Zinnober mal rot und mal schwarz wäre, wenn der Mensch sich einmal in eine Tiergestalt und im Augenblick darauf in eine andere verwandeln würde, oder auch, wenn ein gewisses Wort mal als Bezeichnung für die eine Sache und mal für eine andere zugesprochen würde, kurz gesagt, wenn es an jeglicher Regel fehlte, der die Phänomene bereits von sich aus unterworfen wären, könnten die elementaren Synthesen unseres Denkens nicht ausgeübt werden (KrV A 93). Das heißt, dass man ohne eine gewisse immanente Kontinuität, in dem Fall Homogenität, die Erfahrung nicht denken könnte. Anfangs als eine bloße Abstraktion von der Erfahrung und damit als von analytischer *Conditio* dargestellt, wird der empirische Begriff selbst seine transzendentale synthetische Bedeutung erkennen müssen (AA XX 211 Anm.).

Die Apriorität der empirischen Begriffe entstammt der Synthesis des Gleichartigen, die sich in den Dingen der Natur vollzieht. Die Dinge sind, was sie sind, und sie bleiben, was sie sind. Was so viel heißt wie, dass zwei Arten von Synthesen in ihnen am Werk zu sein scheinen. Eine sozusagen horizontale und räumliche Synthesis, die die gesamte Röte einer roten Oberfläche konstituiert, und eine weitere, vertikale und zeitliche, die dafür sorgt, dass die rote Oberfläche rot bleibt, dass die menschliche Gestalt menschliche Gestalt bleibt. Diese zweite Synthesis

ist den Gesetzen der Natur zuzuschreiben: besondere Gesetze und in letzter Instanz allgemeine Gesetze. Eine rasche Reflexion wird es erlauben zu verstehen, dass die Kontinuitäten, deren Werkmeister diese Synthesen sind, nicht die rote Farbe des roten Gegenstandes betreffen, sondern die Verfassung „Objekt" dieses roten Dings. Sie erklären nicht, warum das rote Objekt *rot* ist, sondern wie und warum es *Objekt* bleibt. Dagegen untersteht die Beständigkeit des Roten oder, allgemeiner, die Kontinuität einer Farbe einer Synthesis von einer anderen Art, die wiederum nicht am Anfang einer Kontinuität in der Existenz, sondern einer Kontinuität gemäß der Form steht. Die Synthesen, welche die Kategorien sind – und die daraus abgeleiteten besonderen physischen Gesetze – gründen die Beständigkeit des Objekts, und die Synthesen, die die empirischen Begriffe bewirken, die den unterschiedlichen Eigenschaften der Dinge entsprechen, gründen die Kontinuität der Formen. Die transzendentale Deduktion ist das Lektüreraster für ein Universum von Objekten, während die Kritik der teleologischen Urteilskraft ein Universum von Naturformen darstellt. Und die Erhaltung derselben Naturform erfordert nicht weniger als dasselbe Objekt zu bleiben transzendentale Synthesen.

Die *Kritik der Urteilskraft* ist um den Grundbegriff Zweck herum aufgebaut. Ein Ding als einen Zweck anzusehen läuft darauf hinaus, es aus dem allgemeinen Muster der mechanischen Notwendigkeit herauszulösen und es als eines darzustellen, das einen eigenen Sinn hat. Oder eher umgekehrt: Man kann ein Ding nur in dem Maße aus der Kette der Notwendigkeit herauslösen, wie man daran eine eigene Struktur abheben kann. Man kann ein Ding nur in dem Maße an sich selbst betrachten, wie es nicht nur ein Augenblick des großen homogenen Stromes der Notwendigkeit ist, sondern wie es eine eigene Struktur, eine Organisation sui generis besitzt. Und diese Verfassung einer Struktur, Organisation sui generis, ist abhängig von dem immanenten Sinn, den das Ding enthält.

Seit Aristoteles weiß man, dass causa formalis und causa finalis zwar der Form nach verschieden, aber dem Stoff nach sozusagen identisch sind. Die causa formalis des Pferdes ist seine vierbeinige Körperlichkeit, die Verknüpfung seiner Muskeln untereinander, die spezifische Harmonie seiner Glieder. Nun sind aber alle diese formalen Faktoren nur dazu da, um es dem Pferd zu ermöglichen, seine Zweckmäßigkeit als Pferd zu erfüllen, und eine sehr vollkommene Konfiguration der körperlichen Elemente macht eine optimale Annäherung an den Zweck möglich. Ein sehr schönes Pferd, ein vollkommenes Pferd – wird man sagen – ist ein sehr gutes Pferd.

Kant selbst stellt in der *Dritten Kritik* seine Naturlehre unter dem Zeichen der Zweckmäßigkeit dar, aber der Zweck offenbart sehr schnell seine Wahrheit als Form. Man nennt Zweck ein Ding, das seine eigene Ursache ist, nämlich ein Ding, das um seiner selbst willen und nicht im Hinblick auf ein anderes existiert. Und ein Ding ist ein Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist (AA

V 370). Derart seine eigene Ursache und seine eigene Wirkung zu sein bedeutet: in sich selbst seine eigenen Erklärungsfaktoren zu enthalten. Ein Ding ist ein Zweck, wenn es ungeachtet seiner Zugehörigkeit zu einer größeren Gesamtheit in sich selbst die Gründe und die Triebfedern seiner eigenen Entfaltung enthält. Diese Thematik ist eine ursprünglich biologische; sie möchte der vitalen Spontaneität und der Autonomie der Dinge gerecht werden, aber sie birgt gleichfalls eine allgemeine metaphysische Potentialität in sich. Derart die Triebfedern seines Seins, genauer: seines So-Seins, seines Wie-Seins, in sich zu haben, läuft darauf hinaus, die Triebfeder, das heißt die Synthesis a priori seines So-Seins in sich selbst zu haben oder auch seine Form in sich zu haben. Der Zweck drückt die wahre Selbstgenügsamkeit des Dinges aus, seine *Conditio*, einen Sinn zu enthalten, sich zusammenzuhalten, sozusagen fest und rund zu sein. Kurz, sich harmonisch in einem unaufhörlichen Rückgang auf sich zu halten. Diese Selbstgenügsamkeit wird durch das beschrieben, was man „Form" nennt. Weniger eine Figur, die als Rahmen oder als Umriss diente, ist die Form – wie das Schema – eine Konfiguration der Relationen des Dinges.[2]

Aus der Erklärung des Zweckes als Form heraus taucht eine neue Intelligibilität am Horizont auf. Die Zweckursache „formt" den Stoff des Dinges (AA V 377),[3] und tatsächlich ist die Natur – schreibt Kant – in dem Maße, in dem sie ein Reich der Zwecke ist, ein System von Formen (AA V 378 f.). Jedes Ding der Natur ist ein Zweck: Es trägt seinen Sinn in sich, und diese Autarkie drückt sich durch das Vorhandensein einer Form in ihm aus (AA XX 211 Anm.). Im Gegensatz zu der scheinbaren Intelligibilität einer mechanischen Ordnung, in der die leere Einförmigkeit das Auftauchen wahrhafter besonderer Begriffe verhindert, ist die echte Gleichartigkeit die der Formen, die sich von der Einförmigkeit losreißen. Die Gleichartigkeit der Natur ist nicht eine quantitative Kontinuität, die sich diesseits des Begriffs befände, eine so wenig intelligible Einförmigkeit wie das sinnliche Mannigfaltige. Die Einförmigkeit ist immer nur eine von außen auferlegte Ordnung, während die Gleichartigkeit eine kraft einer immanenten Synthesis aus dem Inneren entstandene Ordnung sein muss.

Die vielfältigen Formen der Natur sind die empirischen Begriffe besonderer Dinge (AA XX 211), und Kant nimmt sich vor, dafür eine Deduktion a priori vorzulegen. Die empirischen Begriffe entsprechen den Gattungen der Natur: Tiere, Pflanzen, Mineralien. Alle diese Wesen unterscheiden sich nicht voneinander nach mechanischen Gesetzen bloß kraft der Proportion ihrer letzten atomaren Bestandteile ohne eigene Identität. Ihr Unterschied, der ihr wirkliches Dasein

---

2 Vgl. oben, S. 143.

3 „Formt" ist ein Zusatz der zweiten Auflage (1793).

innerhalb des „Systems der Natur“ (AA XX 212 Anm.) ist, entstammt einer anderen Gleichartigkeit, die allein das Denken möglich macht und das Apriori bedingt. Wenn die Natur eine solche Ungleichartigkeit in ihren Erzeugnissen geduldet hätte, dass keine Vergleichung genügend Ähnlichkeiten finden würde, um Arten und Gattungen zu erkennen, dann existierte der logische Begriff der Gattung nicht, und folglich gäbe es auch keinen Verstand. Die Gleichartigkeit dieser Formen, dieser empirischen Begriffe, die allein die Möglichkeit der Natur, das heißt die Möglichkeit der Erfahrung begründet (AA V 376), ist also notwendig. Das heißt, dass die empirischen Begriffe als notwendige Bedingungen der Möglichkeit des Denkens a priori notwendig sind.

11.4 Der Äther und die bewegenden Kräfte

Vor allem über ihre Annäherung an die Formen können die empirischen Begriffe auf eine apriorische Berücksichtigung hoffen. Doch obgleich das Denken des *Opus postumum* durch die Reflexion über die Zweckmäßigkeit befruchtet wurde, ist die von ihm verfolgte angewandte Philosophie weniger Fortführung der *Kritik der Urteilskraft* als der *Kritik der reinen Vernunft*; ihr Ziel ist die Apriorisierung der Physik, nicht der Biologie. Kants Altersspekulation ist im Wesentlichen theoretische Philosophie. Sie folgt dem Leitfaden der Kategorien; ihr starker Anspruch ist die graduelle Ausdehnung der formalen Synthesen a priori auf das Universum besonderer physischer Realitäten. Sie vergisst nicht, dass die reinen Begriffe zugleich formale Bedingungen der Sinnlichkeit sind (KrV B 178 f.). Als Philosophie der Physik möchte sie dem Raum eine größere Rolle geben. Als Übergang sieht sie sich veranlasst, das Graduelle, den Grad in seiner größten Allgemeinheit geltend zu machen, selbst wenn sie ansonsten den Schematismus in seinem ursprünglichen Sinn einer apriorischen Aufgliederung der Zeit scheinbar ignoriert.

Das *Opus postumum* stellt den Entwurf einer transzendentalen Deduktion der besonderen Begriffe dar, doch wird die Deduktion eher angezeigt, beabsichtigt und verheißen als wirklich vollbracht. Der Philosoph sucht ein System allgemeiner materialer Begriffe zu begründen und legt ebenso einen vereinten Grundbegriff dafür vor. Die allgemeinen materialen Begriffe sind die bewegenden Formen der Materie sowie die allgemeinen Eigenschaften des physischen Seins, die sich daraus ableiten lassen, und der Grundbegriff, der die wechselseitige Verknüpfung der bewegenden Kräfte untereinander vereinigt und unterhält, ist der Äther.

Der Äther ist eine Konstante der Kant’schen Reflexion über die Natur seit ihren Anfängen. Nachdem er die alten kosmologischen Spekulationen über den Mutterschoß, die Gebärmutter und die allgemeine Mutter jedes Dings in Erinne-

rung gerufen (AA V 419), die allgemeine und ursprüngliche Funktion der Ausfüllung des Raumes selbst vollbracht und daher sozusagen durch das materiale Universum im Ganzen hindurch als Grund jeder Gemeinschaft gedient hatte (AA XXI 235), erscheint er im *Opus postumum* weniger als *materia primaria* (vgl. XXI 605) denn als „transscendentale Materie" (KrV B 182). Der Äther ist stofflich, aber er ist keine besondere Materie. Als Synonym für *Wärmestoff* und für *Lichtstoff* ist er ein Elementarbegriff, der die universelle Interaktion der Elemente der physischen Welt zu denken erlaubt, und ist er sozusagen Ursache und Urgrund aller Körperlichkeit, aller Körpergestalt (AA XVI 316).

Selbstverständlich ist das *Opus postumum* kein naiver Rückfall in einen physikalischen Dogmatismus. Auch wenn der Äther ein *primum movens* oder eine Art subtile Materie in Analogie zur Luft ist, ist sein metaphysischer *locus* im als transzendentale Kategorie begriffenen Raum anzusiedeln (AA XXI 553 f.). Der Äther, Urgrund aller Materialität, aller physischen Exteriorität, ermöglicht es, sich den Raum als ein „Sinnenobjekt" vorzustellen, das gleichwohl nicht unter die sinnliche Erfahrung, sondern unter die der Vernunft fällt (AA XXI 562). Fundamentale Kategorie der Räumlichkeit, einer Räumlichkeit, die durch die begrifflichen Verschiebungen des *Opus postumum* hindurch zum transzendentalen Ort des Diskurses über die Erfahrung wird. Der Äther ist ein apriorischer, notwendiger Grundbegriff. Er ist ein Postulat (AA XXII 110) bzw. ein „erdichtetes Wesen" (AA XXI 544), „eine Dichtung" (AA XXII 109). Nun sind aber *dichten*, *Dichtung* Synonyma für die alle transzendentale Realität vermittelnde und begründende Einbildungskraft, und als eine wirkliche und existierende Realität betrachtet das *Opus postumum* den Äther allein deshalb, weil es ohne ihn weder Erfahrung noch System geben könnte (AA XXI 585). Der Äther ist das wahrhafte Prinzip der Verknüpfung der Kräfte der Materie. Er ist *materia primaria*, insofern er *causa prima* sämtlicher bewegender Kräfte der Materie ist (AA XXI 605). Er begründet gar die Möglichkeit dieser Kräfte und ihrer Beziehung untereinander in der Erfahrung (AA XXI 229).

Die *bewegenden Kräfte* sind vielleicht die eigenständigste Kategorie des gesamten *Opus postumum*. 1786 leitet Kant die Materie als das Bewegliche im Raum, das Bewegliche im Allgemeinen her, aber er weigert sich noch, a priori daran eventuelle Spezifizierungen zu erklären (AA IV 524). Tatsächlich sollen selbst im *Opus postumum* die bewegenden Kräfte nicht analytisch aus der Materie entspringen. Sie können daraus deduziert werden, aber sie sind nicht in deren Begriff enthalten (AA XXII 505). Diese Beziehung zwischen einem Subjekt und den Prädikaten, die daraus abzuleiten sind, ohne analytisch durch es impliziert zu sein, ist der Synthesis a priori eigen. Die bewegenden Kräfte sind durch „den erweiterten Begrif" der Materie als des „Beweglichen" im Raum enthalten (AA XXII 164). Im Gegensatz zur bloßen Explikation als der der Analysis eigenen

Methode ist die Erweiterung das Vorgehen der Synthesis.[4] Und Kant vertieft die Unterscheidung weiter. Die Bewegung – schreibt er – ist nur ein bloßer mathematischer, in der reinen Anschauung a priori darstellbarer Begriff. Dagegen sind die bewegenden Kräfte Wirkursachen der Bewegung und daher als eigentlich „philosophische" (AA XXII 515 f.), synthetische Prinzipien a priori zu behandeln. Sie beziehen sich nicht in einer bloß „logischen" Entgegensetzung aufeinander. Ihre Entgegensetzung ist „real[]", ein „positive[s] Verhältnis" von wechselseitiger Gegenwirkung und „Conflikt" (AA XXI 531). Die Bewegungen, die die bewegenden Kräfte ausführen, sind Wahrnehmungen, und Kant hört nicht auf, Definitionen für die komplizierte Dialektik des Inneren und des Äußeren, des Subjektiven und des Objektiven vorzuschlagen, die die transzendentale Bedeutung der bewegenden Kraft, ihre Zugehörigkeit zu einem kategorisierten System, bestätigen und verdeutlichen. Die bewegenden Kräfte, Grundbegriffe par excellence des *Übergangs*, sind vermittelnde Begriffe, die die Rolle von Schemata spielen. Sie bilden ein nach der Tafel der Kategorien (AA XXI 171) errichtetes System, und tatsächlich stellt Kant eine gewisse Anzahl von Listen bewegender Kräfte auf, bestimmt und klassifiziert nach den vier Hauptfunktionen des Verstandes. Als dynamische Realitäten sind die bewegenden Kräfte in ihrer Gesamtheit nach den Begriffen Wirkung und Gegenwirkung unterteilt, aber in letzter Instanz reduzieren sich all diese Gegensätze auf die wechselseitige Opposition der zwei hauptsächlichen bewegenden Kräfte, nämlich Anziehung und Abstoßung (AA XXI 506).

Die bewegenden Kräfte entsprechen den besonderen Gesetzen, die, im Gegensatz zur *Kritik*, das *Opus postumum* a priori deduzieren zu können glaubt. Und innerhalb der Physik arbeitet Kant in Analogie mit den „Naturformen" des teleologischen Urteils ein Thema aus. Die bewegenden Kräfte konstituieren die Erfahrung in ihrem Dasein, in ihrem Zusammenhang und in der Aufeinanderfolge ihres Ablaufs in der Zeit. Nun stellt sich aber diese Logik der Aufeinanderfolge in den Dienst einer Logik der Gleichzeitigkeit. Aus der wechselseitigen Verknüpfung der Paare bewegender Kräfte untereinander wird Kant die allgemeinsten Prinzipien der Materie herleiten: „als ponderabeler oder imponderabeler, coercibeler oder incoërcibeler cohäsibeler oder incohäsibeler endlich exhaustibeler oder inexhaustibeler Materie" (AA XXII 377; XXII 608). So viele reine Begriffe, die in einer systematischen Ordnung vollständig aufgelistet und dargestellt werden können müssen (AA XXI 177; vgl. KrV B 92).

Die Deduktion der bewegenden Kräfte ist die Schlüsseloperation dieser materialen Transzendentalphilosophie, die der *Übergang* ist. Der *Übergang*, Fortführung der *Analytik*, greift auf die reinen Begriffe und den Schematismus zurück,

4 Vgl. oben, S. 62 f.

doch als Kategorie der Graduierung sind seine wahren Prämissen in den *Antizipationen der Wahrnehmung* zu suchen. Die *Antizipation*, die Erkenntnis, die a priori bestimmt, was dem Empirischen untersteht, bezieht sich vor allem auf die Empfindung, genauer auf ihren einzigen a priori erkennbaren Faktor: ihre Eigenschaft, einen Grad zu haben. Der Grad zeigt per definitionem eine Sukzession abnehmender Momente an, und dies derart, dass sich zwischen der Realität und der Negation ein konstanter Übergang von immer kleineren Wahrnehmungen finden lässt. Folglich bezieht sich die Antizipation auf Inhalte, auf die Kontinuität des sinnlichen Realen, auf „ein[en] continuirliche[n] Zusammenhang" zwischen den Empfindungen (KrV B 208 f.).

Die die „stufenweise Veränderung" (KrV B 208) betreffende Antizipation kehrt im *Opus postumum* mit einer erweiterten Bedeutung und Tragweite zurück. In der *Kritik* galt sie noch allein für die einzige Kategorie des Grades, der intensiven Größe, das heißt für eine Realität von rein quantitativer Ordnung. Jetzt wird die Antizipation zum Instrument oder eher zur Triebfeder schlechthin des *Übergangs*, wenn nicht zum *Übergang* selbst.[5] Der Verstand antizipiert das Materiale der Erfahrung (AA XXII 502), „das Materiale nämlich die bewegenden Kräfte" (AA XXI 639). Dagegen haben die bewegenden Kräfte, die allein das Verstehen eines empirischen Begriffs wie etwa den eines Steins (AA XXI 162) möglich machen, quasi die Rolle des Formalen, der Form im Verhältnis zu den besonderen materiellen Dingen. Zweifellos bleibt die Bemerkung von Herbart sogar für das *Opus postumum* gültig: Die Kant'sche Position erlaubt es nicht, die Besonderheit einer besonderen Gestalt zu erklären.[6] Die individuellen Dinge zum Beispiel, die physischen Körper, bleiben undeduzierbar, aber der transzendentale Idealismus begnügt sich nicht mehr damit, die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zu konstruieren, sondern sucht gleichermaßen zumindest in seinen großen Linien den Inhalt der Erfahrung a priori zu bestimmen. Die bewegenden Kräfte der Materie sind zu antizipieren und die allgemeinen Eigenschaften der Materie festzusetzen (AA XXII 506). Diese „noetischen" Elemente bilden ein Ganzes, in dem sie ihren eigenen Ort haben, und der *Übergang* strebt die systematische Darstellung dieses Ganzen an, nämlich eine Erkenntnis a priori der Erfahrung, neu gedacht als Zu-

5 1781: „... es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht ..." (KrV B 209). Das *Opus postumum:* Es ist „befremdlich" und dennoch notwendig, das Dasein eines Gegenstandes der Sinne a priori, in dem Fall den Äther, zu deduzieren (AA XXI 538); a priori erklären zu wollen, was der Wahrnehmung untersteht: der Klang, das Licht, die Wärme, a priori empirische Vorstellungen darzustellen und folglich den philosophischen Übergang zur *Physik* zu bewerkstelligen (AA XXII 443, 400).

6 Herbart, *Sämmtliche Werke*, Bd. 6, Langensalza 1892, 308.

sammenhang der bewegenden Kräfte und kohärente Ordnung der Eigenschaften der Natur.

Die transzendentale Philosophie macht es sich zur Aufgabe, „die bewegende Kräfte ihrer Zahl ihrem Grade und ihrem Verhältnisse unter einander aufzufinden“ (AA XXI 641). Das heißt, dass sie die vollständige Liste dieser Formen, ihrer Ordnung und ihrem Fortschreiten und im Weiteren ihrer wechselseitigen Verhältnisse und ihrer Orte vorzulegen hat. Eine empirische Betrachtung der Natur lässt die Dinge einfach nebeneinander erscheinen, ohne eine organische Verbindung unter ihnen. Nun findet aber die Antizipation des Materialen immanente Strukturen in den Dingen wieder, was es erlaubt, ihnen ihre „bestimmte Stelle“ zuzuweisen, und was ihre „Verwandtschaft mit den Anderen“ (AA XXI 524) begründet. Die dieser transzendentalen Metaphysik der Natur eigene Wendung hin zum Räumlichen erlaubt es ihr, dass sie von „einem Schematismus“ sprechen kann, der den Elementen der Erfahrung ihre „Mögliche[n] Orter“ umreißt – eine wahrhafte „Tafel“ von Örtern (AA XXI 485) –, doch hat Ort nicht nur eine räumliche Bedeutung. Die Orte im Raum bilden eine Reihe; die Realitäten indes, die sie einnehmen, machen nur eine bloße Sukzession aus. In der *Kritik* konnotierte die Antizipation nur eine quantitative Sukzession. Im *Opus postumum* wird sie – nach Art des Leibniz'schen Gesetzes der Kontinuität – zur Chiffre eines rationalen Zusammenhangs der Elemente. Die Elemente der Natur sind nicht von einer bloß äußerlichen Gleichartigkeit. Sie sind in Verwandtschaft untereinander, und Verwandtschaft bedeutet die konnotierte Ähnlichkeit der Verschiedenen.

Die Antizipation des Materialen stellt das Mannigfaltige der Erfahrung als organisch verbundenes Verschiedenes dar. Nun bedeutet aber der Zusammenhang zwischen den Wesen nicht nur ihren Zusammenhalt, sondern auch einen gewissen Sinn ihrer Aufeinanderfolge. Die bewegenden Kräfte können nur ihren eigenen Platz einnehmen, haben einen metaphysischen Platz, der nicht zufällig ist. Das heißt, dass jedes Element der Natur seinen Sinn hat, und da dieser Sinn im Verhältnis zu einem anderen steht – Verwandtschaft! –, bilden sie eine Reihe, die ein Fortschreiten dem Sinn nach ist. Kant betitelt den Übergang mit „FortschreitungsWissenschaft“ (AA XXI 510), und die Formulierung hat eine präzise Bedeutung. Die elementaren Begriffe, die bewegenden Kräfte sind gleichsam „die Stufen des Überganges“ (AA XXII 135), wobei der *Übergang* selbst „eine[] Stufenleiter zur Physik“ (AA XXII 294) ist. Das *Opus postumum* spricht von einer „Stufenleiter im Elementarsystem der bewegenden Kräfte“ (AA XXII 374) und „fasst“ sozusagen am Ende diese ganze Systematisierung der *Transzendentalen Analytik* unter dem Ausdruck „Scala der Categorien“ (AA XXII 478) zusammen.[7]

7 Vgl. „die Skala der Ideen“ (AA XXII 82).

Die *Skala der Kategorien* könnte gleichsam eine vorweggenommene Antwort Kants auf die heftigen Anklagen der Nachkantianer wegen des fragmentarischen, zusammenhangslosen und rhapsodistischen Charakters seiner Darstellung der Kategorien sein. Anstelle dieser mühsamen, künstlichen und sterilen „Tafel" hätte man eine Skala, also eine Fortschreitung, eine geordnete Entfaltung. Doch Kant enttäuscht den Leser. Zwar will das *Opus postumum* die *Analytik* fortführen, aber nicht ausgehend von der ursprünglichen Beziehung der Kategorien zur Zeit. Folglich drückt es ihre Verfassung nicht als Grade einer Skala, Stufen einer Treppe im Begriff aus und will es auch nicht zur Deduktion ihrer Ordnung und ihrer Aufeinanderfolge übergehen. Das *Opus postumum* will die Erkenntnis a priori der Erfahrung erweitern, die Erfahrung aber wird es von der *Transzendentalen Dialektik* her mit stillschweigender Einschließung des durch *die Kritik der teleologischen Urteilskraft* Erworbenen neu denken. Die graduelle Entfaltung der bewegenden Kräfte kann – und muss – gemäß den Kategorien bewerkstelligt werden, doch ebenso impliziert sie „eine Vollständige Specification" (AA XXI 363). Das heißt, dass diese *Kräfte* sich folglich nicht nur gemäß der Form a priori der Zeit in einem kategorialen Zusammenhang befinden. Sie stellen gleichermaßen eine Zusammensetzung gemäß der Materie dar: Das Gesetz der Spezifikation ist ein transzendentales Prinzip, das jedem Element der Natur eine Form und einen Sinn a priori zuweist (KrV B 684 f.).

Kant spricht vom vollständigen Charakter der Spezifikation, und er ruft unaufhörlich die Forderung nach „vollständiger" Auflistung der bewegenden Kräfte und der Eigenschaften der Materie in Erinnerung (AA XXI 477). Die Erkenntnis a priori der Orte und der wechselseitigen Ordnung der Elemente der Natur impliziert die Erkenntnis ihrer Totalität. Das *Opus postumum* befürwortet die vollständige Bestimmung der Eigenschaften der Materie, die integrale Subsumtion der Materialien der Natur unter eine „Schematic" (AA XXI 369), kurz, die vollständige Auflistung der Sinnenobjekte, die das elementare System der Materie bilden (AA XXII 348). Diese Forderung nach Totalität betrifft nicht die empirische Physik – das *System* der *Welt* – mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der individuellen Körper, sondern jene Metaphysik der Natur, die der *Übergang* ist (AA XXI 477).

11.5 Die Kontinuität der Begriffe

Das *Opus postumum* bringt den Ausdruck „Scala der Categorien" auf; sein eigentliches Interesse gilt jedoch der Skala der bewegenden Kräfte. Die ihm zugewiesene Aufgabe ist nicht das Überdenken der Deduktion der reinen Begriffe, sondern das Denken der Apriorität der besonderen Begriffe.

Der *Übergang* befürwortet die Antizipation der Erfahrung gemäß dem Materialen, was auf eine apriorische Erkenntnis empirischer Begriffe hinausläuft (AA XXII 400). Nun betrifft aber dieses Wissen nicht die isolierten individuellen Begriffe. Die Begriffe beziehen sich aufeinander, bestimmen sich wechselseitig und ordnen sich als Kette an. Zu guter Letzt bildet die gesamte Kette mit ihren Bestimmungen und ihren lateralen Instanzen ein systematisches Ganzes.[8] Das systematische Ganze ist in Analogie mit der Leibniz'schen Kompossibilität der Horizont des *Opus postumum*. Es erinnert an gewisse Anschauungen der vorkritischen Periode, doch vor allem baut es auf die begriffliche Errungenschaft der *Kritik*. Oder, genauer gesagt: Das Elementarsystem des *Übergangs* ermöglicht eine neue Lesart der *Kritik*. Die *Transzendentale Dialektik* legt die Grundsätze eines Systems von Begriffen vor, aber sie stellt sie unter dem Signum des „Regulativen" dar, eine Beschränkung, die die *Kritik der teleologischen Urteilskraft* akzeptiert und unterschreibt. Mit dem *Opus postumum* wird der Riegel zwischen dem Regulativen und dem Konstitutiven aufgesprengt, und das letzte kantische Verständnis der Erfahrung wird das des Systems der bewegenden Kräfte und der allgemeinen Eigenschaften der Materie sein. Die begriffliche Vorbereitung des Grundbegriffs „System" erstreckt sich indes über das gesamte kritische Werk hinweg, und ihr hervorstechender Ort ist das transzendentale Ideal, die transzendentale Totalität sämtlicher Prädikate – das transzendentale Ideal, verstanden auf dem verborgenen Hintergrund der drei Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität, und mit der Lehre von der Zweckmäßigkeit der Naturformen als dem weiteren Horizont. Die Homogenität ist die des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, während die Spezifikation das Gesetz der Varietät des Gleichartigen begründet. Und die Kontinuität ist die Vereinigung dieser beiden Prinzipien unter dem Gesetz der Affinität aller Begriffe, ein Gesetz, das anordnet, von jeder Art zur anderen durch stufenartiges Anwachsen der Verschiedenheit kontinuierlich überzugehen (KrV B 685).

Die Erkenntnis der Erscheinungen erfordert eine stetig wachsende Spezifikation der Begriffe (KrV B 684). Die Spezifikation ist einer Verfeinerung, einer unaufhörlichen Zergliederung und Ausformung einer ersten rohen Materie vergleichbar (AA XX 215). Der höhere Begriff ist gleichsam ein Horizont, der sich in immer kleinere Horizonte auseinanderlegt (KrV B 686). In der *Kritik der reinen Vernunft* betrifft die Spezifikation im Wesentlichen die Begriffe; in der *Kritik der Urteilskraft* hingegen wird das Konzept auf die Welt der Naturformen angewandt. Das *Opus postumum* wiederum verwendet den Ausdruck neu im „Elementarsys-

8 Die Kategorien konstituieren ein System (AA XXI 183), und sie gestatten die apriorische Zusammenstellung in Arten und Gattungen (AA XXII 348 Anm.).

tem“, diesem „Vorhof *(atrium)* [...] zur Physik“ (AA XXII 487). Die Materie ist hier in Arten und Gattungen unterteilt (AA XXII 337); die Teilung der bewegenden Kräfte nennt sich „*specificatio*“ (AA XXII 330), kurz, die Elemente der Erfahrung werden „nach den Categorien in Gattungen und Arten“ (AA XXII 348 Anm.) zusammengestellt.

Die Spezifikation a priori ist die Triebfeder der Hervorbringung empirischer Begriffe, aber die Varietät dieser Begriffe wird kraft des Prinzips der Affinität in einer Ordnung vereinigt. Die Affinität, ein aus der Chemie stammender Terminus (AA VII 177), wird im Weiteren dann Beziehungen zum Ausdruck bringen, die über die einfache geographische Nachbarschaft (AA IX 160) oder die unmittelbare, empirische Ähnlichkeit hinausgehen (AA II 429). Mit ihr wird das Universum der Naturformen begriffen, ihren Ursprung hat sie aber in der *Analytik*. Die Assoziierbarkeit der empirischen Begriffe ist auf eine Affinität a priori gegründet, nämlich die transzendentale Affinität der Erscheinungen. Was auf die Behauptung hinausläuft, dass die (logisch) formale Affinität in einer transzendentalen Affinität verwurzelt ist. Das Prinzip der Affinität ist ein synthetischer Satz a priori, der seinen Ursprung von der produktiven Einbildungskraft hernimmt (KrV B 691; A 122 f.). Dies zeigt, dass dieses höhere Prinzip der Erkenntnis a priori des Materialen aus dem allem transzendentalen Wissen der Inhalte eigenen Bereich herstammt. Die Einbildungskraft macht durch diese Schemata die Erkenntnis der Gegenstände, des Inhalts überhaupt, möglich, und deshalb kann die sie begründende Affinität nicht auf eine Reflexion formaler Art beschränkt sein, sondern muss die transzendentale Metaphysik betreffen.

Die Metaphysik bezieht sich auf Realitäten der Welt, zwischen denen sie Zusammenhänge erkennt. Das Prinzip der Affinität macht die Kontinuität der Begriffe a priori möglich. In der von ihm mit 23 Jahren verfassten Schrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* bringt Kant dem berühmten Leibniz gegenüber seine Dankbarkeit zum Ausdruck, weil er der Nachwelt das vortreffliche Gesetz der Kontinuität überlassen hat (AA I 181). Später behandelt er dieses Gesetz als „Traum“ (AA XXVIII 762) und als „Chimäre“ (AA XXVIII 730) und beschränkt dessen Anwendung auf die Antizipation der Wahrnehmungen gemäß ihrem Grad, ihrer intensiven Größe. Die Wahrnehmungen bilden insofern eine kontinuierliche Reihe, als sie niemals zu einem Kleinsten, also zu einem letzten unteilbaren Zustand gelangen, sondern sich in immer geringeren Größen fortsetzen, die den ununterbrochenen Übergang zu einer anderen erlauben. Die Reihe ist eine „fließende“ Sukzession der Erscheinungen, kurz, eine Kontinuität (KrV B 208 ff.). Diese Kontinuität wird jetzt auf die ganze Reihe der Begriffe erweitert (KrV B 685), aber sie wird ihren Gebrauch vornehmlich in der Welt der Natur finden. Kant findet hier ‚die metaphysische Weisheit‘ der *Tradition* wieder, die nicht mit ihren ‚Sinnsprüchen‘ geizt: „*in mundo non datur hiatus, non datur saltus* ...“ (KrV B

282), „*in mundo non datur insula*" (AA XXVIII 581). Es kann keine Sprünge in der Reihe der Erscheinungen geben noch Lücken oder Klüfte zwischen zwei aufeinander folgenden Erscheinungen (KrV B 281). Die Erscheinungen können nicht durch Nichts oder das Leere begrenzt werden (KrV B 545). Was auf die Behauptung hinausläuft, dass es keine Diskontinuität, kein „Leeres" zwischen den Dingen und vor allem nicht zwischen den Begriffen gibt. Der Übergang von einem Begriff zu einem anderen ist niemals ein Sprung; die Welt der Formen, das heißt das Universum der Begriffe, wird durch die Kontinuität regiert (KrV B 687).

11.6 Kontinuität und Affinität

Die Affinität der Formen der Natur und die Kontinuität zwischen den Prinzipien versöhnen die Homogenität und die Varietät, das heißt die Einheit und den Unterschied, und die Vereinigung wird kraft eines einzigen Prinzips vollbracht, dem gemeinsamen Ursprung der Glieder der Reihe in der Affinität. Das gemeinsame Prinzip wird zunächst durch ein biologisches Bild ausgedrückt. Das große Ganze enthält den „Samen" zukünftiger Welten (AA I 134); die Affinität der natürlichen Arten ist der Einheit einer allgemeinen zeugenden Kraft geschuldet (AA II 429); die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe, ihre Gattungen und ihre Arten, sind aus der Einheit einer organischen Kraft zu deduzieren (AA VIII 54).[9]

In der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet der „Keim" die Idee im Zustand der Involution, der Potentialität ihrer noetischen Inhalte (KrV B 862), und eine der „Reflexionen über Physik und Chemie" spricht vom Äther als der „Gebahrmutter aller Korper und der Grund alles Zusammenhanges" (AA XIV 295). Tatsächlich hat das biologische Bild von der Erzeugung der Elemente in einer Verwandtschaft seine metaphysische Wahrheit im Begriff ihrer Ordnung und ihrer wechselseitigen Verknüpfung. Die Herkunft aus einer einzigen Quelle verwandtschaftlicher Formen kann als die Hervorbringung von aus einem ursprünglichen Begriff abgeleiteten Begriffen oder auch als die Spezifikation dieses höheren Begriffs zu sekundären Begriffen verstanden werden (KrV B 682). Die besonderen Begriffe werden aus höheren Begriffen, die besonderen Gesetze aus einem (unbekannten) Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen abgeleitet (AA V 179 f.). Man sucht die Mannigfaltigkeit der Grundsätze aus einem einzigen Prinzip zu bestimmen (AA IV 322). Diese Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen ist – gemäß ihrer

9 Die aus einer „gemeinschaftlichen Urmutter" entstandenen Tiergattungen bilden eine „große Familie von Geschöpfen" (AA V 418 f.). Der Erdglobus selbst ist „lebendig gebärend[]" (AA XXII 549 Anm.)

Wahrheit als Begriff – das Problem der unterschiedlichen begrifflichen Spezifikationen seiner selbst.

Die Naturformen sind ebenso viele Modifizierungen allgemeiner transzendentaler Begriffe der Natur, die empirischen Gesetze sind die Bestimmungen reiner Gesetze (KrV A 127 f.). Schon 1772 glaubte Kant, Marcus Herz schreiben zu können, dass sich kraft weniger Prinzipien des Verstandes die Kategorien selbst in Klassen einteilen (AA X 132). Die Reihe der transzendentalen Prinzipien in ihrer Affinität ist das Resultat einer Art Selbstspezifikation. Das Urteil selbst ist nur ein Handeln des Verstandes, der sich in seine mannigfaltigen Handlungen als in seine „Momente" unterscheidet (AA IV 323); sämtliche Imperative der Pflicht sind aus einem einzigen deduzierbar (AA IV 421). Der Einsatz dieser Reflexion jedoch ist der metaphysische Charakter der Selbstspezifikation. Sie muss synthetisch und nicht analytisch sein; sie darf nicht ein Rückfall in die quantitative Gleichartigkeit, sondern muss eine echte Strukturierungsbewegung des materialen transzendentalen Wissens sein. In seiner vorkritischen Spekulation spricht Kant noch von einer überall aktiven subtilen Materie (AA I 203) und glaubt, die Aufeinanderfolge der natürlichen Wesen als ebenso viele Variationen eines gleichen Grundwesens darstellen zu können (AA XVII 544). Nun ist aber das eigentlich Wichtige genau die Deduktion des Mannigfaltigen aus dem Einen, des Verschiedenen vom Identischen her. Das Höhere und Ursprüngliche, das sich zu abgeleiteten Besonderen spezifiziert, ist ein Ganzes, das den Teilen vorausgeht, und diese Beziehung wird durch „die Idee" symbolisiert: die Form eines Ganzen, das den Teilen vorausgeht und deren Stelle sowie deren Verhältnis zu den übrigen bestimmt (KrV B 673). Die Teile sind Nachbilder im Verhältnis zum Urbild, der Idee, und bilden untereinander eine Kette, eine Reihe.

Die „Kette unsrer Begriffe" (AA X 428) bedeutet keinen bloßen mechanischen Ablauf von Gleichartigen. Sie ist keine Folge von Größen, sondern eher ein „*Continuum Formarum*" (AA XXII 59), eine Aufeinanderfolge, die begriffliche oder, genauer, organische Verknüpfung ist. Der Begriff tritt zunächst noch in einem dogmatischen Kontext auf: „*catenam veritatum*" (AA I 391) „*rationum catena*" (AA I 394), „... *eventuum indeclinabilem catenam*" (AA I 399), und wird dann später die Form einer organischen Reihe der Lebewesen annehmen, die vom Moos bis zum Menschen reicht, oder noch die einer organischen Reihe der Glieder einer Gesellschaft (AA V 419).[10] Die biologische Konnotation der Folge der Begriffe erklärt sich durch die metaphysische Tragweite des Begriffs des Organischen. Das Lebendige verweist auf die Geburt, die für die Ankunft der Nachkommen und die stufenweise Entfaltung ihres Zusammenhangs bestimmend ist.

10 Vgl. „die Kette der Erscheinungen" (AA XXIX 862).

Die metaphysische Aufeinanderfolge der Lebewesen, ihre „Stufenleiter", ist in den Augen Kants nur eine regulative Annahme zum Gebrauch der Vernunft (KrV B 696), und Kant lässt sich nicht davon abhalten, die Spötteleien Voltaires anzuführen. Die Stufenleiter der Wesen des Monsieur Leibniz sei eine Art Abstieg ausgehend von Gott über die Engel bis zum *Papst* und dann über die *Kardinale* bis zu den *Kapuzinern* (AA XXIX 922). Gleichwohl ist eine von jeder metaphysischen oder teleologischen Betrachtung unabhängige biologisierende Konnotation in der *Kritik* vorhanden. Die *Anthropologie* definiert die Verwandtschaft als „die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde" (AA VII 176). An anderer Stelle spricht Kant von der „Stammleiter der Vernunftbegriffe" (KrV B 356), vom „Stammbaum des reinen Verstandes" (KrV B 108), von der Stufenleiter der verschiedenen Momente des Erkennens (KrV B 376), und weiter unten spricht er bei der Aussage des Prinzips der Verwandtschaft die verschiedenen, ein und demselben „Stamme" entsprossenen „Zweige" an (KrV B 688). Oder auch das „stufenartige Wachsthum der Verschiedenheit der Begriffe", die „einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen" gebietet (KrV B 685 f.). Im weiteren Verlauf wird dann nach der Entfaltung der Lehre von der Zweckmäßigkeit und vom Organismus in der *Kritik der Urteilskraft* schließlich das *Opus postumum* die organische Konnotation der begrifflichen Selbstspezifikation auf die gesamte Natur ausdehnen. Die Natur ist „ein stufenartiges Ganze" (AA XXI 513), eine wirkliche Stufenleiter der bewegenden Kräfte. Diese bewegenden Kräfte bilden ein doktrinales System, das heißt eine materiale transzendentale Wissenschaft, konstruiert nach dem Leitfaden der „Scala der Categorien".[11]

Die aus einem gemeinsamen Ursprung entstandene Verwandtschaft der Begriffe sichert die Kontinuität und den Zusammenhang der Reihe, aber sie hat gleichermaßen eine entscheidende Bedeutung für diese Begriffe selbst. Die Totalität der Verstandeserkenntnisse stellt sich unter der Idee eines Systems in „Vollständigkeit und Articulation" (KrV B 90) dar, das es erlaubt, ja gebietet, die reinen Verstandesbegriffe vollständig aufzulisten und jedem seinen Platz zuzuweisen (KrV B 92). Das System der Kategorien „erschöpft alle Momente des Verstandes" (AA IV 325). Der Verstand – und überhaupt jeder höhere Begriff – ist als die transzendentale Urmutter anzusehen, die virtuell die besonderen Begriffe enthält. Die Metaphysik – zum Beispiel – ist ein System, bei dem sämtliche möglichen Inhalte durch ihre Idee a priori bestimmbar sind (AA XX 321). Die Totalität dieser Elemente beruht, selbst wenn sie nicht ausdrücklich aufgestellt oder entfaltet werden, auf der Idee der Wissenschaft als System. Es kann zum Beispiel sein, dass der Autor eines philosophischen Systems nicht zur vollen

---

11 Vgl. oben, S. 308.

Klarheit über die Implikationen seiner eigenen Lehre gelangt, und dass allein die Nachwelt sie auf eine „architektonische" Weise als ein Ganzes darzustellen weiß (KrV B 860 f.). Jeder Begriff ist als in einem Kontext befindlich anzusehen (KrV B 565), aus dem er abgeleitet oder vervollständigt werden kann, so wie er seinerseits zur Herleitung anderer Begriffe dienen kann. Diese Herleitung ist eine Schlussfolgerung von einem gegebenen Ganzen auf einen unbekannten Teil oder umgekehrt ein Wiederaufstieg von einem gegebenen Element zu einem noch verborgenen Ganzen.[12]

Die Selbstspezifikation des höheren Begriffs bestimmt die Reihe der besonderen Begriffe, die sich daraus ergeben, aber diese Bestimmung findet nicht nur vom *Ursprung* aus statt; sie wird auch wechselseitig zwischen den Gliedern der Reihe ausgeübt. Die wechselseitige Bestimmung wird in der Aufeinanderfolge der bewegenden Kräfte des *Übergangs* sehr gut kenntlich gemacht; sie ist aber bereits in der *Analytik* vorhanden. Innerhalb der „Gemeinschaft [...] der Apperception" bestimmen die Erscheinungen wechselseitig ihre „Stelle" (KrV B 261). Der Ausdruck „Stelle" drückt gleichzeitig einen punktuellen Ort und die Beziehung dieses Ortes mit Orten diesseits und jenseits davon aus. Er drückt gleichermaßen eine an die vom Begriff besetzte Stelle angebundene Funktion und Zweckmäßigkeit aus. Die Stelle einer Vorstellung oder eines Gegenstandes zeigt die diesem Besonderen eigene Zweckmäßigkeit – ein Ort ist auch eine Form – und die Einfügung dieser Zweckmäßigkeit in die Zweckordnung an. Gleichwohl kann die Zuweisung der Stelle des Begriffs nicht von der *Analytik* her, einer Reflexion, die nur die Zeit berücksichtigt, gelöst werden (KrV B 261). Ungeachtet der Koexistenz einer Vielheit von Schemata in der Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes bleibt für das *Opus postumum* die Zeit, die die Totalität meiner Vorstellungen, die Totalität der Beziehungen in mir enthält (KrV B 194; XVIII 315), unfähig, den unterschiedlichen Arten einer Verknüpfung zwischen den Erscheinungen Rechnung zu tragen. Sie ist gewiss die Urmutter des Verständnisses der graduellen Folge der Momente, ein für die Entwicklung, für die Entfaltung des Mannigfaltigen vom Identischen her

---

12 Das Elementarsystem erlaubt es, gewisse Teile eines fehlenden Ganzen zu „errathen" (AA XXI 164). Umgekehrt könnte im Falle einer Verwüstung des Planeten durch eine kosmische Katastrophe ein vollkommener Naturforscher aus einem einzelnen erhalten gebliebenen menschlichen Daumen die Hand und dann den Körper, zu dem er gehört, rekonstruieren (AA XXI 570 Anm.). Ein wahrhaftes Begriffssystem erscheint wie ein gegliederter organischer Körper, dem nichts auf eine akzidentielle Weise hinzugefügt werden könnte (KrV B 860 f.). Die Vernunft ist ein System, in dem der kleinste Irrtum sich verrät (KrV B XXXVIII), und das System der Wissenschaften ist gleichsam eine weite Gemeinschaft, in der jede der Disziplinen mit den anderen verbunden ist „und keine mit Abbruch der anderen wachsen kann" (AA XV 953), genauso wie in einer „weltbürgerlichen" Ordnung der Völker „die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird" (AA VIII 360).

wesentliches Verständnis, aber sie stellt noch nicht die Mittel bereit, um diese Entfaltung zu erklären. Der Unterschied zwischen den Begriffen beschränkt sich nicht auf die Ordnung der Sukzession, sondern betrifft gleichermaßen die der Koexistenz. Der Begriff „logische Stelle" (AA XVII 614) soll nicht nur die Platzierung der Momente in der Zeit, sondern auch ihren Ort im Raum anzeigen. Der Hinblick des Gedankens kann sich nicht auf die kontinuierliche Linie der Formen beschränken, er muss sich auf die Summe aller „gegenwärtigen" Formen erstrecken. In gewisser Weise geht es hierbei um die Vereinigung der aus dem *Verstand* hervorgegangenen Verknüpfungen von Koexistenz und Sukzession unter einem Prinzip der *Vernunft*, der transzendentalen Affinität.

11.7 System und Kompossibilität

Die transzendentale Affinität versöhnt und vereint Homogenität und Varietät. Die Kontinuität, die diese Vereinigung ausdrückt, erscheint als Zusammenhang, jedoch nicht im Sinne einer einzelnen absteigenden (oder aufsteigenden) Linie. Die sich unter dem Zeichen der Affinität wechselseitig bestimmenden besonderen Begriffe sind nicht nur linear, vertikal angeordnet. Es gibt nicht einzig und allein eine sich untergliedernde Linie, sondern ein sich ordnendes Ganzes. Das geordnete, gegliederte Ganze ist ein Synonym für System, und tatsächlich strebt die menschliche Vernunft von Natur aus das System an (KrV B 502; 765 f.). Das Wissen a priori bestimmt die Darlegung der Begriffe und ihrer „Vollständigkeit". Damit ist gleichfalls gesagt, dass es eine Erkenntnis der Struktur der Begriffe und ein ihre Zahl betreffendes Wissen befürwortet. Kant wollte sich durch die Deduktion der Zahl der Kategorien versichern (AA IV 260), und für ihn war bei diesem Unterfangen nicht ein bloßes enzyklopädisches Anliegen leitend (AA XXI 106 f.). Wenn die Metaphysik ihre Gegenstände „vollständig vorzählen" (KrV B XXIII) will, wenn das *Opus postumum* unermüdlich an die Forderung nach vollständiger Abzählung der „Prädicabilien", der „Elemente" der Natur erinnert (AA XXII 88),[13] ist das angestrebte Ziel keine Aufhäufung des Ganzen des Erkennbaren, sondern die rationale Erfassung einer Vollständigkeit, die deren Bestandteile erhellt (AA XX 247 f.). Die Transzendentalphilosophie verspricht die Erkenntnis der Zergliederung und der Vollständigkeit der Begriffe (KrV B 89 f.; 683);[14] auch wenn Vollständigkeit und Zergliederung zwei unterschiedliche phänomenologische We-

13 Vgl. die vollständige Aufzählung der Glieder der Einteilung einer metaphysischen Rechtslehre (AA VI 284).

14 Vgl. „ein vollständiges Wörterbuch" (KrV B 109).

senheiten sein können, stehen sie doch material in enger Beziehung. Eben weil es Erkenntnis der Wechselbeziehung der Begriffe gibt, muss die Totalität der Strukturen erkennbar sein können.

Die gegenseitige Wechselbeziehung der Strukturen, die ein organisches und von daher a priori erkennbares Ganzes begründen, ist ein zentrales Anliegen der Leibniz'schen Metaphysik. Das Thema, das Kants vorkritische Periode inspiriert, bleibt eine ferne, aber aktive Quelle der Reflexion in der *Dialektik* und taucht am Ende wieder an der Oberfläche auf und wird zu einem ausdrücklichen Anspruch im *Opus postumum*. Die Erkenntnis a priori des Materialen des Wissens muss zum Begriff eines erkennbaren Ganzen hinführen, von dem das besondere Materiale nur die immanente Aufgliederung ist. Auch wenn dieser Begriff der Kompossibilität in der *Kritik* nur hinter dem Schutzgitter des regulativen Status erscheint, sind seine logischen Strukturen doch im Hintergrund in die gesamte Kant'sche Philosophie eingeschrieben.

Die *Analytik* konstruiert die Erfahrung rund um den Grundbegriff der Zeit und erklärt, wie die Apperzeption den Erscheinungen ihren Platz in der Zeit zuweist. Nun ist aber die Zeit zwangsläufig auf Grund ihres eigenen Wesens bloß vertikale Reihe, impliziert also nur die Sukzession. Zwar machte die Vielheit der bei der Bestimmung einer jeden Vorstellung mitwirkenden Schemata einen systematischen Aufbau gemäß der Affinität möglich, aber das Umschwenken des Interesses in Richtung Physik verschließt die Bahnen der Reflexion, die zu einer materialen Logik der Zeit hätten führen können. In weit fortgeschrittenem Alter wird Kant behaupten, die Transzendentalphilosophie sei die Antizipation des Raumes *und* der Zeit in der Idee (AA XXI 4), das heißt, kraft dieser beiden Ganzen enthalte sie a priori die wechselseitigen Beziehungen der Inhalte. Doch wird die programmatische Anzeige durch keine detaillierte Darstellung eingelöst. Während die *Analytik* den Raum ignoriert, klammert der *Übergang* die Zeit ein und beutet nur das bloß Räumliche als Figur der Kompossibilität aus.

Selbstverständlich vergisst Kant die Ergebnisse der *Kritik* nicht. Das Räumliche steht nur als Chiffre für die Anschauung, subjektive Realität: „Der Raum in welchem die Sterne scintilliren ist nicht ein existirendes Ding ausser mir sondern eine Vorstellung ...“[15] Eine Veränderung erfährt hingegen die noetische Bedeutung des Raumes als organisatorischer Triebfeder des Wissens, des Wissens, das fortan vor allem in Richtung *Physik* blickt (AA XX 286). Für die *Kritik* ist der Raum gewiss die Form des äußeren Sinnes, notwendige Bedingung für die Einheit des äußeren Mannigfaltigen, doch abgesehen von seiner apriorischen Rolle für die Richtung ist er nur das einfache Substrat der Anschauung besonderer Gegen-

15 Vgl. oben, S. 55.

stände (AA IV 322) und kann „keinen Schatz von Naturgesetzen" beherbergen (AA IV 321). Doch die Elemente der künftigen Berichtigung sind schon vorhanden. Der Raum ist die Bedingung der Wechselwirkung der Substanzen, nämlich ihrer Gemeinschaft, ja, er ist „das *Phänomenon* der möglichen Gemeinschaft" (AA XXIII 32). Der Raum, der bereits hinreichend ist, um – und zwar im Gegensatz zum Prinzip der Nichtzuunterscheidenden – die numerische Verschiedenheit, also die Realität eines besonderen Seins zu begründen (KrV B 319 f.), wird in stillschweigender Erinnerung an vorkritische Texte[16] eine aktivere Rolle spielen. 1786, in einer selten zitierten Passage, findet die kritische Philosophie Vergnügen daran, die Analogien der drei Prinzipien der Homogenität, der Varietät und Spezifikation und der Kontinuität und Affinität im Räumlichen wiederzufinden. Der Raum – liest man in einer Anmerkung aus den *Metaphysischen Anfangsgründen* – stellt die drei Momente der Einheit der Linie und der Richtung, der Vielheit der Richtungen in ein und derselben Linie und letztlich der Allheit der Richtungen sowie der Linien dar (AA IV 495). Dem noch fünf Jahre zuvor als bloßes Substrat bezeichneten Raum steht nun bevor, unter die Problematik der Kompossibilität subsumiert zu werden – als Instanz der Affinität. Das *Opus postumum* wird die Subsumtion durchführen.

Das *Opus postumum* sucht den „Schematism der Begriffe der Metaphysik" (AA XXI 169), den es im Räumlichen findet, neu zu formulieren. Das *Elementarsystem* selbst spielt die Rolle des Schematismus und seiner Momente; der Äther, die bewegenden Kräfte und die allgemeinen Eigenschaften der Materie sind ebenso sehr Schemata, nur dass es sich hierbei in jedem Fall um räumliche Bestimmungen handelt. Der Äther als Wärme ist der hypostasierte Raum (AA XXI 224), und, allgemein gesprochen, ist er nur der sinnliche Repräsentant des Raumes bzw. der ihn erfüllenden subtilen, „elastische[n] Materie" (AA XXII 214). Auch wenn die Gleichsetzung des Raumes mit dem Äther ihre Wurzeln in der vorkritischen Spekulation des jungen Kant hat, wird der alte Kant darauf bedacht sein, eine transzendentale Exposition oder Deduktion des Räumlichen über den Begriff der bewegenden Kräfte darzustellen.

Der Raum ist allgemeiner Inbegriff der bewegenden Kräfte (AA XXI 231) oder vielmehr das System der aktiven Beziehungen dieser Kräfte der Form gemäß (AA XXII 435). Das *Opus postumum* weist Formulierungen über den Raum als die systematische Totalität der bewegenden Kräfte auf, und trotz einer offen „dogmatischen" Sprache handelt es sich hierbei im Wesentlichen um die Ausdehnung

16 Der Raum ist der „unendliche[] Umfang der göttlichen Gegenwart" (AA I 306), worin wir – wie der Apostel sagt – leben, weben und sind (AA XXVIII 347). Er ist die „compraesentia" der Dinge (AA XXIX 1007), das, „wodurch die Dinge in nexus kommen: der Raum macht beziehung" (AA XXVIII 888).

einer transzendentalen Kategorie, die des vermittelnden Schematismus, auf den Bereich des Räumlichen (AA XXI 485). Kant ging es stets darum, die Naturwissenschaft zu legitimieren; von nun an jedoch denkt er die Physik, das System der Natur, als die äußere Erfahrung (AA XXII 306). Was das *Opus postumum* an Neuem erbringt, ist die Räumlichkeit des transzendentalen Wissens. Sie betrifft auf den ersten Blick die materiale Erkenntnis nach den besonderen Begriffen, aber ihr wahres metaphysisches *telos* ist die Kompossibilität. Und dieser Schritt voran der transzendentalen Spekulation ist ohne den durch die *Kritik der Urteilskraft* exponierten Begriff des Organismus nicht zu begreifen.

Der Organismus wird als eine regulative Synthesis des Theoretischen und des Praktischen dargestellt, aber er hat eine ebenso bedeutende Rolle für die Entfaltung des Begriffs des Systems. Die Leibniz'sche prästabilierte Harmonie ist der ursprüngliche metaphysische Horizont dieses Denkens eines Ganzen, das seinen Teilen vorausgeht und in dem jedes der Teile für ein anderes und durch ein anderes, für das Ganze und durch das Ganze ist (vgl. AA XXI 211). Der Organismus ist eine Totalität, nicht durch Addition, sondern durch Artikulation, eine Totalität, in der die Gleichartigkeit der Momente nicht die einer quantitativen Einfachheit, sondern einer qualitativen Bestimmung ist. In einem Organismus ist jedes der Elemente das, was es ist, nur durch die anderen und könnte ohne sie nicht sein. Der Organismus setzt sich aus Gliedern zusammen, und der Zweck eines jeden dieser Glieder ist nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen ableitbar (AA IV 263). Das Wichtigste am Organismus ist seine schlechthinnige Verfassung als materiale Kategorie des Wissens. Jeder Organismus ist eine natürliche Form, der ein besonderer Begriff, ein „empirischer Begriff" entspricht, und die Organismen in ihrer Totalität konstituieren die Natur als System. Eine vollständige wechselseitige Bestimmung der empirischen Begriffe mündet in eine neue Gestalt der Kompossibilität. Der kantische Organismus, den die Historiographie als den Vermittler schlechthin zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit darzustellen pflegt, hat zudem eine grundsätzliche metaphysische Bedeutung für die vollständige Aufzählung der Elemente. Er wird dem späten Verständnis der Natur bei Kant seinen Stempel aufdrücken, als dieser Natur, die sich spezifiziert, die sich aus Arten, aber auch aus Stufen zusammensetzt (AA XXI 570), die ein organisches Ganzes ist. Er konnte eine Rolle in der Entwicklung der Lehre vom Raum spielen und hat auch einen sehr gut wahrnehmbaren Einfluss im Austrag der *Erfahrung* durch die dreizehn Konvolute des *Opus postumum* hindurch. Und vor allem bereitet er die Ausrichtung des kritischen Diskurses mit Bezug auf die Natur über eine Metaphysik vor, die besonderen Formen und ihrer wechselseitigen Verknüpfung innerhalb eines Ganzen Rechnung zu tragen weiß.

Die *Kritik* hat unaufhörlich gegen den empiristischen Aberglauben einer Erfahrung ohne apriorische Verknüpfung, der Erfahrung als einem „Gewühl" (KrV A

111), angekämpft (KrV B 523). Die Erfahrung bezieht sich auf die Totalität der Sinnenobjekte, die sie in einer auf Wechselwirkung beruhenden dynamischen Gemeinschaft und nicht als eine bloße örtliche Nähe, eine „lokale Gemeinschaft" (KrV B 260) vorstellt. Die Erfahrung ist ein durchgängiger und gesetzmäßiger Zusammenhang der Wahrnehmungen (KrV A 110), und es ist wichtig darauf aufmerksam zu machen, dass sie nicht eine Art Planierwalze ist, die die Unterschiede einebnet und die ungleichartigen Bestandteile auf eine analytische Gleichartigkeit reduziert. Die Erfahrung ist die systematische Einheit der empirischen Gesetze in dem, was an ihnen besonders ist (AA XX 204 Anm.). Das *Opus postumum* bleibt in offensichtlicher und tatsächlicher Kontinuität mit diesen Definitionen, aber es erweitert sie und es verallgemeinert sie. Die Erfahrung ist ein rationales Ganzes empirischer Gesetze, konstituiert durch die Vernunft (AA XXI 288). Sie ist ein a priori konstruiertes System empirischer Vorstellungen (AA XXII 502). Und um dem grundsätzlichen Streben der Metaphysik nach Vollständigkeit gerecht zu werden: Die wechselseitige Beziehung der bewegenden Kräfte der Materie konstituiert die Erfahrung als System a priori (AA XXIII 486).

Die Erfahrung wird im *Opus postumum* zu einer vollendeten Gestalt der Kompossibilität, aber sie bleibt stets auf die Sphäre der Zeit und des Raumes beschränkt (AA XXI 4). Tatsächlich verweist diese neue Lesart der Erfahrung indirekt auf einen älteren, von der *Kritik* ausgearbeiteten Begriff. Die *Transzendentale Dialektik* entwickelt den Begriff des Ideals der reinen Vernunft, das den Inbegriff aller möglichen Prädikate und daher die Kompossibilität selbst enthält. Die Vernunft „hypostasiert" dieses Ganze in einem einzigartigen Wesen, dem Gott der Theologie (KrV B 608). Das Ideal der reinen Vernunft, das transzendentale Ideal, der durchgängig bestimmte Begriff enthält die Totalität der Bestimmungen; von daher ist es sozusagen das Urbild oder das Prototypon aller Dinge und sind letztere nur ebenso viele mangelhafte Kopien, Ektypa davon (KrV B 606). Das Ideal der reinen Vernunft ist ein transzendentales Substratum, aus dem man „den ganzen Vorrath des Stoffes" schöpft, „daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können" (KrV B 603). Es ist die Summe aller möglichen Prädikate, an welcher jedes Ding seinen Anteil hat und aus der es seine eigene Möglichkeit ableitet (KrV B 600). Die Prädikate der Dinge ordnen sich ähnlich wie die im Raum enthaltenen Figuren in diesen Inbegriff der Prädikate ein (KrV B 606). Begriffen als der vereinigte Inbegriff der Prädikate ist das Ideal wie ein Marmorblock, der virtuell all die Figuren enthält, die die Bildhauer zukünftiger Zeiten daraus hervorgehen lassen und freisetzen könnten, indem sie sie voneinander unterscheiden und trennen (vgl. AA XXVIII 635, 693).

Kant entwickelt seine Lehre vom transzendentalen Ideal in der platonisierenden Sprache von Teilhabe, Urbild und Nachbild, und so liegt es nicht fern, dass

man diesen Begriff für „den archaischsten Begriff der Kritik" hält.[17] Dagegen wird ein Schelling in dem *Ideal*, das er im Übrigen ausführlich kommentiert, den Keim sämtlicher Entwicklungen des nachkantischen Idealismus begrüßen können.[18] Das transzendentale Ideal ist ein System von Begriffen, und diese Begriffe sind nicht nach einer bloß analytischen Ordnung gegliedert. Es ist die Materie für alle möglichen Prädikate, aber all das Mögliche, das es enthält, befindet sich in einer Beziehung wechselseitiger „Affinität" (KrV B 601 Anm.), also einer materialen Synthesis. Jedes Ding hängt seiner Möglichkeit nach vom Prinzip der durchgängigen Bestimmung ab, das sich nicht auf den bloßen Nicht-Widerspruch reduzieren lässt, sondern unvermeidlich jedem Ding eines von zwei entgegengesetzten Prädikaten zuweist. Die Prädikate, die einem besonderen Ding zukommen, beziehen sich auf die totale Möglichkeit als Summe sämtlicher Prädikate. Daran zeigt sich, dass das Prinzip der durchgängigen Bestimmung nicht nur die einfache logische Form, sondern auch den *Inhalt* betrifft. Die Prädikate, die den durchgängigen Begriff eines Gegenstandes formen, sind aus dem transzendentalen Prinzip der Materie zu aller Möglichkeit abzuleiten, das a priori die Data zur besonderen Möglichkeit eines jedes Dinges enthält (KrV B 600 f.).[19] Kant setzt den Ursprung des Begriffs des transzendentalen Ideals in einer metaphysischen Verallgemeinerung des von der *Analytik* gelehrten Erfahrungsbegriffs an (KrV B 605 ff.). Die Möglichkeit der Dinge ist die Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach (KrV B 606); die Kompossibilität, die das transzendentale Ideal illustriert, ist ein synthetischer Begriff a priori, der die Kategorien selbst zusammenbringt, deren bestimmendes Prinzip er ist (AA XVIII 223). Das transzendentale Ideal ist die Totalität der Prädikate einer materialen Betrachtung gemäß und ist daher die wirkliche Grundlage des späten *Elementarsystems*, einer Spekulation, in der die transzendentale Affinität zu einer materialen transzendentalen Logik, kurz, zu einer wahren Metaphysik der Natur führt. Die Kant'sche Philosophie hat trotz all ihrer Vorbehalte und Einschränkungen stets nach der Totalität getrachtet, nach einer „qualitative[n] Vollständigkeit (Totalität)" (KrV B 114), gegründet auf der Einheit der *Vernunft* (AA VI 207). Die für die Schönheit des Systems empfängliche Vernunft (AA IV 326 Anm.) bildet selbst ein System, und die Philosophie, die die Vernunft entfaltet, muss selbst auch zu einem solchen werden. Das *Opus postumum* möchte „die Kette empirischer Vorstellungen" (KrV B 260) unter „die Scala der Categorien" subsumieren; es erklärt das All aus dem „System der

---

17 N. Kemp-Smith, *A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*, New York 1962, 522.
18 Schelling, W XI 283 Anm.
19 Das Prinzip der durchgängigen Bestimmung ist ein synthetischer Satz, denn er verlangt, dass die Prädikate mit allem Möglichen in Gemeinschaft stehen, folglich auch mit Prädikaten, die nicht zu dem entsprechenden Begriff gehören (AA XVIII 494 f.).

bewegenden Kräfte“ (AA XXI 487). Ohne das Verbot der *Kritik* übertreten und das Regulative ins Konstitutive umwandeln zu wollen und in vollem Protest gegen die illegitimen Mikrologien, die nach der Ableitung besonderer Dinge gieren, hegt Kant in seinem äußersten Alter den Wunsch nach einer zu einer „Architectonische[n] Encyklopädie“ (AA XXI 109) entfalteten Philosophie.

11.8 Das sich selbst erschaffende Subjekt

Der philosophische Idealismus hat zwei wesentliche Aufgaben: die Erklärung der Integralität der Inhalte und die apriorische Konstitution des Subjekts dieser Erkenntnisse. Und diese beiden Aufgaben sind metaphysisch miteinander verbunden. Die partielle Erkenntnis der Dinge der Welt ist das Korrelat eines Subjekts von begrenzter Selbstdurchschaubarkeit: In dem Maße, wie das Subjekt sich nicht vollständig selbst versteht, sich also auf gewisse Weise von draußen her empfängt, ist die Reichweite seines Wissens beschränkt. Nun fordert aber das *Opus postumum* eine Antizipation der Erfahrung dem Materialen nach ein, eine systematische Erkenntnis der Inhalte des Raumes und der Zeit und die Rationalität der elementaren Begriffe der Natur. Es ist demnach ganz und gar konsequent, dass es eine extreme idealistische Position befürwortet. Die Philosophie hat stets geglaubt, dass man nur das wirklich erfasst, was man selbst hervorbringt; diese Überzeugung wird jetzt auf das erkennende Subjekt selbst ausgedehnt. Man versteht nur das wirklich, was man selbst macht, aber dann muss man als erstes das Selbst „machen“ (AA XXII 353).

Zuvor war es evident für den Philosophen, dass man sich nicht selbst macht, außer in einem moralischen Kontext, in dem von uns gefordert wird, unser eigenes Werk zu werden (AA IV 451; XV 604). Nun scheinen aber das *Opus postumum* und besonders seine spätesten Bestandteile, das erste und das siebte Konvolut, im Verhältnis zu allem, was ihnen vorausgeht, einen Bruch darzustellen. Der Mensch wird zu seinem eigenen Urheber, Urheber seines eigenen Daseins (AA XXI 101), seiner eigenen Denkkraft (AA XXII 79). Der Mensch muss sich erschaffen, um sozusagen sich selbst zu machen (AA XXI 93). Die wahre Philosophie kann sehr wohl den Solipsismus zulassen (AA XXI 88), vor allem, weil die ideale Selbsthervorbringung die Hervorbringung der Welt zu ihrem zwangsläufigen Korrelat hat. „Ich bin ein Gegenstand von mir selbst [...]. Daß noch etwas außer mir sey ist ein Product von mir selbst.“ Und Kant folgert umstandslos: „Ich mache mich selbst“ (AA XXII 82).

Das *Opus postumum* scheint den Menschen nicht deshalb als Urheber seiner selbst aufzustellen, um Macht und Ruhm des Subjekts zu feiern, sondern um sein Denken besser zu verstehen. Wir verstehen nur das, was wir selbst gemacht haben,

nur das, was wir in die Erfahrung hinein gelegt haben (AA XXII 385), nur das, was wir selbst hervorbringen, und dies kraft eines Denkungsvermögens, das allein aus sich selbst heraus entwickelt werden muss (AA XXI 96). Der Solipsismus oder vielmehr die der Transzendentalphilosophie eigene Immanenz scheint sich auf das reine Subjekt und auf das Denken selbst zu erstrecken, das sich auf eine völlig autonome Weise entwickelt. Die Philosophie bezieht sich auf eine Struktur des Ganzen, welches die Vernunft sich selbst entwirft (AA XXI 6). Sie ist das System der Ideen als Dichtungen der reinen Vernunft (AA XXI 102), eine Selbstschöpfung in einem vollständigen System (AA XXI 84). Das Pathos dieser Formulierungen erinnert an die Nachkantianer, aber nicht mehr als bei ihnen, in Wirklichkeit noch weniger als bei ihnen ist der Idealismus des *Opus postumum* eine Flucht nach vorne in einen neuen Dogmatismus, sondern vielmehr das sich abschwächende Nachwirken eines ursprünglich kritischen Themas. Kant bleibt sich der möglichen Missgriffe hinsichtlich seines Idealismus bewusst.[20] Und vor allem vertritt das gesamte *Opus postumum* die Kontinuität mit den traditionellen Lehren der *Kritik* über die transzendentale Apperzeption und die Selbstbestimmung durch die Autonomie. Zumal kraft der nachkritischen Kontinuität der Freiheit und der Spontaneität das Primat des Praktischen eine metaphysische Neubegründung erhält.

Die Selbstschöpfung ist nicht in einer ontologischen Bedeutung zu nehmen, sondern strikt transzendental. Sie bedeutet eher die Selbstobjektivierung des Ichs und die nachfolgende Hervorbringung der Vorstellungen. Am Anfang allen Erkennens und allen Bewusstseins steht der erste Akt der Selbstkonstitution des Subjekts als Objekt, die nichts anderes als die Apperzeption selbst ist (AA XXII 67; 69). Dieser Akt, durch welchen das Subjekt „sich selbst setzt" (AA XXII 67),[21] ist von rein logischer Natur, ist der ursprüngliche Akt des transzendentalen Selbstbewusstseins. In der *Analytik* wird das Selbstbewusstsein vom Bewusstsein der Welt begleitet. Hier geht es auf Grund seiner Natur in die Erkenntnis der Erfahrung über, deren Antizipation es ist (vgl. AA XXII 582ff.). Der bloß logische Akt, durch welchen sich das Selbstbewusstsein konstituiert, verdoppelt sich in einen anderen, in welchem sich das Ich als Objekt, welches das ‚Ergebnis' der Selbstsetzung ist, in der Welt der Vorstellungen aufgliedert (AA XXII 77). Man findet hier, ausdrücklich gemacht und systematisiert, das Thema der Apperzeption als Quelle, ja als Muster der Kategorien und, allgemein gesprochen, der Begriffe wieder. „Der

20 Der Raum, in welchem die Sterne „scintilliren", ist nur eine subjektive Vorstellung (oben, S. 55), aber das besagt noch nicht – wie der mit gesundheitlichen Problemen kämpfende Greis ironisiert –, dass „die Erscheinungen des SternHimmels" von den „subjectiven Principien der Blähungen im Magenmunde" abhängen (AA XXI 3f.).

21 Das heißt „sich selbst zum Gegenstande [...] macht" (AA XXII 409).

Verstand" – liest man in dem siebten, ebenfalls sehr späten Konvolut – „fängt mit dem Bewustseyn seiner selbst (*apperceptio*) an und übt damit einen logischen Act aus an welchen sich das Manigfaltige der äußeren und inneren Anschauung reihet und das Subject sich selbst in grenzenloser Reihe zum Object macht" (AA XXII 82).

Diese Reihe ist das System der empirischen Begriffe, der bewegenden Kräfte und der allgemeinen Eigenschaften der Materie, entfaltet gemäß den Kategorien. Das Objekt spiegelt das Subjekt im Allgemeinen seiner Form nach wider, und die Glieder der Reihe bilden „die Materie" des Subjekts. Die Selbstzergliederung des Subjekt-Objekt in die Reihe der strukturalen Momente der Objektivität erinnert an die Selbstspezifikation des Begriffs in die verschiedenen Gestalten der Kompossibilität, mit allerdings einem wesentlichen Unterschied. Die Kompossibilität ist die Spezifikation der Inhalte, eine Zergliederung, die auf der Stufe des Begriffs, des Objekts anzusetzen ist, während das *Opus postumum* als Transzendentalphilosophie eine subjektive Selbstspezifikation im Visier hat. Die Reihe der Begriffe als Objekte, die aus der Selbstsetzung des Subjekts hervorgeht, ist nicht als Abfolge hypostasierter Nachwirkungen des Bewusstseins, sondern als ebenso viele sekundäre Akte, die einen ersten Akt verlängern oder aufgliedern, zu begreifen. Kant hat immer auf dem synthetischen Charakter der Kategorien bestanden, nun ist aber die Synthesis a priori ein Grundbegriff des Subjekts und in letzter Instanz, der eigenen Logik des transzendentalen Idealismus gemäß, ein Grundbegriff praktischer Art. Ihrer metaphysischen Wahrheit nach sind die Begriffe demnach stets Auffassungen, Bewusstseinsakte gewesen. Jetzt, im *Opus postumum*, klären sich die Dinge. Die synthetischen Begriffe a priori sind Akte des Selbstbewusstseins, und die Triebfeder der Synthesis ist nicht mehr die einfache theoretische Spontaneität, sondern die praktische Freiheit. Oder vielmehr, Spontaneität und Freiheit finden sich in einer organischen Kontinuität wieder. Die Begriffe leisten nur die Umschrift der Momente einer Selbstbestimmung des Subjekts in ein „objektives" Register, und die Selbstbestimmung ist ein bloßer Akt der Freiheit (AA XXI 415 f.). Seit ihren hellenischen Anfängen hat die Philosophie stets die engen Beziehungen zwischen Erkenntnis und Moralität herauszustellen gewusst, aber erst der Deutsche Idealismus wird imstande sein, die Freiheit als die eigentliche Triebfeder der Erkenntnis darzustellen. Er enthüllt das Selbstbewusstsein als Akt aus Freiheit und verbindet folglich die theoretische Erkenntnis mit einer praktischen Bewegung als ihrer Quelle.

„[D]er Imperativ, dem der Verstand sich selbst unterwirft (*nosce te ipsum*)" – liest man im *Opus postumum* –, das Subjekt der logischen Selbstsetzung, des transzendentalen Selbstbewusstseins, muss sich als Gegenstand, als Begriff bestimmen (AA XXII 22). Dies zeigt, dass die Selbsterkenntnis nicht bloß ein moralisches Gebot ist, sondern dass sie gleichermaßen diese freie Selbsterfassung ausdrückt, die *ipso facto* Selbstverbegrifflichung ist. Kant glaubte, die eigentli-

chen Anforderungen der *Aufklärung* mit dem Aufruf „*sapere aude*" symbolisieren zu können. Wage zu wissen, verschließe keine Straße des Geistes vor dir, und nimm vor allem dein Wissen nicht als eines hin, das von außerhalb, von einem anderen herkommt, kurz, als ein Vorurteil (AA VIII 35 ff.). Das *Opus postumum* unterliegt der Versuchung, mit der Anweisung *sapere aude* die Verpflichtung zu bezeichnen, sich durch sich selbst zu konstituieren und daher den Willen und den Mut zu haben, sich seiner Vernunft in Absicht seiner wahren Zwecke zu bedienen (AA XXI 117).

Die Selbstkonstitution, die das *Opus postumum* lehrt, ist ein radikaler Akt, in dem Praktisches und Theoretisches vereint sind. Es ist uns geboten, wahrhaftiger Urheber unserer selbst zu werden, und diese Selbstschöpfung wird durch unser gesamtes Leben hindurch entsprechende Akte nach sich ziehen. Der Kant'sche Idealismus auf dem Weg zum absoluten Idealismus dehnt diese ethische Vision in dem Maße auf den theoretischen Bereich aus, wie er das Selbstbewusstsein als eine Selbstsetzung versteht, die zugleich Selbstbestimmung und daher auch Bestimmung von allem ist, was sich vom Subjekt herleiten lässt (AA XXII 74).[22] Die wahre Freiheit ist nicht, irgendetwas in der Welt tun zu können, sondern ist die Autonomie, die Freiheit im Verhältnis zu sich selbst. Im moralischen Universum ist die Autonomie die Selbstbeherrschung. In der Metaphysik der Erkenntnis hingegen entspricht sie der Selbstdurchschaubarkeit. Das Subjekt begnügt sich nicht damit zu sein, wie es ist, unmittelbar gegeben, undurchschaubar, sondern wendet sich auf sich selbst zurück, unterwirft sich seinem eigenen Blick, kurz, macht sich zum Objekt (AA XXII 416). Auch wenn die Selbstobjektivierung als erster Akt bloß analytisch ist, muss sie auf Grund ihrer Natur in einen synthetischen Akt übergehen, der am Ursprung des Systems der Begriffe stehen wird. In einer sibyllinischen Passage aus dem ersten Konvolut erklärt Kant, dass man alle Dinge in Gott anzuschauen und folglich „zu dictieren" habe, „wie sie seyn sollen" (AA XXI 96). Die Dinge in Gott anzuschauen, die Malebranche'sche Lehre, die Kant mal Spinoza, mal Zoroaster zuweist, bedeutet, sie in der originären formalen Verfassung zu betrachten, die ihre Zergliederung diktiert und bestimmt. Die bewegenden Kräfte entsprechen einem Akt von Autonomie (AA XXII 455). Die empirischen Begriffe entstehen gemäß der Selbstbestimmung des Subjekts, dessen Spezifikation sie allein sind. Die durch das *Opus postumum* wieder auf die Stufe der Freiheit emporgehobene Spontaneität des Verstandes steht am Anfang der Reihe der Begriffe. Oder vielmehr, sie ist diese Reihe selbst. Wenn der erste Akt des Selbstbewusstseins selbst Freiheit ist, dann sind die Begriffe, die seine Wegstrecke abstecken, nicht minder Akte aus Freiheit. Der der Transzendentalphilosophie

---

22 Vgl. die Textstellen, auf die sich E. Adickes, *Kants Opus Postumum*, Berlin 1920, 657, bezieht.

eigene Formalismus ist nicht Abstraktion, sondern vielmehr das Zeichen für die Überwindung des Materialen. Die – reinen oder empirischen – Begriffe sind keine bloßen Inhalte, sondern Funktionen. Und eine Funktion ist stets die Ausübung der Spontaneität als Freiheit. Der Idealismus des *Opus postumum* ist nur die begriffliche Entfaltung des Apriori in seinem subjektiven Wesen. Oder genauer, das transzendentale Subjekt wird im Geltungsbereich des Praktischen definiert und darunter subsumiert, und von diesem Primat des Praktischen her muss man die definitive Repatriierung jedes Aktes des Erkennens und sämtlicher Korrelate dieser Akte ins Subjekt interpretieren. Das *Ich denke* ist ein synthetischer Satz a priori (vgl. AA XXII 449 f.), der aus mir den Ursprung sämtlicher Begriffe macht. Nun ist aber das *Cogito* selbst ein Akt der Freiheit.

11.9 Die Idee von Gott

Die Logik des späten kantischen Denkens betreibt die Integration der Skala der Kategorien und überhaupt die Kette sämtlicher Begriffe im Subjekt. Nun wird aber die konsequente Ausführung dieser Integration gleichermaßen eine Auswirkung auf das Ding an sich haben. Für die Historiographie war der Status des Noumenon immer Diskussionsgegenstand: Ist es „ein“ ontologisches, „wirklich“ existierendes „Ding“ oder bloß das Korrelat einer fiktiven unsinnlichen Anschauung, Chiffre für Anteile des Realen, die einer sinnlichen Anschauung unzugänglich sind? So legitim die Diskussion für die Texte der kritischen Periode war, im *Opus postumum* wird die Situation klarer und sind die Aussagen eher eindeutig. Das Ding an sich bezeichnet eine wirkliche Realität, befindet sich aber nur im Subjekt. Es steht im Gegensatz zur Erscheinung, aber nicht wie ein Objekt zu einem anderen. Es ist gewiss das Gegenstück zum Phänomen, aber nicht als ein davon unterschiedenes, äußeres Ding (AA XXII 46). Das Phänomen ist etwas, das in mir enthalten ist; aber das Ding an sich ist gleichermaßen Werk von mir (AA XXII 413). Kant stellt Ding an sich und Erscheinung als Spontaneität und Rezeptivität einander entgegen (AA XXII 414 f.). Das Ding an sich ist das Subjekt in seiner grundsätzlichen Spontaneität. Das Phänomen ist nur ein Niederschlag oder ein Widerschein dieser Aktualität als Aktivität. Das Ding an sich, das während der kritischen Periode als der noumenale Grund des Ichs begriffen wurde, der im Einflussbereich des Praktischen anzusiedeln war, erfährt einen Schwenk in Richtung des Theoretischen bzw. erscheint vielmehr als die Triebfeder einer Neuausrichtung und Wiedervereinigung des Theoretischen und des Praktischen.

Das Ding an sich ist die bloße Vorstellung meiner eigenen Tätigkeit (AA XXII 37). Oder genauer, in einer idealistischen Sprache, „der absoluten Position“ (AA XXII 28). Jeder Vorstellung, jeder besonderen Erscheinung vorausgehend und

unabhängig davon drückt das Noumenon eine originäre Position aus, die Selbstsetzung des Subjekts selbst (AA XXII 27). Kant scheint theoretisches Ich und praktisches Ich nicht mehr zu unterscheiden, und er verweist beide auf eine einzige, uranfängliche Position, in der das Subjekt sich selbst erfasst und seiner selbst bewusst wird. Das noumenale Subjekt vereint ohne irgendeinen Rest Spontaneität und Freiheit; die dichten Scheidewände zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen fallen; die Apriorität wird ihre ursprüngliche bruchlose Einheit offenbaren. Diese Vereinigung hat wichtige metaphysische Konsequenzen. Wenn das Ding an sich das theoretische Ich in das praktische Ich einbezieht, wenn das theoretische Ich gleichsam von jeder Rezeptivität befreit ist, dann wird das Noumen zum unmittelbaren Leitprinzip des Phänomens.[23] Zugegeben, auch eine konsequente Reflexion hätte am Ende die enge Verbindung zwischen der praktischen Freiheit und der theoretischen Spontaneität, die die transzendentalen Synthesen vollzieht, erahnen lassen. Im *Opus postumum* indes wird die Ahnung zu einem Systementwurf erhöht. Das Ding an sich ist von nun an das eigentliche Prinzip der Einheit des Formalen des Mannigfaltigen, der Möglichkeit der Erfahrung, kurz, das Prinzip der synthetischen Erkenntnis a priori (AA XXII 20; XXII 24; XXII 33). Es ist nicht mehr das ferne Korrelat, die unbestimmte Grundlage der Synthesis, die die Vorstellungen hervorbringt, sondern die Quelle und das Mittel selbst dieser Synthesis.

Die von den nachkantischen Metaphysiken mit Nachdruck verlangte metaphysische Einbeziehung des Ding an sich ins Ich ist somit bereits durch Kant selbst vollzogen worden. Von nun an findet das gesamte Universum der Ontologie seinen Platz im Subjekt der Transzendentalphilosophie. Die *Kritik* hatte die vernunftmäßige Notwendigkeit vertreten, *Gott*, die *Welt* und die *Freiheit* zu denken, doch glaubte sie, diesen drei „*Ideen*" nur einen regulativen Status zuweisen zu können. Das *Opus postumum* schließt diese drei großen Prinzipien entschlossen ins Subjekt ein und gleicht ihren metaphysischen Status dem übrigen Wirklichen an. Die *Kritik* glaubt, mit den theoretischen Beweisen des Daseins Gottes zu einem Abschluss gekommen zu sein, hält aber zugleich an deren praktischer Notwendigkeit fest. Im *Opus postumum* wird die Fragestellung selbst gegenstandslos. „Ist ein Gott", wäre „die" Frage der Transzendentalphilosophie (AA XXI 17). Doch genau diese Frage ist „ungereimt" (AA XXI 153). So wie man aufrichtig zu Gott

---

23 Die Homogenisierung von Phänomen und Noumen erschüttert den Grundsatz einer radikalen Trennung zwischen Natur und Freiheit: Die Rechtsideen sind Phänomene aus den bewegenden Kräften der praktischen Vernunft (AA XXII 104; 59), die moralische Vernunft wird auf die Natur des Menschen einwirken, der Wille als bewegende Kraft verstanden (AA XXII 299). Gleichwohl wird Kant bis zum Schluss an die Unvereinbarkeit zwischen der Freiheit und den Verhältnissen von Ursache und Wirkung in der physischen Welt erinnern (AA XXI 16).

beten kann, ohne zwangsläufig zu glauben, dass er existiert (AA VI 195 Anm.), kann man auch bei Gott schwören, ohne notwendigerweise seine Existenz zu setzen (AA XXI 153). Und dies aus dem guten Grund, dass Gott zwar durchaus nicht an sich selbst existieren kann, er aber unzweifelhaft im Menschen existiert (AA XXI 150).[24] Die Philosophie fragt: Ist ein Gott? Schon die Elemente der Frage sind bedenklich. Gott ist nichts außerhalb des Subjekts, das ihn denkt (AA XXI 23). Er ist keine dem Menschen äußere Realität, sondern eine Realität in seinem Geist (AA XXI 21). Er ist gewiss eine Substanz, aber eine Substanz, die wir uns selbst schaffen, und die folglich nur in uns selbst gesucht werden darf (AA XXI 150). Wenn „eine Sache" existiert, deren Realität nicht in Frage gestellt werden kann, so ist das die *Vernunft*, und die *Vernunft* setzt notwendigerweise Gott. Auf den ersten Blick stellen diese Aussagen eine Verlängerung der *Dialektik* dar; sie sorgen nur für die Ausschmückung des Begriffs von Gott als notwendiger Idee der Vernunft. Das *Opus postumum* jedoch enthält etwas Neues. Gott ist nicht nur die unvermeidliche Idee der Vernunft; er ist vielmehr unsere Vernunft, ja er ist wir selbst, unser vernünftiges Dasein.

Gott steht im *Opus postumum* für ein dem Menschen analoges Prinzip (AA XXI 47), oder vielmehr er ist der Mensch selbst, der Mensch schlechthin. Die *Tugendlehre*, ein nahezu zeitgleich mit den Anfängen des *Opus postumum* verfasster Text, stellt die Genese der Idee von Gott gleichsam als eine Forderung des Gewissens heraus. Unser Gewissen muss sich sozusagen zweiteilen und eine „idealische Person" darstellen, um uns zu richten (AA VI 438 f., 439 Anm.). Diese idealische Person, dieser Gott, der unser *alter ego* ist, wird durch uns selbst geschaffen (AA XXIII 401). Ich bin selbst derjenige, der mich innerlich richtet, der mich rechtfertigt oder der mich verdammt (AA XXI 25). Nun wird aber diese moralisch geartete Genese der Idee von Gott als einem anderen Ich (AA XXII 302) durch die spätesten Texte des *Opus postumum* transzendiert. Gott ist nicht mehr mein Doppel, ein in ein imaginäres Draußen hypostasiertes und projiziertes fiktives Urbild. Er ist von nun an das Ich, genauer das reine Ich, Grund aller Erkenntnis. In einem Text, einem der letzten, von ihm geschrieben, als Schelling bereits die berühmtesten seiner Werke über das System der Identität publiziert hatte, erklärt Kant, dass Gott als „[d]as Formale der Darstellung des Absoluten Ganzen aller Wesen" kein „Wesen in der Welt sondern die reine Idee der Selbstconstruktion gleich die reine Intelligenz des Subjects selbst" ist (AA XXI 152).

Dieser Gott, der im Menschen und der nur im Menschen ist, dieser mit der Selbstkonstruktion des Subjekts gleichgesetzte Gott erscheint letztlich als das apriorische Vermögen selbst, die Triebfeder ebenso des theoretischen Ichs wie des

24 Vgl. „mein ander Ich" (AA XXII 302).

praktischen Ichs. Doch auch wenn sich Kant durchaus auf dem Weg des absoluten Idealismus befindet, ist das einzige Thema, das er skizziert, noch nicht das *absolute Ich*, sondern ein das Theoretische und das Praktische unter dem Primat des Praktischen vereinigendes Ich. Zweifellos ist der Geist des Menschen der Gott Spinozas, als formales Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen (AA XXI 99), und an anderer Stelle definiert das *Opus postumum* Gott als die synthetische Sätze a priori begründende Idee der Vernunft (AA XXI 27). Nur dass das erste Prinzip der theoretischen Bestimmung stets praktisch ist: Als Vermögen praktischer Selbstkonstruktion steht Gott am Ursprung der theoretischen Konstruktion. Gott ist das höchste Prinzip der sich moralisch bestimmenden Vernunft (AA XXI 146) oder aber das Ganze der Pflichten als göttlicher Gebote (AA XXII 51). Er ist ein „moralische[s] Princip in mir" (AA XXI 144). Er offenbart sich im kategorischen Imperativ – oder vielmehr als kategorischer Imperativ (AA XXI 64);[25] er bezeichnet die Kraft der Vernunft, die nicht aufhört, sich moralisch zu bestimmen und zu gebieten (AA XXI 92). Man sieht also, dass der Kantianismus in letzter Instanz, eine eigentümliche Einsparung vornehmend, die drei *Ideen der Vernunft* auf zwei reduziert. Gott wird mit dem Menschen identifiziert oder der Mensch zu Gott erweitert, und dieses höchste Prinzip der Freiheit a priori bietet dem letzten Prinzip der Notwendigkeit, der Rezeptivität und der Passivität, der *Welt*, die Stirn. „Hieraus folgt die Nothwendigkeit der Eintheilung des Inbegrifs aller Wesen alles Existirenden" – liest man in einem Text von 1800 – „Gott u. die Welt". Die Welt ist das, was die Vernunft nicht ist, und die freie Vernunft des Menschen ist der *Mensch*. In ihm (im sich dem Pflichtgebot gemäß denkenden Menschen) leben, weben und sind wir (AA XXII 55).

25 Gott als kategorischer Imperativ vereint alle Wesen der Welt (AA XXI 105).

12 Schluss

Im *Opus postumum* hört Kant nicht auf, sein Denken als Transzendentalphilosophie neu zu bestimmen. Die Transzendentalphilosophie versteht sich indes als System, nämlich als begriffliche Einheit des Mannigfaltigen kraft der Anwendung der Kategorien (AA XXI 533; vgl. KrV A 105). Die Kategorien sind gültig für jedes Ding (AA XXI 455); durch sie bringen wir sämtliche Gegenstände hervor (AA XXII 67). Sie machen es folglich möglich, den Kant'schen Idealismus als Beziehung zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen* darzulegen. Durch sie zergliedert die eine Intelligenz ihren Stoff, oder vielmehr: Die Kategorien sind die Selbstzergliederung, die in ihrer Anwendung auf das Mannigfaltige die Einheit vollendet. Die Kategorien sind innerhalb dieser qualitativen Einheit, die das transzendentale Selbstbewusstsein, die ursprüngliche Apperzeption ist, impliziert und virtuell enthalten. Doch die ursprüngliche Apperzeption ist Synthesis a priori.

Die Synthesis a priori, die Kant im Verlauf seiner „theoretischen" Untersuchungen entdeckt hatte, ist der Schlüssel zu seiner gesamten Philosophie. Sie erlaubt die Überwindung des unfruchtbaren Dogmatismus, aber auch die radikale Widerlegung der unterschiedlichen Empirismen. Als allem Anschein nach epistemologischer Grundbegriff ist die Synthesis a priori eine metaphysische Kategorie schlechthin. Kant wird nicht zögern zu behaupten, das Schicksal selbst der Metaphysik hänge von den synthetischen Sätzen a priori ab, die sie zumal in ihrer Wahrheit konstituieren (AA IV 377; 273 f.). In jedem der kognitiven Bereiche ist es die Synthesis a priori, die die metaphysische Neubegründung ermöglicht. In der theoretischen Philosophie erklärt sie die Rationalität der objektiven Erkenntnis, im praktischen Bereich begründet sie die Herrschaft des moralischen Gesetzes über das Wollen, und auch die Gültigkeit des Geschmacksurteils gründet sich immer noch auf sie.

Die Lehre von der Synthesis a priori ‚macht' aus Kant den größten Philosophen der Neuzeit. Die Synthesis a priori ist das Wesen dieser Metaphysik der Subjektivität, die eine neue Sphäre von Intelligibilität erschließt. Eine neue Intelligibilität auf formaler wie auch auf materialer Ebene. Die Kopernikanische Revolution ist nicht bloß eine topologische Operation, die die Karte des Wissens neu gezeichnet hätte, um darauf die Kräfte und Faktoren neu zu verteilen. Es geht nicht nur darum, Befugnisse und Vorrechte, die jüngst zuvor noch von ‚der Welt' gehalten wurden, auf das Subjekt zu übertragen, sondern vielmehr darum, das Subjekt als eigene Kategorie der Metaphysik zu stiften. Das Subjektive ist nicht einfach nur ein anderer Gesichtspunkt als das Objektive. Es ist ebenso wenig eine Art Purifizierung des Psychologischen, seine begriffliche Konsolidierung. Die

https://doi.org/10.1515/9783110216943-017

Subjektivität drückt nicht eine besondere Perspektive innerhalb einer noetischen Welt aus; sie konstituiert selbst eine noetische Welt sui generis.

Die Subjektivität ist Selbstbewusstsein, ein Rückgang auf sich, in der das Andere ins Selbe integriert wird. Genauer gesagt handelt es sich nicht einfach nur um die Integration eines Anderen ins Selbst als Resultat, sondern auch als Prozess. Das Selbstbewusstsein ist nicht bloß ein Ort, an dem das Subjekt sich selbst als Objekt gegenübertritt. Das Gegenübertreten ist nicht ein bloß sekundäres, instrumentelles Element des Selbstbewusstseins, sondern vielmehr sein eigentliches Sein. Die Reflexion, die das Selbstbewusstsein ist, ist eine Operation, eine Relation, die sich nicht in ihren Gliedern erschöpft, sondern deren Wesentliches vielmehr darin besteht, diese Glieder zu verbinden. Als Synthesis a priori ist das Selbstbewusstsein ein Antrieb, und durch ihre *Conditio* als Antrieb dient sie als metaphysisches Paradigma.

Die Lesart der Subjektivität als Antrieb, als apriorischer intellektueller Antrieb, ermöglicht es dem transzendentalen Idealismus, die klassische Sicht des Realen als einer Welt von Entitäten zu überwinden. Und so wird auch das transzendentale Denken, indem es über die alten Gewissheiten der Analysis siegt – über eine Sichtweise, die sich nur auf den isolierten Begriff, an sich selbst, anwenden lässt –, der Mathematik ihren rechtmäßigen Platz zuweisen können. Genauer, sie wird die Grenzen der seit mehr als zweitausend Jahren in der exemplarischen Reinheit und Vollkommenheit der Mathematik verkleideten arithmetischen Homogenität entdecken.

Die Subjektivität ist metaphysisches Paradigma als Beziehung, die Verbindung ist. Wenn nun aber das Reale Verbindung, effektives Verknüpfen oder aktives Verbinden ist, kann es sich nicht auf die Sammlung metaphysischer Atome, die Entitäten, reduzieren lassen. Zum anderen verwahrt es sich dagegen, für eine materiale Wiederholung, dem Inhalt nach, von bloß *in numero* unterschiedenen Dingen gehalten zu werden. Das Aufkommen der metaphysischen Kategorie der Subjektivität sorgt dafür, dass die Wahrheit der Welt nicht das isolierte Individuum, sondern die Relation zwischen den Dingen ist. Damit nun aber diese Relation mehr ist als eine bloße Anordnung des einen neben dem anderen, als eine Art Wiederholung Gleichartiger, muss es so sein, dass sie Ungleichartiges verbindet. Die Subjektivität ist also Urmutter einer Intelligibilität auf formaler Ebene als einer Relation von Kontinuität und Verknüpfung und auf materialer Ebene als Relation Ungleichartiger, nämlich der Momente dieser Verknüpfung.

Doch auch wenn ihre *Conditio* als noetischer Antrieb aus der Synthesis a priori das Mittel zur Neubegründung und vor allem zur Erweiterung der Philosophie macht, übt sie diese übersteigerte Rolle nur unter respektvoller Anerkennung der Grenzen aus, die sie selbst ans Licht gebracht hatte. Zunächst einmal ist die Synthesis a priori als Antrieb nur eine einfache logische Kopula, doch wie

erinnerlich entspricht sie der „Energie“ des Denkens. Als Prinzip einer transzendentalen und nicht bloß formalen Logik ist sie eher dem Satz vom zureichenden Grund anzunähern als dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Als Quelle einer Logik, einer allerdings durch die Zeit vermittelten Logik sind ihre Aussagen stets „Existenzials[ä]tz[e]“ (KrV B 626). Auf der logischen, formalen Ebene bezeichnet die Synthesis a priori eine Beziehung Ungleichartiger, aber der Zusammenhang zwischen Ungleichartigen kann nur eine wirkliche, effektive Beziehung sein. Daher die Gleichsetzung von Form und Existenz (AA V 220). Die transzendentale Logik, dieses Gesamt an Variationen über das Thema der synthetischen Kopula ist eine wahrhafte Philosophie der Erfahrung und der Existenz. Sie hört nicht auf, die Arten und Weisen zu deklinieren, wie die Form sich den Stoff subsumiert und wie das Denken sich auf das Sein erstreckt. Die synthetische Kopula ist die Überbrückung der Kluft zwischen zwei Verschiedenen, und später im absoluten Idealismus werden die Verschiedenen, ihre Pole, nur gleichsam die immanenten Momente der Überbrückung selbst als der einzigen wahren Wirklichkeit sein. Trotzdem ist bei Kant der philosophische Blick noch nicht von der bloßen Triebkraft verblendet, denn er zieht gleichermaßen ihre Glieder, die Pole der Verbindung, in Betracht. Die Kopula ist Ausweitung, Überbrückung, und die *Kritik* gerät in Anbetracht der geheimnisvollen Macht des Geistes, die es erlaubt, die Ungleichartigen zu verbinden, immer wieder aufs Neue ins Schwärmen. Nun zeugen aber die Kraft dieses Antriebs, seine Stärke im Versammeln und Vereinigen von der echten Wirklichkeit der Pole, die er verbindet. Die falsche Triebkraft der Analysis, jener „gnostische[] Haß gegen Materie“,[1] Zurückweisung von allem, was anders ist als das Denken, lässt der Synthesis den Vortritt, die als Kunde vom Sieg, Bericht vom geglückten Herausgehen aus sich, auch die Anerkennung dieses mit Mühe erreichten Anderen besiegelt.

Herder, der brillanteste seiner früheren Studenten, hat vollkommen zu Recht die Kant'sche Philosophie als Dualismus behandelt.[2] Die *Kritik* widersetzt sich der Leibniz'schen Sicht der Kontinuität zwischen Verstand und Sinnlichkeit; sie kann die Einheit des Willens nur in Gestalt einer Subsumtion, einer gewaltsamen Unterordnung des Mannigfaltigen des Begehrens unter den guten Willen zulassen. Der kritische Idealismus lehnt eine Sicht der Welt ab, in der ein Baum des Waldes und der erhabene Seraph nur Manifestationen derselben universellen Lebenskraft sind (AA VIII 10), und nichts verrät die Abdrift des *Opus postumum* in Richtung Monismus besser als die Wahl der „Antizipation“ als Kategorie schlechthin des

1 Hamann, *Metakritik*, *Werke* III, Wien 1951, 285.
2 Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* I, Frankfurt und Leipzig 1791, 161.

Übergangs. Die Antizipation begreift das Reale bloß als Fähigkeit, Grade zu haben. Nun sind aber selbst im theoretischen Bereich stricto sensu Spontaneität und Rezeptivität diskontinuierlich, und es wäre völlig illusorisch, an eine Ableitung empirischer Begriffe aus reinen Begriffen zu glauben. Und im praktischen Bereich ist offensichtlich nichts anstößiger, nichts widersinniger als diese Gegensätze Laster und Tugend nach dem bloßen Grad differenzieren zu wollen (AA XVII 630).[3]

Zweifellos spricht Kant selbst nur von seinem „scheinbare[n]" Dualismus (AA XVIII 279), und er akzeptiert die Bezeichnung dualistisch für den transzendentalen Idealismus nur mit Vorbehalten (KrV A 370). Die kritische Philosophie dürfte wohl kaum der Versuchung erliegen, sich ohne Weiteres als „Dualismus" – eine gemeinhin mit dem antiken *Manichäismus* assoziierte Position – qualifizieren zu lassen. Zum anderen möchte sie eine Verhärtung der Zentralbegriffe des synthetischen Denkens zu unverbundenen Gegensätzen vermeiden. Wenn denn der Kantianismus tatsächlich ein Dualismus ist, so ist er ein gemäßigter, gedämpfter Dualismus. Der transzendentale Idealismus lehrt – das ist der Grundpfeiler der *Kritik* – die Dualität der Dinge an sich und der Erscheinungen und verweist doch dabei regelmäßig auf eine Beziehung, auf eine im Übrigen unerklärliche Abhängigkeit zwischen ihnen. Zweifellos erfährt im praktischen Bereich die Dualität eine Verstärkung. Natur und Freiheit sind irreduzible Gegensätze, deren Entgegensetzung sich im Widerstreit zwischen dem Pathologischen und dem reinen Praktischen, zwischen der Heteronomie und der Autonomie sozusagen als eine zweiten Grades darstellt. Nichts veranschaulicht diesen Dualismus besser als die Zurückweisung der Schöpfung, der Hervorbringung eines freien Wesens durch ein anderes, in dem Fall durch Gott. Die Lehre vom radikalen Bösen ist sodann der höchste Punkt der Kant'schen Anerkennung des Daseins und der Endlichkeit, und sie veranschaulicht den Dualismus der *Kritik* vielleicht am Besten. Während die vollkommene Autarkie des transzendentalen Subjekts durch die Verfassung der Einbildungskraft, Grund jeder Synthesis a priori, als eines ‚Wurzel-Vermögens' angezeigt wird, drückt die radikale Verderbtheit des Willens die Ursprünglichkeit unserer moralischen Verfassung aus. Das Böse ist radikal, aber es ist nicht absolut. Es entstammt nur sich selbst, ohne sich trotzdem dem *Guten*, dem *Gesetz* als einer Realität derselben metaphysischen Ordnung entgegenzusetzen.

Diese gemäßigte, qualifizierte Dualität steht am Anfang der grundlegenden Thesen der *Kritik*. Nämlich der bloß phänomenalen *Conditio* der Dinge der Welt, der transzendentalen Illusion und der Antinomie der reinen Vernunft. Die Dinge der Natur, der äußeren wie der inneren, sind nur Erscheinungen, aber Erschei-

---

3 Die Ehre hat keinen Grad (AA XIX 241).

nungen sind sie, und innerhalb dieser ‚minderen' Realität lassen sie eine bruchlose Regelmäßigkeit und eine echte Gültigkeit erkennen. Die transzendentale Illusion wiederum ist eine blendende Veranschaulichung der gebürtigen Dualität unseres Geistes. Die reine Vernunft enthält in ihrem Inneren „ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken [...] unter sich wohl verbunden" (KrV B 739). Der menschliche Geist lebt in einer von Enttäuschung geprägten Ordnung. Er ist sich seiner Lage bewusst; er kann gar bis in die kleinsten Einzelheiten seine Täuschungen erkennen und durch den Gebrauch der Vernunft nachweisen, aber zerstören kann er sie nicht; er bleibt unfähig, sich davon zu befreien. Der sinnbildliche Ausdruck für unser sklavisches Angewiesensein auf die Enttäuschung ist die Antinomie der reinen Vernunft. Die Antinomie ist mehr als eine Täuschung. Man wird nicht von einem Trugbild geblendet oder ist davon fasziniert, man verfällt nicht einer Täuschung hinsichtlich eines Ereignisses oder einer Situation, sondern man erleidet die Herrschaft von Paaren gegensätzlicher „Wahrheiten". Dazu verurteilt, Thesen und Antithesen zu akzeptieren, die allerdings radikal gegensätzlich sind, lebt der Geist in der Zerrissenheit; seine Verfassung von Geburt ist die innere Spaltung. Die Vernunft, die das höchste Gut ist auf Erden (AA VIII 146), ist der radikalen Teilung ausgeliefert, einem Gegensatz gegen sich selbst, den sie nicht auflösen, sondern bloß als den Ausdruck ihrer ursprünglichen Dualität, ihrer anfänglichen Verdoppelung in Erscheinungen und Dinge an sich deuten und verstehen kann.

Die Nicht-Einheit, die Dualität des Geistes wird seine Weise des Vernunftgebrauchs bedingen. Man hatte stets die Nüchternheit, die Vorsicht und die Bescheidenheit der kantischen *ars philosophica* zu loben gewusst. Schon der junge Denker weist die Idee zurück, sämtliche Wahrheiten aus einer einzigen herzuleiten (AA I 388). Der Geist des Menschen hat nicht – wie sein Körper – die organische Konstitution, die es ihm erlauben würde, von einer Idee bruchlos zu einer anderen überzugehen, von einem bloßen Teil auf das Ganze zu schließen (AA I 9). Die Diskursivität ist das Los unserer Intelligenz; eine starke Dosis Rezeptivität verhindert die Kontinuität rationalen Wissens. Im Gegensatz zu den großen systematischen Geistern der Vergangenheit und vor allem zu denen seiner unmittelbaren Nachwelt verlässt Kant sich nicht auf die logische Deduktion der Wahrheiten, sondern praktiziert häufig die Rückkehr zum „fruchtbare[n] Bathos der Erfahrung" (AA IV 373 Anm.). Zwar war es durchaus sein Wunsch, die Welt durch das Lektüreraster der *Kritik* zu deuten; dennoch hört er nicht auf, die Ergebnisse seiner Reflexion zu prüfen, abzuwägen und zu überdenken. Am Ende seines großen schöpferischen Jahrzehnts schaut Kant mit einem ruhelosen Missmut auf die Spaltung der Vernunft in die zwei hermetisch getrennten Welten des Theoretischen und des Praktischen. Nun ist aber diese Trennung, die er mit der Untersuchung der Urteilskraft zu beheben wünscht, kein bloßer Unfall im

Durchgang, das Zeichen für ein Scheitern der Reflexion. Sie ist vielmehr die Bekundung der Fehlfunktionen und der ursprünglichen Beschränkungen unserer Intelligenz.

Selbstverständlich haben die Vorsicht und die Bescheidenheit im Vernunftgebrauch, das Misstrauen gegenüber der Dialektik und das Aufspüren der Täuschungen und Blendungen ethische Wurzeln. Kant ist der Philosoph der Beschränkungen der menschlichen Vernunft; und der Spekulation misstraut er, weil er sie nicht nur als an sich illegitim, sondern auch als Verrat an der wahren Bestimmung des Geistes, der *Pflicht* zu dienen, ansieht.

Der junge Kant wurde von seiner Verachtung für den „Pöbel" durch die Lektüre Rousseaus geheilt (AA XX 44), und wenn er von der „Menge" spricht, beeilt er sich hinzuzufügen, dass er sie achtet und schätzt (KrV B XXXIII). Einige mochten der *Kritik* vorwerfen, im Verhältnis zu den Glaubensweisen und Anschauungen des gemeinen Volkes brächte sie nichts Neues, nicht mehr. Nun weist allerdings Kant in Demut darauf hin, dass es keinen Grund gibt anzunehmen, dass die höchste Philosophie im Erkennen der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur weiter reichen könne als der gemeine Verstand (KrV B 859).

Diese Weigerung, über das gemeine Volk, das schlichte Herz hinausgehen zu wollen, ist keineswegs der Forderung und dem Anspruch eines apodiktischen, noumenalen moralischen Wissens entgegengesetzt. Die praktische Philosophie geht nicht anders vor als die theoretische Philosophie. Auch sie ist nur die Erkundung und Erläuterung der Inhalte und der Funktionen der Vernunft. Jedoch ist in der – im Übrigen für die Erfüllung ihrer höchsten Bestimmung weniger wichtigen – theoretischen Erkenntnis der Geist im Transzendentalen eingeschlossen und erhält niemals Zugang zum Wirklichen an sich. Dagegen hat im Praktischen das Wissen eine andere Struktur und Reichweite. Die Wahrheit der phänomenalen Welt ist außerhalb von uns, es ist für uns nicht notwendig, einen Zugang dorthin zu erhalten, während in der moralischen Materie, der Gesinnung, die Wirklichkeit nur in uns selbst ist. Und auch wenn die effektive Verwirklichung der Zwecke des guten Willens nur unter zu postulierenden Bedingungen möglich ist, ist es gleichwohl undenkbar, dass der gute Wille sich täuscht und dass er ohne Wirkung auf sich selbst bleibt. Zweifellos sind die praktische Vernunft und die theoretische Vernunft verschieden, sind sie zwei verschiedene Formen der Subjektivität a priori. Nun ist aber in letzter Instanz – aber dies wird erst von den Nachkantianern expliziert werden – die theoretische Spontaneität auf der praktischen Freiheit gegründet, die unser Wesen, unsere noumenale Grundlage ist.

Die Welt der Erscheinungen bildet ein gegliedertes Ganzes, ein Universum von Gesetzen, das seinen immanenten Sinn, seine eigentümliche Intelligibilität hat. Zwar verweist sie auf eine Welt der Dinge an sich, aber dieser im Übrigen vollkommen unklare Bezug auf das Noumen greift in keiner Weise die Autonomie

dieses Phänomens an, stellt seine *Conditio* als harmonisches System von Bedeutungen nicht in Frage. Gewiss, in dieser Weise ein Universum aufzustellen, in dem sich wie in einer Hohlform die endliche Subjektivität verdoppelt, bestätigt, dass die *Kritik* die Existenz des *Unendlichen* nicht an das Prinzip des Endlichen binden möchte. Die *Kritik* ist nicht die Zurückweisung des transzendenten *Absoluten*, sondern die Deduktion des Sinns der transzendentalen Immanenz. Sie verwirft nicht die großen Themen der *Ontologie*, sie fordert einfach nur die kohärente Gültigkeit einer anderen metaphysischen Ebene als der des *Seins* ein.

Kant erklärt die Genese der kritischen Philosophie durch die Reflexion über den Skandal der Antinomie (AA XII 257 f.). Diese Herkunft aus der Kontemplation über die letztliche Zerrissenheit des Geistes ordnet den Kantianismus definitiv als anerkanntes und auf sich genommenes Denken der Endlichkeit ein. Allerdings bedeutet die von der Antinomie übernommene Rolle eines Keimes für die Transzendentalphilosophie auch und vor allem, dass der kritische Idealismus aus einer Reflexion über die Strukturen sui generis der Subjektivität entsteht. Man hält zumeist drohend die Antinomie hoch, um die Grenzen und die inneren Risse der Vernunft anzumahnen; gleichwohl ist für die Antinomie eine positivere Lesart möglich. Sie ist eine irreduzible Struktur des Denkens; ihre Beständigkeit stellt die von alters her bestehende Ausschließlichkeit der begrifflichen Intelligibilität in Frage.

Die „Ergebnisse" der *Kritik* sind gewissermaßen in den allgemeinen Schatz des menschlichen Denkens eingegangen. Man weiß, dass unsere Erkenntnis der physischen und psychologischen Welt sich auf Regelmäßigkeiten und Gesetze bezieht, die, ohne dass sie ontologische, universelle Wahrheiten sind, nichtsdestoweniger über eine vernunftmäßige Gültigkeit verfügen. Man weiß ebenfalls, dass in Sachen Ästhetik das Urteil die moralische Zweckmäßigkeit und den doktrinären Inhalt des Kunstwerkes ausklammern muss. Für die ethische Reflexion spielen unabhängig von den besonderen moralischen Überzeugungen die Deduktionen und die Formulierungen der *Verpflichtung* und der unbedingte Ruf der *Pflicht* eine allgemeine Rolle als Kriterium oder Inspiration. In jedem dieser Fälle feiert man die Vollendungen der Vernunft, die sich von äußeren Bezügen freimachen und ihre Autonomie gewinnen konnte. Doch legen die wissenschaftliche, die ethische und die ästhetische Autonomie nicht nur die Befreiung von einer Knechtschaft dar, sondern drücken vielmehr das Aufkommen einer neuen metaphysischen Realität aus. Man datiert gemeinhin die Autonomie der Vernunft auf jene Akte, in denen sie es „wagt", sich von der Vormundschaft der *Welt* zu befreien, und in denen sie schließlich ihre Verbindungen mit einer dogmatischen Transzendenz abbricht. Allerdings ist der Bruch mit der ontologischen Abhängigkeit nur der sichtbare Aspekt einer metaphysischen Loslösung, welche die Vernunft vom gegenständlichen Bezug, insbesondere vom besonderen Begriff

befreit. Die Vernunft hört auf, der bloße passive Spiegel der *Welt* zu sein: Als durch die Energie der Synthesis a priori konstituierte und bewegte transzendentale Subjektivität ist sie nicht mehr dazu verurteilt, sich in die Mannigfaltigkeit der Inhalte zu verstreuen. Das Denken ist nicht mehr die Entdeckung und Aufzeichnung empirischer Begriffe, es wird zur immanenten Entfaltung der reinen Subjektivität.

Die auffälligste Bekundung dieser nicht-begrifflichen, formalen Intelligibilität ist die der moralischen Autonomie. In Analogie mit dem aristotelischen Philosophem des *Denkens* des *Denkens* ist die Autonomie *Sinn*, höchster *Sinn*, ohne äußeren Bezug. Sie ist nichts anderes als die Aussage der Zusammenstimmung mit sich, jener Verfassung, in der die reine praktische Vernunft, der Wille, sich unter Ausschluss jedes anderen Spiegels in sich selbst zu reflektieren sucht. Die Zurückweisung materieller Elemente, die Unmöglichkeit, einen besonderen Grund oder einen materialen Zweck als Gesetz aufzustellen, bestätigt die vollkommene Intelligibilität sui generis der Subjektivität. Im ästhetischen Bereich hat die Forderung nach immanenter Zusammenstimmung, die die Zweckmäßigkeit ohne Zweck aussagt, das umgekehrte ‚Phänomen' einer Mannigfaltigkeit von *intelligibilia* als Ergebnis: Genies und Kunstwerke. Nun endet aber die radikale Weigerung, das individuelle Ding als besondere Kraft, theoretische Wahrheit oder praktischen Wert zu lesen, in der spektakulären Trennung des Formalen und des Begrifflichen. Fehlt es an jeglicher Materialität, selbst einer höheren, begrifflichen, so strahlen die Kunstwerke als ebenso autonome *intelligibilia*. Die *Zeit* wiederum ist als Ort theoretischer Intelligibilität schlechthin und Quelle der Siege der *Kritik* über das Materiale nicht das Prinzip der Zusammenstimmung mit sich, sondern das der immanenten Zergliederung. Als Antrieb, signifikante Energie, vereint die Zeit die Elemente in einem Ganzen und gibt ihnen durch die Vereinigung Sinn. Die Schemata sind ebenso Weisen der Aufgliederung des Werdens, und als graduelle Skala und rhythmisierte Verlaufsbahn ist die transzendentale Subjektivität Sinnprinzip.

Die Idealismen haben allzeit gelehrt, dass man nur das erkennt, was man selbst denkt, dass der Gegenstand der Erkenntnis das Sein als Gedachtes, die Idee, kurz, das Denken ist. Der transzendentale Idealismus selbst erklärt, dass die Gegenstände, die Inhalte der Vernunft nicht eine Schar besonderer Begriffe, sondern die immanente Aufgliederung des Geistes selbst sind. Die *Kritik* lehrt, dass die Gesetze der Natur nur die Grundsätze der menschlichen Vernunft ausdrücken, und sie bemüht sich um den Nachweis der Hinfälligkeit der traditionellen Beweise der Existenz Gottes. Sie besteht auf der Widersinnigkeit und Unreinheit jeder materialen, heteronomen Moral. Sie lehrt gleichfalls, dass die Schönheit eines natürlichen oder künstlichen Dings von keinem äußeren objektiven, theoretischen oder praktischen, Kriterium abhängen könne. Diese Befrei-

ungen bleiben die wesentlichen Bestandstücke und unbestreitbaren Momente der *Kritik*. Sie finden nichtsdestoweniger ihre tiefe Wahrheit erst im Aufweis der metaphysischen Autonomie des Subjekts, der Intelligibilität sui generis der unterschiedlichen Sphären der transzendentalen Subjektivität. Aufgefordert, uns von der *Welt* weg dem *Ich* zuzuwenden, sind wir nicht, weil die *Welt* eigenen *Sinns* beraubt wäre, sondern weil das *Subjekt Sinn* hat oder vielmehr *Sinn* ist. Der Idealismus will nichts anderes als diesen *Sinn* entfalten.

Buch II Von Fichte zu Hegel

Vom Transzendentalen zum Spekulativen

1

Kant hat mit dem *Opus postumum* seine philosophische Reflexion als eine metaphysische Entscheidung zu Gunsten der Herrschaft des *Einen* über das *Mannigfaltige* vollendet. Die abgestufte Skala der Kategorien soll das Grundmuster für die Stufenleiter der Begriffe sein, die Kluft zwischen Noumen und Phänomen ist zu schließen, und die *Ideen* sind als immanente Momente der transzendentalen Subjektivität erkannt worden. Damit scheint Kant in der Tat die Folgerungen aus der Logik seines eigenen Denkens gezogen zu haben. Nachdem die *Kritik* ihre „kathartische" Aufgabe vollendet und ihr Werk der Begrenzung abgeschlossen hatte, sollte sie sich der Entfaltung ihrer metaphysischen Virtualitäten widmen und sich so fortan als System verstehen wollen. Nun haben aber andere als Kant, und sogar vor ihm, dieselben Implikationen seiner Philosophie gesehen und sich auf den Weg begeben, der vom kritischen Idealismus zum absoluten Idealismus, vom transzendentalen Idealismus zum spekulativen Idealismus führt.

Schon vor den ersten Anfängen des *Opus postumum*, ja bereits vor der Veröffentlichung der letzten großen Schriften Kants beginnt die nachkantische Epoche. Die Fichte'sche *Grundlage* ist nur wenig jünger als *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Die *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, die Kant im Übrigen noch zur Kenntnis genommen hatte (Kant, AA XV 968 Anm., IX 175 Anm.), wurden im gleichen Jahr veröffentlicht wie die *Metaphysik der Sitten*. Und was Hegel betrifft, sind seine ersten großen Jenaer Arbeiten zeitgleich mit den letzten Texten des *Opus postumum*.

In der Periode, die auf die Veröffentlichung der *Kritik der Urteilskraft* folgt, bekommt man eine Vielzahl philosophischer Schriftsteller zu sehen, und sie wird auch von ihren Protagonisten als die edelste und die fruchtbarste Epoche der gesamten Geschichte des Denkens beurteilt (Schelling, W X 73). Die *Kritik* hatte zuvor erst die Überbleibsel der dogmatischen Schulphilosophie besiegt und „gilt" nun als die einzig wahre Philosophie. Doch bei aller Anerkennung der Größe Kants und der „Errungenschaften" seiner Lehre durch die philosophische Öffentlichkeit prangern diejenigen, die sich selbst als seine Schüler und seine Abkömmlinge ansehen, mit Schärfe seine Inkonsequenzen, seine Lücken und seine Versäumnisse an und erkennen vor allem sich selbst die Aufgabe ihrer Fortführung und ihrer Vollendung bei gleichzeitiger Überwindung zu. Kant hatte das Denken von dogmatischen Scheuklappen befreien und die Vernunft im Bereich ihrer wahren Kompetenzen befestigen und bestätigen wollen. Selbstverständlich zielte Kants Vorgehen auf die Stärkung der Vernunft ab. Es sollte gar der Vernunft

https://doi.org/10.1515/9783110216943-018

Bereiche zuweisen, die jüngst noch als außerhalb ihrer Reichweite befindlich angesehen wurden. Nun wollte aber diese noch von der *Aufklärung* dominierte Epoche im Kantianismus bloß seinen negativen Aspekt sehen und den Kritizismus nur nach der buchstäblichen Bedeutung des Ausdrucks lesen. Der Zeitgeist nahm den Kantianismus einzig als das Unternehmen einer Zerstörung der Metaphysik und als den ultimativen Sieg über die Reste der Ontotheologie wahr und fand in ihm an positiver Lehre nur seine moralische Konstruktion vor. Die künftige neukantianische Sicht des Kantianismus als einer Art Propädeutik der Wissenschaft, vervollständigt oder, wenn man so will, gekrönt von einem höheren Humanismus, war bereits im Entstehen begriffen. Diese Sichtweise eines von einer *Pflichtethik* unterfütterten theoretischen Minimalismus wird die Generation der 1790er Jahre in Frage stellen. Fichte wirft ihm noch ausdrücklich bloß seinen Mangel an systematischer Strenge und die fehlende Radikalität seiner Schlussfolgerungen vor. Die Romantiker, Schelling und Hegel indes werden Kant – und mit ihm Fichte – wegen seines engen Moralismus, wegen der Aufgabe der wahren Metaphysik und wegen des Fehlens jeglichen Sinns für das Leben, die Geschichte und das Positive angreifen.

Die gegen die *Kritik* gerichteten Klagen und Vorhaltungen bringen gewiss die Bewegung des Begriffs selbst zum Ausdruck. Der Deutsche Idealismus sucht und strebt mit Macht nach dem Inhalt, und er will kein vor der „Erweiterung" der Vernunft liegendes Hindernis tolerieren. Gleichwohl haben die begriffliche Explikation und die metaphysische Genese der Systeme ihre sichtbare Außenseite in der Beziehung der idealistischen Philosophen zu den großen Momenten der kulturellen Geschichte des *Abendlandes:* der *Aufklärung*, der klassischen *Antike* und dem *Christentum*. Gewiss, die Geschichte der Philosophie ist nicht Ideen- oder Geistesgeschichte. Nichtsdestotrotz bringt die Lesart, die ein Philosoph von seiner Beziehung zu einer kulturellen Epoche seiner Welt gibt, stets eine metaphysische Position zum Ausdruck, erweist sie sich durch die metaphysische Logik bestimmt, die in seinem System am Werk ist. Kant selbst, der anmerkt, dass man über den Ausdruck „Aufklärung" allmählich zu spötteln beginnt (Kant VI 57), sieht sich in der Zugehörigkeit zum weiteren Umfeld der *Aufklärung*, deren Idealen er loyal zu dienen gedenkt. Allerdings hatte Kant – nach der Darstellung Windelbands – die *Aufklärung* ebenso sehr „vollendet" wie überwunden. Mit der Kritik des Dogmatismus hat er die *Aufklärung* vollendet, mit der Entdeckung des Transzendentalen, der Intelligibilität des Subjektiven hat er sie überwunden.

Die *Kritik* ist in ihrer metaphysischen Wahrheit mit dem Geist der „Philosophen" der *Aufklärung* kaum vereinbar. Ihr höchstes Anliegen ist es, die Autonomie des Willens und seinen Unterschied zur Natur zu begründen. Wie sollte sie sich mit einer Weltanschauung abfinden können, welche lehrt, dass „der Mensch eine Maschine ist, die [...] die Fähigkeit hat, mit der Nase zu niesen und mit dem Hirn

zu denken“ (Voltaire), „eine Maschine, die, in Bewegung gesetzt, all das tun *muss*, was sie ausführt. Sie ist das Rad [...] bewegt durch einen Strom“ (Helvétius). Der Kantianismus steht voller Bewunderung vor der ungeheuren Größe des bestirnten *Himmels* und der Tiefe des *Herzens*, sammelt sich innerlich vor dem *Abgrund* der *Notwendigkeit* und sucht nach dem letzten Sinn des *Daseins*. Was könnte er an Gemeinsamem haben mit einer Reflexion, die „den menschlichen Geist“, der auf der Suche ist nach „ersten Wahrheiten“, als „einen Verbrecher“ ansieht, der „sich bis zur Erschöpfung“ in seiner Zelle „vergeblich um sich selbst dreht“ (D'Alembert)? Nun hatte freilich Kant sein ganzes Leben in einem zur Hälfte feudalen, zu drei Vierteln mittelalterlichen Preußen verbracht; was hätte ihn dazu drängen oder dahin mitreißen können, eine Ideenbewegung anzuklagen oder zurückzuweisen, die tatsächlich den politischen, sozialen und ökonomischen Fortschritt seiner Welt verkündete und in Angriff nahm? Nach dem Sieg der *Revolution* mit dem *Direktorium* und Napoleon und mit den auf deutschem Boden ausschwärmenden französischen Armeen gab es für die Nachkantianer allerdings kein Motiv mehr, die *Aufklärung* zu schonen. Sie sollten dem Ausdruck ihrer Verbitterung und ihrer Verachtung für die Durchschnittlichkeit dieses „Denkens“, die Enge seiner „Ideen“ und die Armseligkeit seiner Absichten freien Lauf geben – die Zeiten waren reif dafür.

Für Fichte bleibt das Wort *Aufklärung* ein herrliches Wort, doch sei es „von allerlei losem und leichtfertigem Zeuge gemisbraucht worden“ (Fichte, GA II 6 233). Die *Aufklärung* versteht das Leben nicht (Fichte, GA I 7 248); ihre „völlige Nullität“ zerbricht vor dem „nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige“, das den Menschen beseelt (Fichte, GA I 8 378). Schelling wiederum spricht von „Aufklärerei“ oder gar „Ausklärerei“ (Schelling, W V 300). Er wettert gegen die Barbarei und die Nichtigkeit dieser Welt,[1] während Hegel an ihre unheilbare „Plattheit“ erinnert (Hegel, GW 9 305). Dieses heftige Anprangern einer nahen Vergangenheit, die auch weiterhin noch die Gegenwart vergiftet, bedeutet zugleich den Willen, eine ganze Linie des modernen Denkens abzuwehren, und den Wunsch, aufs Neue an die Ursprünge, an die ältesten und tiefsten Quellen der Philosophie anzuknüpfen. Fichte glaubt, seine *Wissenschaftslehre* wäre von den Griechen, Römern und selbst von den Denkern des Mittelalters geschätzt worden, und nur auf Grund des Erbes von Locke und der *Enzyklopädisten* sei sie bei seinen Zeitgenossen unverstanden geblieben (Fichte, GA II 9 431). Schelling, welcher Locke verachtet,[2] setzt die *Aufklärung* dem Empirismus gleich (Schelling, W VI 77)

1 Schelling, W IV 343; VII 534; *Fu* 392.
2 *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805*, in: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke, Münchner Ausgabe*, München/Wien 1990, Bd. 8.1, 952 (Brief 937).

und lässt den „Verderb der Philosophie“ mit Bacon einsetzen (Schelling, W II 70).[3] Diese Zurückweisung der französischen „Philosophen“ und der englischen Empiristen hat die Wiederanknüpfung an die antike und die christliche Tradition als Pendant.

Ein knapper Satz aus einer *Reflexion* Kants zeigt in sinnbildlicher Weise die zweifache antike und christliche Wurzel des Deutschen Idealismus an: „Adam war an dem Ufer des rubicon.“ (Kant, AA XV 646) Cäsars Unschlüssigkeit, diesen Flusslauf zu überschreiten oder nicht zu überschreiten, also aufzubrechen, Rom zu erobern, oder nicht, wird hier mit der Wahl Adams in Eins gesetzt, von der *verbotenen Frucht* zu essen oder nicht zu essen. Die Identifizierung des philosophischen Problems der Freiheit der Indifferenz mit der theologischen Frage nach der Freiheit des *Menschen* in der Ursünde symbolisiert in beredter Weise die Verflechtung des antiken und des christlichen Erbes der deutschen Metaphysik. Zwar sind bei Kant selbst und auch bei Fichte diese Ursprünge verschwommener, nicht so eindeutig. Kant und Fichte sind keine guten Kenner des griechischen Denkens, keine direkten Leser der griechischen Dichter und Philosophen. Und trotz theologischer Kenntnisse, über die sie verfügen, sind sie auch an den großen Strukturen der Lehre des Christentums kaum interessiert. Anders verhält sich das bei Schelling und bei Hegel, die eine ausgezeichnete klassische Erziehung genossen haben und zu glühenden Verehrern der griechischen Kultur geraten sind. Schelling liest die griechischen Dichter und die griechische Bibel, und Hegel ist begeistert von den dramatischen Autoren und den Historikern Athens. Und vor allem schöpft er seine Kenntnisse antiker Philosophie nicht aus zweiter Hand, sondern studiert die Autoren, von Platon bis Proklos, am Originaltext.

Die beiden ehemaligen Schüler des Tübinger Stifts knüpfen aufs Neue an die große Tradition des christlichen Humanismus an, der bei allem Beharren auf der höheren Wahrheit der biblischen und kirchlichen Lehren der klassischen Kultur eine unerlässliche Rolle zuweist. Die Wiederentdeckung *Griechenlands* bedeutet die definitive Überwindung des Kritizismus stricto sensu zu Gunsten einer metaphysischen Ontologie. Hegel feiert die antike Anerkennung der schönen menschlichen Leiblichkeit, bewundert die griechische *Tragödie* und den antiken griechischen *Staat* als die unsterblichen Bekundungen eines wirklichen sittlichen Lebens und erkennt in der Philosophie, die mit Sokrates in Athen ihren ersten Aufschwung genommen hatte, das erste Zusichkommen des *Geistes*. Allerdings sieht Hegel auch die Begrenztheiten des antiken Geistes, nämlich das Fehlen ei-

---

3 Für Kant geht die Wiederherstellung der Wissenschaften auf Bacon zurück (Kant, AA XVIII 287 f.). Siehe auch das als Motto der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vorgeschaltete Bacon-Zitat (Kant, KrV B II, und oben, S. 42).

nes echten Verstehens der Subjektivität, was nicht nur die Heraufkunft der wahren individuellen und gesellschaftlichen Freiheit verhindert, sondern gleichermaßen die Herleitung der „positiven“ Werke des Geistes unmöglich macht. Eben weil es an einem Verständnis für die Intelligibilität des Subjektiven fehlt, bleiben die besonderen Gestalten und Momente der Kunst, der Religion und der Geschichte unzugänglich für den Begriff.

Die Schelling’sche Deduktion – Schelling selbst spricht von „Construktion“ – des *Christentums* eröffnet den Weg hin zu einer für die Menschen der Antike unbegreiflichen Metaphysik der INHALTE. Der nachkantische Idealismus sieht in der *Aufklärung* „die heftigste Gegnerin der Philosophie“ (Hegel, *Vorl.* 5 175). Sie sei ein abstraktes, oberflächliches, den Inhalt ignorierendes, ja dem Inhalt entgegengesetztes Denken (Hegel, *Vorl.* 5 267 f), das daher doppelt aggressiv gegen jedes wahre Wissen wütet. Besiegt wird die *Aufklärung* schließlich durch die Rehabilitierung des Christentums im Begriff. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts und seine Verkündung einer natürlichen moralischen Religion ohne Dogma, ohne Geschichte und ohne Kirche werden ausgelöscht durch die Herleitung des Christentums. Christentum und Offenbarung sind notwendige Begriffe (Schelling, W V 295 ff.), das absolute *Evangelium* ist die Synthese aus Natur und Geschichte, die Menschwerdung Gottes ist „von Ewigkeit“ (Schelling, W V 298). Die Schelling’sche „Construktion“ des Christentums ist das Vorspiel zu dem gewaltigen Hegel’schen Werk, die christliche Dogmatik neu zu denken, sie in ihrer innerlichen Rationalität darzustellen und zu einer notwendigen Bewegung des *Lebens des Geistes* zu machen.

Hegel zieht zunächst die Bilanz des Konflikts des *Glaubens* mit der *Aufklärung* in der *Phänomenologie des Geistes*. Im weiteren Verlauf wird er das außerordentliche Gebäude der *Philosophie der Religion* errichten, ein wesentliches Moment der *Enzyklopädie*. Dieser spekulative Nachvollzug der Dogmatik ist dennoch kein Zweck an sich. Das erste Ziel des Unternehmens ist nicht apologetischer, sondern philosophischer Natur; es will nicht nur den kirchlichen Glauben festigen, sondern auch und vor allem eine wesentliche Etappe auf dem *Weg* des *Geistes* konstruieren. Die christlichen Dogmen schreiben die Selbstzergliederung der Subjektivität um: des *Einen Gottes* in *Drei Personen*, des *Menschgewordenen Sohnes*. Sie werden in ihrer Wahrheit als Inhalt schlechthin, als immanente und notwendige Momente des Subjekts gelesen. Andererseits entspricht diese theoretische Rehabilitierung der tatsächlichen Rolle und Tragweite des Christentums für die Philosophie. Das Christentum allein hat die metaphysischen Triebfedern, um das *Denken* aus seiner alten Eingeschlossenheit in die abstrakte Allgemeinheit zu befreien. Als geschichtliche Religion lehrt es die *Menschwerdung Gottes*, sein Kommen in der Zeit, verkündet es die höchste Bedeutung der besonderen Wesen und Geschehnisse. Das heißt, dass es die Rehabilitierung des Besonderen – von

dem es nunmehr eine Wissenschaft geben kann – und die Entdeckung eines „Sinns“ der *Geschichte* möglich macht. Der heilige Bonaventura sagte: „*christologus est verus metaphysicus*“. Direkt oder indirekt ist die Theologie der *Menschwerdung* die Vorzeichnung der *Philosophie der Geschichte*, und auf eine gewisse Weise bereitet sie auch den Idealismus darauf vor, rein materiales Wissen werden zu können.

2

Die nachkantische Philosophie ist die Entwicklung des kritischen Apriorismus zu einer Metaphysik der Inhalte. Die transzendentale Subjektivität ist in ihrer metaphysischen Autarkie erkannt, und sie entfaltet ihre spekulativen Virtualitäten. Die transzendentale Apperzeption ist die Urmutter aller Kategorien, also der höheren Formen jeglichen noetischen Inhalts. Der nachkantische Idealismus entfaltet die Implikationen dieser Sichtweise und erweitert die Apriorität der Form des Inhalts bis auf den Inhalt selbst. Die Inhalte sind die Materie des Selbstbewusstseins, und das Hauptanliegen der Nachfolger Kants ist es, das Selbstbewusstsein als *Ich*, das transzendentale Subjekt als absolutes ICH aufzurichten. Die auf diese Weise zu Momenten des *Ichs* gewordenen Inhalte werden seine unbedingte Intelligibilität teilen. Die Geschichte des Deutschen Idealismus läuft im Wesentlichen auf diese „Verabsolutierung“ des Subjekts hinaus, die die „Verabsolutierung“ des Inhalts impliziert, und die Festigung des metaphysischen Status des Inhalts hat die Ausdehnung des Bereichs des reinen Inhalts zur Folge. Sagte der kritische Idealismus noch allein die Apriorität der allgemeinen Formen der Materie, des Inhalts aus, so wird der absolute Idealismus zur Enzyklopädie, zum apriorischen Wissen jeden Inhalts.

Tatsächlich beginnt der Ausdehnungsvorgang als Vertiefung und Festigung des Erworbenen. Die erste – und wesentliche – nachkantische Kritik der *Kritik* ist die Nichtvollendung der Aufgabe, die sie sich selbst vorgenommen hatte, nämlich die systematische Deduktion der Formen des Wissens. *Grundlage* und *Grundriss* werden sich mit dieser ungelösten Aufgabe befassen. Fichte deduziert die Formen des Denkens, die Kategorien und die Formen der Sinnlichkeit, den Raum und die Zeit. Er konstruiert auf diese Weise ein vollständiges System des theoretischen Wissens. An der Quelle all dieser Deduktionen steht die Klärung des Status des transzendentalen Subjekts. Das Aposteriori ist nicht mehr schlechthin mit dem Apriori gepaart und untrennbar von ihm, und die *Welt* ist nicht mehr bloß das Korrelat des *Selbstbewusstseins*. Fortan wird das Aposteriori aus dem Apriori deduziert, und die Welt aus dem Subjekt. Die elementare Wirklichkeit ist die Be-

ziehung, die transzendentale Synthesis selbst, die auf der Selbstsetzung des Ichs gegründet ist.

Die Fichte'sche *Wissenschaftslehre* ist die Vollendung und die Vervollkommnung der Kritik der reinen *theoretischen* Vernunft. Allerdings gleicht der Fichteanismus nicht einfach nur die Schwächen der *Kritik* aus, füllt er nicht bloß die Leerstellen zwischen den Kategorien auf. Es gelingt ihm zugleich, die neue Intelligibilität des Transzendentalen in ihrer vollen Allgemeinheit auszusagen. Die reine Subjektivität, das Für-Sich löst sich damit endgültig vom An-Sich, der Welt. Dem Universum der Entitäten, der *eide* gegenüber befindet sich die autonome metaphysische Sphäre des Subjekts. Die Lehre von der Intelligibilität des Subjekts ist auf der Selbstsetzung des Ichs gegründet, sie wird durch die in der späten Lehre vom *Bild* vollendete Theorie der zwei Reihen gefestigt.

Die *Wissenschaftslehre* ist eine auf das Primat des Praktischen gegründete theoretische Konstruktion, und das erklärt ebenso ihre Reichtümer wie ihre Begrenzungen. Fichte glaubt sämtliche theoretischen Gesetze aus einem einzigen praktischen Gesetz deduzieren zu können (Fichte, GA I 2 424). Er expliziert das praktische Wesen des Erkennens und er findet den Elan des Praktischen in der Absicht des Theoretischen wieder. Da nun aber die Konstruktion des Theoretischen stricto sensu vollendet ist, setzt sich die *Wissenschaftslehre* in explizit praktischen Untersuchungen fort. Im *System der Sittenlehre* legt sie eine vollständige Moralphilosophie vor, und im *Naturrecht* entwirft sie die Grundlagen der transzendentalen Deduktion der Intersubjektivität. Doch Sitten- und Rechtslehre verlängern letztlich nur die Selbstzergliederung des Subjekts a priori. Weder kann sich die *Wissenschaftslehre* zu einer wahrhaften spekulativen Metaphysik der Inhalte erweitern noch will sie dies; niemals wird sie die *Natur* und die *Geschichte* ins *Wissen* einschließen. Das praktische Wesen des Erkennens macht aus, dass sein Paradigma das *Sollen* ist und das Andere des Ichs nur das Hindernis, das den Schwung des Sollens neu entspringen lässt. Das Hindernis ist als Nicht-Ich im Ich verinnerlicht, das fortan sein Anderes in sich selbst enthält. Nun ist aber dieses Andere nur ein blinder Gegensatz, den es zu überwinden gilt, eine gesichtslose Versessenheit, ein unbeugsamer Widerstand ohne besonderes Motiv. Das Nicht-Ich hat keine eigene Wahrheit, oder vielmehr, es ist seine Wahrheit, unaufhörlich durch das Ich überstiegen zu werden. Es ist also frei von jeder Zergliederung. Das Nicht-Ich ist bloß reine Negation, und als solche fällt es nicht unter das Vermögen des Begriffs.

Die eigentliche Vollendung des Fichte'schen Idealismus ist die definitive Erkenntnis der Intelligibilität sui generis des Ichs und die Entwicklung seiner eigentlichen Strukturen. Eben diese Aufgabe inspiriert gleichermaßen den jungen Schelling, der nach dem bewundernswerten Vorspiel der *Erläuterungen* sein *System des transscendentalen Idealismus* abfasst, eine sehr klare Darstellung und

harmonische Synthese der ersten Resultate des nachkantischen Denkens. Fichte hatte bereits die Kategorien in ihrer notwendigen Ordnung auseinander entwickelt, und bei Schelling lässt sich diese Deduktion als Konstruktion der „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ (Schelling, W III 399) verstehen. Das Bewusstsein ist eine Sukzession, eine Genesis, und die fortschreitende Natur des Bewusstseins, seine Bewegung des Reifens und sein Streben nach Vervollkommnung, kommt in der Gestalt eines Geschichtsentwurfs zum Ausdruck.

Das *System des transscendentalen Idealismus*, das Schelling mit vierundzwanzig Jahren abgefasst hatte, ist kein Werk von radikaler Originalität. Es nimmt nichtsdestotrotz eine einmalige Position in der Entwicklung des nachkantischen Denkens zum absoluten, spekulativen Idealismus ein. Es wird gemeinhin als das letzte große Monument des transzendentalen Idealismus, ja als das diesen rekapitulierende Monument betrachtet, bevor er sich im System der Identität aufhebt. In Wirklichkeit jedoch ist es nicht die letzte Etappe der Transzendentalphilosophie, sondern bildet vielmehr das wesentliche Zwischenglied zwischen Fichte'schem Idealismus und Hegel'schem Idealismus, zwischen *Wissenschaftslehre* und *Phänomenologie*. Das Schelling'sche Werk ist sozusagen eine Generalprobe für die bewundernswürdige Geschichte des Selbstbewusstseins, die das erste große Buch von Hegel sein wird. Zwar geht Hegel weiter als Schelling, er hegt weiter reichende Ambitionen als sein alter Freund, doch zumindest der erste Teil der *Phänomenologie des Geistes* kann als Fortführung des transzendentalen Projekts gelesen werden.[4] Selbstverständlich ordnet sich ab dem zweiten Teil, dem *Geist*, die apriorische Geschichte des Bewusstseins in den Kontext einer Reflexion ein, die zur *Philosophie der Geschichte* führt. Nun ist aber die *Phänomenologie des Geistes* ungeachtet ihrer Einordnung als Wesensmoment der Genese der *Enzyklopädie* auch der letzte Abkömmling der Kant'schen transzendentalen Deduktion, eine gewiss erneuernde, aber doch organische Fortführung der Fichte'schen Synthesen.

Die *Phänomenologie* folgt zeitlich auf das *System der Identität*, das sie hart kritisiert, aber sie ist keine umfassende Antwort – in Wirklichkeit nicht einmal eine ausdrückliche Antwort – auf den von Schelling umrissenen absoluten Idealismus. Gleichzeitig und parallel zu seinen Arbeiten zur Transzendentalphilosophie hatte Schelling eine Philosophie der Natur vorgelegt. Anfangs möchte Schelling unter dem doppelten Einfluss der *Ersten* und der *Dritten Kritik* einen *Übergang* vom *Ich* zur *Natur* konstruieren, zu einer Natur, begriffen als Struktur und Geschichte (oder vielmehr Vorgeschichte) des *Ichs*. Die Deduktion der Kräfte und der Gesetze der Natur stellt einen wahrhaften Durchbruch der Metaphysik des

---

4 Vgl. unten, Buch II, Zweiter Teil, Kap. 2, S. 540 ff.

Inhalts dar, und Schelling glaubt das Projekt zu vollenden, an das sich während derselben Jahre das *Opus postumum* herangewagt hatte, es aber nicht zu bewältigen vermochte. Ohne dass sich Schelling dies selbst richtig vor Augen führt, löst er fortschreitend die *Natur* vom *Ich* ab und konstituiert sie am Ende als eine parallele Realität, ein wahrhaftes Double des *Ichs*.

Von nun an verfügt das nachkantische Denken über zwei Metaphysiken des Inhalts. Eine Philosophie der Natur, die die großen Momente der Genese der Natur deduziert, und eine Philosophie des Ichs, die die apriorische Geschichte des Bewusstseins entfaltet. Diese beiden Wissensweisen werden dann unter der Führung der *Philosophie der Kunst* hastig versöhnt, worin Rezeptivität und Spontaneität ebenso versöhnt werden wie Notwendigkeit und Freiheit, und worin die Geschichte der Natur und die Genese des Bewusstseins aus dem Moment einer letzten noetischen Vereinigung durch die ästhetische Anschauung heraus verstanden werden. Für einen kurzen Moment, der im Übrigen mit dem zehnten Jahrestag des Erscheinens der *Kritik der Urteilskraft* zusammenfällt, glaubt der Deutsche Idealismus den Hafen erreicht und es geschafft zu haben, auf eine konstitutive und nicht mehr bloß regulative Weise die zwei Hälften der Vernunft zu vereinen. Nun kann aber Schelling nicht bei diesen Ergebnissen stehen bleiben, und er will dies auch nicht. Er akzeptiert nicht länger, die letzte Vollendung der Reflexion in einem besonderen Bereich anzusetzen, und wäre er auch höher als der Bereich der Kunst, und formuliert die ästhetische Anschauung zur intellektuellen Anschauung um. Doch selbst dieser Begriff genügt dem Philosophen nicht mehr wirklich, der sich nunmehr im Stande sieht, seinen alten Traum zu realisieren und den transzendentalen Idealismus auf eine Ontologie zu gründen, Kant und Fichte mit Spinoza zu vereinen. Die Strukturen und die Resultate des *Systems des Transscendentalen Idealismus* überleben, aber die Apperzeption ist fortan „absolut" (Schelling, W IV 374),[5] und die intellektuelle Anschauung selbst erhält die Vorrechte, und häufig reicht dies bis hin zum Namen selbst der *Vernunft* als der metaphysischen Kategorie von höchster Allgemeinheit. Der *Vernunft*, die ihre jüngsten nicht gelösten Konflikte mit dem Verstand, ihre Spaltung in theoretische und praktische Vernunft vergisst.

Schelling bildet sein System der Identität, einen „absolute[n] Idealismus" (Schelling, W II 67), in dem das durch die *Kritik* und die *Wissenschaftslehre* Erreichte von den Strukturen einer absoluten Metaphysik mit ontologischer Tragweite geradezu überrannt wird. Die Zeitgenossen feiern die Vollendung der deutschen Philosophie – oder vielmehr der Philosophie schlechthin – im System

---

5 Kant selbst spricht bereits von der „absoluten Einheit der Apperception" (Kant, KrV B 419), vgl. das „absolute Subject" (Kant, KrV A 348). Für Fichte siehe unten, S. 369, und Fichte, W X 42.

der Identität, das sich in rascher Folge in Abhandlungen, Dialogen und Aphorismensammlungen entfaltet. Doch Schellings Triumph ist nur von recht kurzer Dauer. Das System der Identität wird bald darauf durch die *Phänomenologie* in Frage gestellt und durch die *Logik* und die *Enzyklopädie* überschritten und überwunden. Schelling erhebt den Anspruch, seinen Hörern und Lesern ein wahrhaftes System zu bieten, doch allein schon die Tatsache, dass die Philosophie der Identität auch weiterhin als *Naturphilosophie* bezeichnet wird, ist beredtes Zeugnis ihrer Einseitigkeit. Trotz der Skizzierung „historischer Construktionen" kennt die Ontologie der Identität nur zum Teil eine „Anwendung" und materiale Fortführung. Sie stellt, mehr oder weniger überdacht und erneuert, die Strukturen der Natur, der Kunst und des Selbstbewusstseins dar, aber sie „verfehlt" im Wesentlichen die geschichtliche und gesellschaftliche Welt. Der Grund für diese Versäumnisse ist nicht in einer ungenügenden geschichts- und rechtskundlichen Bildung des Schreibenden zu suchen. Das System der Identität ist unfähig, die positiven Strukturen des gesellschaftlichen Lebens aufzunehmen, weil sich in ihm der Begriff noch nicht harmonisch als Inhalt aufgliedern lässt. Die wahrhafte Metaphysik des Inhalts wird die *Enzyklopädie* sein, und die *Enzyklopädie* wird nichts anderes tun als die *Logik* zu explizieren und zu entfalten.

Die *Wissenschaft der Logik* stellt den machtvollsten Versuch in der gesamten Geschichte der Philosophie dar, die Frage des *Einen* und des *Mannigfaltigen* zu „lösen". Die Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* liegt der dialektischen Bewegung zu Grunde, die in den drei Regionen des *Seins*, des *Wesens* und des *Begriffs* am Werk ist, in denen in der Gestalt aufeinander folgender Triaden die *Form* zum *Inhalt* wird. Die *Logik* macht das von den früheren Idealismen Erreichte zum Beitrag: die Aufgliederung des Selbstbewusstseins in Kategorien und der Zeit in Schemata ebenso wie die Synthesen der *Wissenschaftslehre* und die Konstruktionen der *Naturphilosophie*. Sämtliche vorausgehenden Etappen der Metaphysik des Inhalts werden in der Konstruktion der *Enzyklopädie* aufgehoben. Hegel ist davon überzeugt, dass nichts außerhalb der *Vernunft* Platz nehmen kann. Die *Logik* greift die Auflösung des Ding an sich durch Fichte und die Auslöschung des sinnlichen Mannigfaltigen durch Schelling auf. Der *Begriff* formuliert die Beziehung zwischen der *Vernunft* und ihrem *Anderen* in ihrer höchsten Allgemeinheit. Das Andere der *Vernunft* wird in sie integriert, nicht mehr als verhohlener Gegensatz und auch nicht als blinder Fleck, sondern als das *Leben* selbst der *Vernunft*. Die *Vernunft* entfaltet sich durch ihr *Anderes* hindurch, das sie zu Momenten ihres Weges, Etappen ihres Durchgangs macht. Das Besondere ist nicht mehr das dem Allgemeinen Entgegengesetzte, sondern ein Teil von dessen eigentlicher Wirklichkeit. Ein Teil, das weniger Fragment als konstitutives Moment des Ganzen ist. Der alte Gegensatz zwischen Form und Inhalt verwandelt sich in eine harmonische Beziehung, in der der Inhalt als die verborgene Seite der

Form enthüllt wird. Was so viel heißt wie, dass er nicht mehr von draußen hinzukommt, sondern sich sozusagen als durch die Form selbst hervorgebracht erweist.

Die *Logik* bereitet die *Enzyklopädie* vor, die gewissermaßen ihre konkrete Entwicklung sein wird. Die reichen Materialien, die die Hegel'sche Gelehrtheit dem Blick des Begriffs unterwirft, werden nicht nur gesammelt und übernommen, sondern aus dem Begriff selbst als seine immanente Bewegung hergeleitet. Man hat Hegel oft beschuldigt, das Erbe der *Kritik* verschleudert, die transzendentale Position aufgegeben zu haben und hinter die kopernikanische Wende zurückgekehrt zu sein. Kurz gesagt, in die dogmatische Ontologie zurückgefallen zu sein. In Wirklichkeit fällt Hegel nicht aus der transzendentalen Position heraus, sondern denkt sie neu und vertieft sie. Der Idealismus siedelt sich nicht dadurch, dass er die Lektionen der *Kritik* vergessen, sondern dadurch, dass er sie besser verstanden hat, von nun an im „absoluten Gesichtspunkt" an. Das Hegel'sche Denken ist spekulative Philosophie. Es blickt in das *speculum*, in den Spiegel der Vernunft, in dem es alle Inhalte der *Welt* findet. Nun ist aber die Spekulation nur dann absolut, wenn das *speculum* sein „Objekt" vollkommen widerspiegelt, wenn es also, anstatt eine Art Verdoppelung, eine bloße Vorstellung davon zu sein, sozusagen mit ihm zusammenfällt. Der absolute Idealismus beharrt auf seiner Herkunft aus der *Kritik*, doch auch die Achtung vor den Ursprüngen kann ihm nicht die Augen verschließen, ihn also daran hindern, das Erbe zu vervollständigen und zu verbessern. Der logische Idealismus versteht sich in dem Maße als absolut, wie er sich nicht diesseits, sondern vielmehr jenseits der Dualität des *Ichs* und der *Welt* ansiedelt.

Der Hegelianismus ist ohne jeden Zweifel das höchste Monument der Geschichte des philosophischen Rationalismus des Abendlandes. Durch die Deduktion der metaphysisch-logischen Kategorien beweist er, dass es keine Gedanken geben könnte, die nicht in der *Vernunft* und durch die *Vernunft* gedacht würden. Und die *Enzyklopädie* übertrifft gewissermaßen die *Logik*. Sie lehrt, dass alle menschlichen Einrichtungen, alle Momente der Geschichte Werke des Denkens sind, also auch das von der *Vernunft* Gedachte sind. Hegel bewahrt und reformuliert auf eigenständige Weise das Schelling'sche Erbe der Naturphilosophie. Er leitet ebenso die formale Logik und die Mathematik her. Doch seine spektakuläre Vollendung bleibt die Philosophie des *Geistes*, ausgefaltet in den gebündelten Seiten der Vorlesungen über das *Recht*, die *Kunst* und die *Religion*.

Das Hegel'sche Denken ist der Endpunkt des ersten Weges des Deutschen Idealismus, des Weges, der an der begrifflichen Rekonstruktion des Wirklichen arbeitet, begriffen als Rationalität, intelligibel in seiner Integralität. Durch Leibniz vorgezeichnet hat die Sichtweise einer *Welt*, in der das *Eine* das *Mannigfaltige* dominiert und strukturiert, ihre erste wirkliche Manifestation im Kant'schen

Apriorismus. Nun stößt aber der kritische Idealismus auf die zweifache Klippe des Ding an sich und des sinnlichen Mannigfaltigen. Erstere relativiert gewissermaßen die Reichweite seiner Aussagen, letztere hält von innen her den Schwung seiner Synthesen auf. Fichte wird das Ding an sich eliminieren, aber das sinnliche Mannigfaltige, das im *Nicht-Ich* überlebt, belastet das Sein des *Ichs* mit einer irreduziblen Endlichkeit. Die Einschließung der *Welt* ins *Ich* als seinem unangeglichenen Anderen belässt die Natur in einem Status begrifflicher Nicht-Geltung, dem Schelling mit der Deduktion der Formen der Natur durch die Konstruktion einer veritablen apriorischen *Naturgeschichte* abhelfen möchte. Und in einem zweiten Moment wird es Schelling gelingen, die sittliche Einseitigkeit und folglich das Überleben des Endlichen durch einen ästhetischen Idealismus zu überwinden, einem sehr vorläufigen Endpunkt des zweiten Weges. Im weiteren Verlauf wird mit der Aufhebung der *Anschauung* in die *Vernunft* das nachkantische Denken die intelligible Homogenität des Wirklichen im Ganzen anstreben. Gleichwohl ist im *System der Identität* die Homogenität noch keine wirkliche Realität, sondern vielmehr ein Programm oder eine Verheißung. Auch Schelling dürfte wohl bereit sein, das Diktum zu unterschreiben: Alles, was vernünftig ist, ist wirklich, alles, was wirklich ist, ist vernünftig, aber allein Hegel wird imstande sein, es in ein wahrhaftes philosophisches System umzuschreiben.

Erster Teil: **Fichte**

1 Einführung

1.1

Im Gegensatz zu den großen Denkern der vorausgehenden Epochen, die politische, religiöse oder kulturelle Rollen innehatten, waren die deutschen Idealisten nur Professoren, führten sie ein eher friedliches Leben als einfache, aber relativ gesicherte Existenzen. Unter ihnen stand vielleicht einzig und allein Fichte, dessen Leben gewissermaßen am meisten an den Lauf der Geschichte rührte, von Zeit zu Zeit im Licht der Öffentlichkeit. Fichte war ebenso auch derjenige, dessen Biographie spektakuläre Ereignisse aufweist und von dem man sich Anekdoten erzählt. Schon bei seiner Geburt hatte ein alter Mann seinen Eltern, armen Webern aus einem Dorf in der Oberlausitz, prophezeit, das Kind würde ihnen Freude und Ruhm bringen. Mit sechs Jahren erzählt er dem Gutsherrn des Dorfes, als dieser verspätet in die Kirche gekommen war, aus dem Gedächtnis die Sonntagspredigt nach, der daraufhin sogleich die Kosten für seine Ausbildung übernimmt. Als im Alter von 30 Jahren sein erstes Buch, der *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, anonym erscheint, wird es für ein Werk von Kant gehalten. Zwei Jahre später wird er an die Universität Jena berufen, wo er sich gleichsam im Zentrum des deutschen literarischen Lebens jener Zeit befinden wird. Später, nachdem er Jena wegen des *Atheismusstreits* hatte verlassen müssen, taucht er, der einst französischer Staatsbürger werden, im Elsass leben und in Lateinisch, der „Universalsprache", hatte schreiben wollen, als der Sänger einer *Deutschen Nation* auf, die sich mit den Schrecken der Niederlage abquälte. Er selbst nimmt, mit stählerner Feldflasche und einem langen Dolch, an Übungen in der Miliz teil und zeigt sich zutiefst berührt von der Geschichte jenes jungen Bewunderers seines Denkens, der, aufgebrochen in die Schlacht, durch den Band der in seinem Helm versteckten *Reden an die Deutsche Nation* von einer französischen Kugel verschont blieb.

Diese Anekdoten sind Teil der Gestalt und Person, die wie ein Blitz am Himmel ihrer philosophischen Zeit aufgetaucht war und diesen für einen kurzen Moment mit ihrem Licht ausfüllte, bevor sie dann ebenso rasch in der Nacht der Vergessenheit versank, so dass man gerade einmal ein halbes Jahrhundert nach ihren ersten berühmten Veröffentlichungen seinen Landsleuten alles neu erklären musste (Schelling, W XIII 51 ff.). Doch während der unvergesslichen Jenaer Jahre und selbst später noch, als Fichte mehr und mehr durch Schelling in den Schatten gestellt wird, zieht er die bizarrsten Lobpreisungen seiner Zeitgenossen auf sich. Bekannt ist die Bemerkung von Friedrich Schlegel: „die französische Revolution, Fichte's Wissenschaftslehre, und Göthe's Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters" (*Gespr.* 2 336 f.). Und sechs Jahre nach seinem Tod wird

https://doi.org/10.1515/9783110216943-019

man schreiben, dass mit seiner Philosophie die Menschheit in eine neue Ära ihrer Geschichte eingetreten sei (*Gespr.* 5 129). Als Professor in Jena predigt Fichte „ein neues Evangelium“, und zwanzig Jahre später wird Wilhelm von Humboldt behaupten können, dass mit seinem Tod die Philosophie in Deutschland gestorben sei (*Gespr.* 5 142). Dieser ‚zweite Kopernikus‘, den man mit Descartes (*Gespr.* 1 397) und mit Plotin (*Gespr.* 2 23), mit Michelangelo (*Gespr.* 4 302) und mit Bonaparte (*Gespr.* I 336), mit dem Propheten Samuel (*Gespr.* 5 188), mit Luther (*Gespr.* 1 250) und mit Jesus Christus (*Gespr.* 1 236) vergleicht, hatte die Philosophie verwandelt. Archimedes konnte nun sein Versprechen erfüllen, die Welt von einem äußeren Punkt her aus den Angeln zu heben, denn dieser Punkt ist entdeckt im *Ich* der *Wissenschaftslehre*.[1] Allerdings haben sich nur ein Teil der Leser und seine treuen Freunde zu solchen Lobpreisungen hinreißen lassen, denn Fichte hat stets – der Mensch wie auch der Philosoph – heftige Kritik auf sich gezogen, und dies selbst auf der Höhe des Ruhms.

So nennt Wieland ihn einen „ruhmdürstigen und eiteln egoistischen Sophisten“ (GA III 2 245); für Niebuhr ist er bloß ein „unnütze[r] Charlatan“ (*Gespr.* 1 390), für andere ganz einfach ein „philosophischer Fanatiker“ (*Gespr.* 1 116). Wenn das Urteil moderater ausfällt, dann in Gestalt einer Verwunderung: „Überhaupt ist Fichte ein außerordentliches Phänomen. Eine solche Größe des Denkens und eine solche Gemeinheit des Menschen hat sich wohl selten in einem Individuum vereinigt.“ (*Gespr.* 2 69) Die Regierung von Weimar hatte sich zunächst beglückwünscht, diesen brillanten Untertan für sich gewonnen zu haben, doch schon bald bereute sie es, und während des *Atheismusstreits* wird A. Voigt seinem Ministerkollegen Goethe schreiben: „... wir werden unsere ganze Universität ruinieren um der geschmacklosen thorheit einer ephemeren Geistes kranckheit zu schonen“ (*Gespr.* 2 30). Man spricht von ihm als „dem spitzfindig träumenden Fichte“ (*Gespr.* 5 46), von „seiner mageren und erfolglosen Spekulation“.[2] Schelling wird *Die Bestimmung des Menschen* ganz schlichtweg als „wirklich null“ (Schelling, *Pl.* 1 384) beurteilen; Hegel spricht mit Bezug auf den *Sonnenklaren Bericht* von einem „unseligen, subjektiven Versuch, die Spekulation zu popularisieren“ (Hegel, *Br.* 4 3) Er sei ein gewiss sehr guter Philosoph, aber erstarrt in seinen Gewissheiten und beschränkt in seinen Interessen: „Fichte habe wie manche Insekten unbewegliche Augen, die immer nur nach einer Richtung hinschauen...“ (*Gespr.* 5 156) Und vor allem, so tiefsinnig diese Philosophie ist, so schwierig ist sie zu lesen! Ein wütender Leser stößt den Wunsch aus, man möge

1 Novalis, *Schriften* 2, Stuttgart 1960, 455 f.
2 M. Varhegyi (Hg.), *Galagonya Magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig*, Budapest 1992, 179 (auf Ungarisch).

Fichte endlich... ins Deutsche übersetzen (*Gespr.* 1 309)! Er sei unverständlicher, ja schlimmer als Kant, denn: „Man hat bey der Kantischen Philosophie über Dunkelheit geklagt: bey der Fichtischen wird man über Finsterniß klagen müssen." (*Gespr.* 1 240) Und ein ermüdeter Zensor schlägt vor, seinen Werken das *imprimatur* zu gewähren: Angesichts ihrer unverständlichen Schreibweise könnten sie weder der Religion noch der Moral schaden (*Gespr.* 4 98).

Andererseits stößt man außer auf diese von den Unebenheiten des Menschen und der äußersten Schwierigkeit seiner Schreibweise gereizten und darüber wütenden Stimmen recht schnell auch auf grundsätzliche Kritiken. Madame de Staël vergleicht ihn bekanntlich mit dem berühmten Baron von Münchhausen, der mit einem Pferd vor einem breiten Graben steht, den er nicht überspringen kann, und sich selbst beim Zopf fasst und hinüberschleudert (GA III 5 234). Mag die berühmte Schriftstellerin auch ihr Mütchen an dem unglückseligen Philosophen gekühlt haben, ohne ihn wirklich verstanden zu haben, so bemühen sich doch auch andere, berufene Männer vom Fach, die größten Denker der Epoche, ebenfalls darum, ihm seine Widersprüche und seine Ausfälle aufzuweisen. Kant erklärt – in einem für die gesamte Problematik des Deutschen Idealismus wichtigen Text – das ganze Fichte'sche System insofern für unhaltbar, als es aus der bloßen Logik positive Inhalte „herausklauben" wollte (Kant, AA XII 370). Schelling wiederum wird auch noch nach der Hitze der Polemik den Fichteanismus für einen „bodenlosen Idealismus" halten (Schelling, W XI 465). Hegel spricht von der „Leerheit" dieser hochmütigen Spekulation (Hegel, GW 4 402), die auf immer ein einseitiger Subjektivismus bleibe (Hegel, W 11 255), und Schopenhauer, der die „drei nachkantischen Sophisten" gnadenlos verfolgte, wird die *Wissenschaftslehre* Wissenschafts*leere* buchstabieren.[3]

1.2

Dieser Strom an Lobpreisungen und diese entfesselten Kritiken und Verwünschungen gelten einem Denker, der sich besonders eindrücklich vom Umfang seiner eigenen Leistungen überzeugt zeigt. Zwar haben die großen Philosophen, ja die Philosophen schlechthin immer gedacht, im Wahren zu sein; bei Fichte jedoch erscheint diese Gewissheit in der Gestalt eines Unfehlbarkeitsanspruchs, bei dem die Überzeugung, wahr zu denken, in die Anmaßung einer absoluten und unbegrenzten Gültigkeit seines Systems einmündet. Gewiss sieht Fichte sich aus dem *Atheismusstreit* und der allmählichen Marginalisierung seines von der

3 Schopenhauer, *Sämmtliche Werke* I^2, hg.v. J. Frauenstadt, Leipzig 1877, 152.

Schelling'schen Philosophie verdeckten Denkens heraus gleichsam zu maßlosen und besonders unversöhnlichen Positionen gedrängt. Doch schon zu Beginn, seit jenem Tag im Jahre 1793, als er wie Descartes an seinem Ofen stehend plötzlich das wahre Prinzip aller Philosophie im ICH erkannte (*Gespr.* 1 63), hatte er mit seinen Überzeugungen und seinen Ambitionen niemals hinter dem Berg gehalten. Die *Wissenschaftslehre* macht es sich zur Aufgabe, sämtliche Inhalte des menschlichen Bewusstseins auszuschöpfen (GA I 2 282). Es ist eine Philosophie, in der „Eins zu Allem, und Alles zu Einem" führt, und deren „auszeichnender Charakter" die „Vollendung" ist (GA I 2 131 Anm.). Schon von Natur aus ist der transzendentale Idealismus eine Philosophie, in der „alle Sätze in ihr in einem einzigen Grundsatze zusammen (hangen)" (GA I 2 112), in der alles Willkürliche sich kraft der Bewegung, „durch das eigne innere *Leben des Begriffes*" (GA II 6 337), auf immer ausgeschlossen findet.

Diese Forderung nach einem alles umfassenden Zusammenhang bezeichnet nicht nur eine formale Vollkommenheit, das hervorragende Abschneiden in abstracto in einer akademischen Übung. Die *Wissenschaftslehre* sei – liest man in einem Brief an den dänischen Dichter Baggesen – das erste System der Freiheit. Genauso wie die *Französische Nation* die Menschen von äußeren Ketten befreit hat, löst der Fichte'sche Idealismus sie von den Fesseln der Dinge an sich (GA III 2 298). Die Grundsätze dieser Philosophie haben die apodiktische Evidenz der Wahrheiten der Geometrie (GA III 4 313). Die Philosophen der Vergangenheit, die aus Mangel an Überzeugung sich nur zögerlich vorantasteten, zeigen so den approximativen, unvollständigen Charakter ihrer Reflexion auf. Selbst Kant schaffte es nicht, zu wirklich überzeugenden Ergebnissen zu gelangen. Er gesteht die transzendentale Täuschung ein, aber was bedeutet diese Täuschung denn anderes als das Bewusstsein eines Widerstreits innerhalb des Geistes? Doch die *Vernunft* lässt keine Täuschung, keinen Widerstreit in sich zu (GA I 4 264).

Die Wahrheit der *Wissenschaftslehre* indes steht über den Diskussionen und Disputen jener Zeit. Fichte tat sicherlich alles, um sie seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen, doch indem er allen Widrigkeiten zum Trotz deren Darstellung weiter verfolgt, gilt seine Arbeit nicht irgendeinem besonderen Ziel. Letztlich ist es ihm gleichgültig, ob die Lehre verstanden wird. Er übergibt sie gewissermaßen „dem Strom der Zeit, bloß damit sie eben da sey" (GA II 6 324). Die Wahrheit des Idealismus ist das Licht des derzeitigen Jahrhunderts und ebenso ein Licht für die kommenden Jahrhunderte. Die *Wissenschaftslehre* hatte „die Aufgabe vollständig gelößt, und die Philosophie vollendet" (GA I 10 178). Und zu Beginn dieses Jahres 1804, in dem man ihn drei aufeinander folgende Fassungen der *Wissenschaftslehre* vorlegen sieht, glaubt Fichte verkünden zu können: „Es ist, seit kurzem auch in seiner äußern Form vollendet, ein System vorhanden, welches von sich rühmt, daß es, in sich selber rein abgeschloßen, unveränderlich,

und unmittelbar evident, außer sich allen übrigen Wißenschaften ihre ersten Grundsätze, und ihre Leitfäden, gebe, hierdurch allen Streit und Misverständniß auf dem Gebiete des Wißenschaftlichen auf ewige Zeiten aufhebe…" (GA III 5 222) Und kurze Zeit später erscheint in einer Berliner Zeitung folgende Ankündigung: „Der Unterschriebene erbietet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrage der *Wissenschaftslehre*, d. h. der vollständigen Lösung des Räthsels der Welt und des Bewußtseyns, mit mathematischer Evidenz." (GA II 7 49)

Diese tiefe Überzeugung von der absoluten Wahrheit seiner Philosophie bestimmt Fichtes Einstellung gegenüber seinen Gesprächspartnern. Die *Wissenschaftslehre* ist nicht eine Sache von Personen, sie ist nicht die einem besonderen Denker eigene Philosophie, sondern Glanz und Ausdruck des *Wissens* selbst (GA II 6 323). Mit ihrer Darstellung und seinen Bemühungen, sie unter seinen Zeitgenossen zu verbreiten und sie ihnen mitzuteilen, denkt Fichte nicht an sich selbst, an seine Person. Er kämpft nur für die Wahrheit (GA I 2 251 f.). Die *Wissenschaftslehre* ist eine „absolute Phänomenologie", nicht die Beschreibung der Entstehung eines besonderen, phänomenalen Ichs (GA II 13 336). Sie ist nicht das Eigentum eines Einzelnen, sondern gehört der Menschheit im Ganzen. Meine Entdeckung – schreibt Fichte an Reinhold – scheint mir gewiss wichtig und wahr, aber das ist noch lange kein Grund, mir einen besonderen Wert zuzumessen. „Die Zeit, Natur, Gott hat sie gemacht." (GA III 4 312) Der individuelle Denker, der im Dienst einer wahren Sache steht, hat kein eigenes Verdienst und auch keine eigene Würdigkeit (GA I 7 323).

Wenn die *Wissenschaftslehre* die klare und evidente Wahrheit ist, dann zeigt die bloße Tatsache, dass man ihr widerspricht, dass man sie nicht verstanden hat (GA II 5 344). Wer sich mit besten Absichten an ihr Studium begibt, wird unweigerlich von ihrer Evidenz ergriffen sein (GA II 15 135). Sollte man das Werk nicht verstehen, so trägt man folglich selbst die Schuld dafür (GA I 1 241 Anm.). Und Fichte, der stets an die engen Verbindungen zwischen der Philosophie, die ein Mensch vertritt, und der Reinheit seines Herzens glaubte, brandmarkt seine Widersacher als Leute mit einem Mangel an Rechtschaffenheit, die in der Situation der Sünde stehen (GA I 8 137).

Eine wahre „Verstocktheit" (GA I 3 257), eine schuldhafte Verdunkelung des Geistes glaubt Fichte bei seinen Verweigerern und Kritikern ausmachen zu können. Überzeugt von der „sonnenklaren" Evidenz seiner Ansichten, fest an die eigene Uneigennützigkeit glaubend und im Bewusstsein seiner hohen Sendung als „Priester der Wahrheit" (GA I 3 58) konnte Fichte ihre Kritiken nicht ertragen, und noch weniger „die höchste Arroganz" derer, die sich beklagen, es nicht verstanden zu haben (GA II 7 71), und wie später Schopenhauer wird er am Ende an eine Art Komplott glauben, das seine Zeitgenossen gegen ihn geschmiedet hätten (GA I 9 180). Die Gewissheit, dass seine Sache wohl begründet sei, und der Glaube

an die Dekadenz und an die Verderbtheit derer, die ihn attackieren, verleiten den Philosophen zu heftigen Polemiken, die Kant und Hegel sich niemals verstattet hätten. Dieser „Robespierre der teutschen philosophischen Revolution" (*Gespr.* 2 2) kann die Kritik nicht akzeptieren und will dies auch nicht. Im Hinblick auf die *Wissenschaftslehre* darf „kein Disput, kein Widerspruch oder Zweifel" sein (GA II 7 125), und sollte jemand trotzdem wagen, Vorbehalte anzumelden, wird er auf keinerlei Schonung hoffen können. Fichte spricht mit Verachtung von Reinhold, der doch einer der ersten Bewunderer seines Denkens war, und über einen gewissen Professor Schmid wird er hochnäsig schreiben: Sie beklagen sich, mich nicht zu verstehen. Ich, ich verstehe Sie und ich verstehe auch die *Wissenschaftslehre*, und fortan werden Sie für mich in der Philosophie nicht mehr existieren (GA I 3 265). Und über Bardili, der sich mit seiner *Ersten Logik* der Anmaßung einer Überwindung des subjektiven Idealismus der *Wissenschaftslehre* schuldig gemacht hatte, heißt es, dass er „gar nicht seyn sollte" (GA II 5 238). All diejenigen, die zweifeln, die nicht in der Wahrheit sind, „sind nicht einmal Menschen, sondern Spukgestalten. Mit ihnen philosophiert man sowenig, als mit einem Klotze; und sie haben an Toleranz sowenig Anspruch, als ein Klotz." (GA III 4 314)[4]

In der Grobheit der Polemik kommt ebenso sehr die Intoleranz des Denkers wie seine wachsende Verbitterung über seinen rapide schwindenden Einfluss auf die philosophische Öffentlichkeit zum Ausdruck. Fichte beteuert abermals seine Überzeugung, in der Wahrheit zu sein, aber er sucht auch nach den unmittelbaren Ursachen für die Opposition und die Abwendung seiner Zeitgenossen. Abgesehen von grundsätzlichen Motiven, nämlich dem Aufkommen von Philosophien, die als breiter angelegt und ausgewogener angesehen werden – Schelling und Hegel werden sich bemühen, diese Dinge so klar wie möglich darzulegen –, macht sich der Verdruss über Fichtes Philosophie vor allem an der Schreibweise seiner Texte fest. Fichtes Arbeiten gehören mit zu den schwierigsten, die man in der gesamten Geschichte der Philosophie zu lesen bekommt. Sie treiben die Mehrzahl der Kritiker zur Verzweiflung, die schon glücklich sind, wenn es ihnen überhaupt gelingt, die großen Linien der Darstellung zu erfassen, und die dafür bereit sind, die Einzelheiten der Argumentation dahingestellt sein zu lassen. Fichte ist gewiss ein großer Prosaist der deutschen Sprache – seine populären Werke, aber auch schon die beiden bewundernswerten *Einleitungen* zeugen davon –, doch die Darstellungen der *Wissenschaftslehre* im eigentlichen Sinne beinhalten furchtbare Schwierigkeiten. So hatte bereits Körner Schiller darauf aufmerksam gemacht, dass Fichte zwar ein Philosoph sei, der sich vor Kunstwörtern hüte, aber nicht

4 Dieser Fragment gebliebene Brief ist niemals abgeschickt worden.

minder entschieden in die äußerste Abstraktion umkippe (*Gespr.* I 341). Er möchte das Überflüssige vermeiden und stets die Strenge wahren, aber seine Faszination für seine „Abgöttin, die Kürze" (GA III 2 50) treibt den Leser, anstatt ihm bei seiner Aufgabe zu helfen, zumeist in die Verzweiflung zurück. Noch gegen Ende seines Lebens spricht Fichte von seinem „unablässigen Ringen[] nach Einfachheit u. Klarheit" (GA II 13 86). Die *Wissenschaftslehre* verzichtet auf Bilder. Sie greift auf Buchstaben zurück: Y und x bezeichnen metaphysische Kategorien, Präpositionen wie *von*, *als*, *durch* werden zu Substantiven. Das Überflüssige und das leere Geschwätz werden so vermieden, doch das Ergebnis ist eine schreckliche Trockenheit, eine Begriffslandschaft, in der nichts der Lektüre hilft, und in der wiederum andere, sogar die kundigsten Interpretatoren – wie Kroner – darüber klagen, dass sie sich in eine Art „Dschungel" begeben müssen.

Zwar ist sich der Schriftsteller selbst dieser Schwierigkeiten bewusst, und er ist bereit, sich erneut in Frage zu stellen, zumindest auf der Ebene der Form. Es ist ihm ansonsten von Anfang an klar: Selbst die als eine Anleitung für seine Hörer gedruckte *Grundlage* ist nur ein höchst unvollkommener Text (Ga III 2 347). Ab seinem dritten Jahr in Jena macht er sich daran, sie zu verbessern, aber diese Verbesserung wird niemals zu einem Abschluss kommen. Fichte wird nicht aufhören, seine Vorlesung umzuarbeiten, und immer wieder aufs Neue erklären: Ich bin soeben zu einer bis dahin ungekannten Klarheit gelangt … Und macht sich dann wieder ans Werk … Noch besessener und tragischer als der Schelling der *Weltalter* hört der Autor der *Wissenschaftslehre* nicht auf, sie umzuformulieren, und bringt es sogar fertig, allein im Jahr 1804 drei sich stark unterscheidende Versionen vorzulegen. Selbstverständlich wird der Schriftsteller nicht nur vom Fehlschlag angespornt. Es wird den Idealismus nur verstehen können, wer ihn mit eigenem Aufwand für sich selbst neu gedacht hat, und Fichte selbst ist von dieser Verpflichtung nicht ausgenommen, auch er wird seine alten abgeschlossenen Ausarbeitungen nicht ohne Weiteres wiederaufnehmen können.

Andererseits aber schafft es auch die „genetische" Anlage der Darstellung nicht, den Ruch des Scheiterns, der über diesen oft großartigen Texten schwebt, zu zerstreuen. Wie der Philosoph selbst ein Jahr vor seinem Tod sagen wird: Jedes Mal, wenn das Licht auf dem Sprung war, sich zu erheben, jedes Mal, wenn ich mich dem Abschluss nahe fand, war ich gehindert, gehemmt, „unterbrochen" – und ich werde dies wohl auch dieses Mal noch sein (*Br.* 2 596). Die sich häufenden Fehlschläge sorgen dafür, dass Fichte immer widerwilliger an die Veröffentlichung seiner Lehre herangeht. Denn auch wenn alle Welt ihn bestohlen hat, wird niemand ihn jemals verstanden haben (GA II 9 424 f.), und so fragt er sich, ob es die Mühe wert sei, sich drucken zu lassen (GA I 9 47). Er ist weniger und weniger geneigt, sich mit dem „lesenden Publikum" zu unterhalten, und angesichts des

mangelhaften Erfolgs seiner geschriebenen Werke möchte er sich nur noch der mündlichen Darstellung widmen und eine Schule stiften (*Br.* 2 544).

Tatsächlich hatte dieser unvergleichliche Professor stets großen Trost in seinem Unterricht gefunden. In Jena, wo er sein Publikum „bezauberte" (*Gespr.* 1 103), hatte er am Ende – und das ist für die Zeit eine gewaltige Zahl – 400 Hörer. In Berlin folgten Männer des Staates, Botschafter und Bankiers seinen Seminaren, und noch 1810 war der Hörsaal der Universität dermaßen gefüllt, dass die Hälfte der Anwesenden keinen Sitzplatz fand. Doch selbst dieser Erfolg als Professor bleibt gemischt. Während die Einführungsvorlesungen und die populären Vorträge auch weiterhin die Massen anziehen, schlägt die Darstellung der *Wissenschaftslehre* ins Tragische oder ins Lächerliche um – wie man will. Im Laufe der Wochen leerte sich der Saal; die Zahl der Hörer nahm unerbittlich ab, bis der verzweifelte Professor schließlich den drei letzten Überlebenden versicherte, dass ihnen, sollten sie bis zum Schluss aushalten, das Licht aufgehen und alles klar werden sollte (Gespr. 4 13) ...

1.3

Fichte hatte geschrieben, „er construiert seinen Leser", dies wäre sehr wohl seine Aufgabe, und er wollte ihm auch die Regeln vorschreiben, nach denen dieser ihn zu lesen hätte (GA I 8 137). Nun werden aber die Leser immer unwilliger und widerspenstiger. Der Autor der *Wissenschaftslehre* hatte es sich erlauben können, aus den Anforderungen seines eigenen Systems dieses Überbleibsel der Aufklärung namens Nicolai zu „deduzieren". Er konnte gleichfalls ohne jede Schwierigkeit Reinhold und Bardili ‚dekonstruieren', doch bei der Naturphilosophie und beim absoluten Idealismus biss seine Kritik auf Granit. Die Verdunkelung und die Marginalisierung dieses mächtigen Denkens erfolgt zwar schrittweise, aber lesen und beurteilen lässt sie sich vom zentralen „Ereignis" des *Atheismusstreits* her.

Der *Atheismusstreit* ist ein wirklicher Bruch in Fichtes Dasein, ebenso für sein Leben wie für sein Werk. Zutiefst erschüttert von diesen Machenschaften und aufrichtig geschockt und umgeworfen von der Anklage des Atheismus macht der Philosoph eine wahrhafte innere Krise durch und verliert auch seine gesicherte Existenz. Er lässt sich in der preußischen Landeshauptstadt nieder, bleibt aber lange Jahre ohne Anstellung, sichert sich dann seine Existenz durch vorübergehende Lehrtätigkeiten in Erlangen und in Königsberg und erhält am Ende einen Lehrstuhl für Philosophie an der Berliner Universität. Jenen intellektuellen Kreis von Jena, dieses tragende Milieu, diese „unsichtbare[] Kirche" (GA III 4 302) wird er indes niemals wiederfinden, und vor allem wird er erfahren, wie seine Epoche sich von ihm abwenden wird.

Manche wollen die vom Atheismusstreit herbeigeführte Kehre als eine religiösen Wesens verstehen, und tatsächlich deutet der ehemalige Student der Theologie eine Wiederannäherung ans Christentum an. Er denkt an eine Anstellung als Lehrer an einer Straßburger Predigerschule (GA III 5 176), später dann möchte er die preußische Armee als Feldprediger begleiten (*Gespr.* 3 439).[5] Während seiner letzten Lebensjahre führt er jeden Abend für seine Familie und seine Dienstleute eine Art Gottesdienst durch, in dessen Mittelpunkt die kommentierte Lesung eines Kapitels aus dem Johannesevangelium steht (*Gespr.* 4 171). Doch auch wenn sich die Fichte'sche Spätphilosophie als eine spekulative Version des johannischen Christentums versteht, räumt sie gleichwohl der Religion keineswegs dieselbe Rolle ein wie Schelling und Hegel. Gewiss unternimmt sie Anstrengungen, um den Begriff Religion zu thematisieren und ihn von der Metaphysik zu unterscheiden, aber sie wird ihm keinen wirklichen autonomen Status gewähren können. Noch mitten in seiner Spätphilosophie wird Fichte immer „die Gottheit *oder* – die Religion" (GA I 8 239) sagen, und er wird keinen Versuch unternehmen, um als Philosoph die großen Themen der *Dogmatik* zu denken. Doch auch wenn man die religiöse Inspiration des späten Fichte durchaus zugestehen kann, besteht sie doch in Wirklichkeit eher im religiösen Akzent des Diskurses, in einer Haltung von Frömmigkeit, einem Spiritualismus, der sich in Reminiszenzen und Wendungen ergeht, die sich auf die Heilige Schrift beziehen, aber der die Problematik der positiven Theologie vollständig ignoriert.

Der *Atheismusstreit* drängt Fichte zur Abfassung populärer Werke, die ebenso sehr Argumente ad hominem zu Gunsten der Frömmigkeit ihres Urhebers wie auch wertvolle Stärkungen für den Philosophen darstellen, der machtlos der raschen Marginalisierung seines Denkens zuschauen muss. Doch auch wenn *Die Bestimmung des Menschen*, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, *Die Anweisung zum seeligen Leben* und die *Reden an die deutsche Nation* ein deutlich breiteres Publikum erreichen als jenes, welches fähig ist, sich auf das Studium der trockenen Entwicklungen der *Grundlage* und des *Grundrisses* einzulassen, sind diese Bücher nicht immer eindeutig mit der spekulativen Reflexion verbunden, der ihr Autor unermüdlich nachgeht. Man kennt nicht weniger als achtzehn Versionen der *Wissenschaftslehre*, abgefasst seit dem *Atheismusstreit*, doch der Verfasser hat keine einzige von ihnen drucken lassen und begnügt sich damit, 1810 einen winzigen *Umriß* zu veröffentlichen. Die Leser – darin einbegriffen Schelling und Hegel – sehen sich allein an die populären Schriften verwiesen, um die Entwicklung der „Philosophie des Ichs" zu verfolgen oder vielmehr zu erraten. Nur dass die populären Schriften sich nur höchst annähernd mit der Argumen-

5 Jacobi schrieb 1799, das Direktorium sollte Fichte zum Papst machen (*Gespr.* 2 140).

tation der konzeptuellen Darlegungen decken, die gleichwohl aus derselben Zeit stammen.

Der Philosoph sieht sich durch seine Zeit, durch jenes erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, das die Erweiterung des Deutschen Idealismus in Richtung auf eine philosophische *Enzyklopädie* zu Gesicht bekommt, gefordert. Öffnete der *Atheismusstreit* Fichte die Augen für die *Religion*,[6] so zwingt ihn der stürmische Erfolg der Arbeiten von Schelling und seiner Schule, in einem gewissen Umfang auf Fragen der Naturphilosophie einzugehen, und die historischen Umwälzungen der napoleonischen Kriege treiben ihn in eine vertiefte Reflexion über den *Staat*. Doch in seiner Tiefe, in seiner metaphysischen Struktur, erleidet der Fichte'sche Idealismus keine wirkliche Modifizierung. Der Verfasser gesteht selbst ein, dass er sich trotz all seiner Bemühungen, Neues zu erschaffen, immer wieder am Ausgangspunkt, an dem der *Grundlage* (GA III 5 52), wiederfindet, und stellt entmutigt fest, dass er sich nur im „Cirkel" gedreht hat (GA II 9 251). Fichte ist überzeugt, dass jede seiner aufeinander folgenden Darstellungen vollkommener ist, und dass sie die Dinge besser darlegt, doch im Wesentlichen ist es immer dieselbe Sache, die besser ausgedrückt wird. Sollte daraus zu schließen sein, dass die Spätphilosophie alles in allem bloß eine organische Verlängerung von Jena ist, dass es keinen Anlass gäbe, von zwei Philosophien zu sprechen, sondern von einer einzigen?

Die Antwort muss nuanciert, aber eindeutig sein. Auch für die späten Vorlesungen gilt, dass in ihnen wie gehabt der transzendentale Idealismus dargestellt wird; also zumindest vom Stoff her überwiegt dieselbe Problematik. Insofern weist das Fichte'sche Denken, von den privaten *Meditationen* in Zürich bis zur letzten, in Fragmentform zurückgelassenen *Wissenschaftslehre* von 1814, eine wirkliche Kontinuität auf. Daher wird die nun folgende Darstellung, obgleich sie sich auf einen zwischen Kant und Hegel einzuordnenden Fichte bezieht, in welchem der kritische Idealismus seinen Weg hin zum absoluten Idealismus beginnt, in systematischer Weise aus den Formulierungen, Intuitionen und Argumenten im *gesamten* Fichte'schen Werk, also auch beim späten Fichte, schöpfen. Dennoch schließt die Kontinuität der Strukturen keineswegs einen eigenen Status für die Spätphilosophie aus. Die Synthesen der *Grundlage* überleben, aber auf dem Hintergrund des *Absoluten*. Der wirkliche Beitrag der zweiten Fichte'schen Philosophie ist die Thematisierung des apophatischen *Absoluten* und seiner Bezie-

---

6 Noch im Jahr 1800 schließt er auf eine eventuelle „reine Anschauung von *Gott*" nur, damit diese seiner Philosophie in den Schwierigkeiten, in denen sie steckt, „auf einmal helfen könnte" (GA II 5 401), doch schon kurze Zeit später gesteht er zu, dass dieses ganze Durcheinander und diese ganze Polemik ihn genötigt hätten, seine Beziehung zur Religion zu klären, und ihm im Weiteren dann eine gesteigerte Gelassenheit eingebracht habe (GA III 1 142).

hung zur *Erscheinung*, die der Welt des *Ichs* entspricht. Die Selbstvermittlung der *Vernunft*, ihr immanentes genetisches Vermögen, welches das Thema des Idealismus seit der transzendentalen Deduktion bis hin zur *Enzyklopädie* ist, wird auch weiterhin dargestellt, aber fortan ist diese ganze Bewegung an einer neuen Anlage der *Beziehung* oder vielmehr der *Un-Beziehung*, an einer *Transzendenz*, die das Transzendentale überragt, aufgehängt. Die Untersuchung dieser Problematik ist dem dritten Teil dieses Werkes vorbehalten, das der Selbstkritik des absoluten *Idealismus* gewidmet ist, diesem *Zweiten Weg*, auf dem die *Vernunft* die Irreduzibilität der *Endlichkeit* realisiert und sich auf die Erwartung beschränkt, indem sie sich auf das Hören der *Transzendenz* verlegt. Während die Beiträge und die Synthesen der *Wissenschaftslehre*, die Deduktion der sukzessiven Momente des Ichs, das Faktum eines *Wissens* sind, das den zergliedernden Zugriff des *Einen* auf das *Mannigfaltige* unaufhörlich anwachsen lässt, markiert die Reflexion des zweiten Fichte über das *Absolute* und seine *Erscheinung* die Grenzen dieser Beherrschung, die unüberbrückbare Kluft zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen*.[7]

7 Vgl. unten, S. 427.

2 Das Ich und die zwei Reihen

2.1 Das Ich

Der junge Fichte war überzeugt von der Wahrheit des *Spinozismus*, und allein das Lesen von Kant wird es ihm ermöglichen, sich vom Glauben an den universellen Determinismus zu befreien (GA III 1 193). Es ist die *Kritik*, die ihn dahin bringt, in der Metaphysik das Primat des Praktischen oder genauer eine Metaphysik zu begründen, deren erstes Prinzip das autonome Ich ist. Zwar ist die Lehre vom Ich moralisch inspiriert, aber der Moralismus erweitert und vertieft sich zu einer idealistischen Metaphysik. Das autonome Ich ist nicht nur die Triebfeder eines freien Handelns, sondern auch und vor allem das Prinzip eines Idealismus, bei dem die systematische Apriorisierung der Erkenntnis durch eine reine Begriffe hervorbringende Subjektivität möglich gemacht wird. Fichte will Schüler und Nachfolger von Kant sein; nichtsdestotrotz wirft er ihm vor, nur die Grundlagen des transzendentalen Idealismus aufgestellt und nur dessen Prämissen geliefert zu haben. Er kritisiert Kant wegen seiner Unvollkommenheiten, wegen seiner Inkonsequenzen und wegen seiner Versäumnisse; und diese Kritik stellt gleichsam in Hohlform das Wesentliche der Positionen der *Wissenschaftslehre* dar. Gewiss hatte Kant die Philosophie auf eine unvergleichliche Weise vorangebracht, aber er hatte es nicht verstanden, sie aus einem einzigen Prinzip herzuleiten, und auch wenn er gewissermaßen den materialen Inhalt des „Ichs" erbracht hatte, so hatte er es doch versäumt, dessen Begriff explizit zu entwickeln. Vor allem hatte er die Kategorien, deren Gültigkeit er doch nachzuweisen vermocht hatte, nicht in systematischer Anordnung dargestellt. Und schließlich – und das ist vielleicht das Schwerwiegendste – gab er sich damit zufrieden, die aus dem Ich hervorgegangenen Begriffe dazu zu gebrauchen, das sinnliche Mannigfaltige zu ordnen, anstatt zu zeigen, dass das Ich selbst das Mannigfaltige produziert (GA IV 3 424). Kurz gesagt, Kant war außerstande, die Entdeckungen seines eigenen Genies zu verwerten. Er legt radikal neue Lehren über die transzendentale Subjektivität vor, aber er leitet sie nicht begrifflich in der dafür angemessenen Form her.

Schon Reinhold, einer der besten Kommentatoren der *Kritik*, hatte diese Lücken aufgedeckt und sich der Aufgabe verschrieben, die Philosophie aus einem einzigen Grundsatz zu denken, dem der Vorstellung, was die „Reinholdische[]" Periode der Philosophie war (GA III 4 370). Fichte jedoch wollte weitergehen. Für ihn setzen die Sätze des Bewusstseins die Sätze des Ichs voraus (GA II 3 26); das Wissen im Ganzen muss aus dem Ich hergeleitet werden. Der entscheidende Moment der Fichte'schen Reflexion war der Moment, da er infolge einer Erleuchtung ähnlich der Descartes' realisierte, dass der Akt, in welchem das Ich sich

https://doi.org/10.1515/9783110216943-020

erfasst und sich setzt, Erkenntnisprinzip, ja Prinzip *aller* Erkenntnis ist (Gespr. I 63). Die Selbstsetzung des Ichs liegt allem Bewusstsein und aller Erkenntnis zu Grunde, und der tiefe Sinn des Deutschen Idealismus, seine erste Intuition, ist gerade die Entfaltung der Welt des Wissens aus dem Leben des ICHS. Der konsequente Idealismus verleiht der Subjektivität allen Wissens Ausdruck. Das wahrhafte Wissen entstammt dem Subjekt, das sich auf nichts berufen darf, das äußerlich ist. Das Ich versteht und begreift alles, insofern es alles hervorbringt. Die Inhalte des Ichs sind deshalb durchsichtig und vernünftig, weil das Subjekt, das sie produziert, ein reines *Ich* ist.

Fichte macht seinem großen Vorgänger den Vorwurf, die Philosophie nicht aus einem einzigen Grundsatz zu entwickeln gewusst oder gewollt zu haben; nun aber gilt: „Denn giebt's keine Philosophie aus Einem Stücke, so giebt's überhaupt keine Philosophie, sondern etwa andächtige Betrachtungen auf alle Tage im Jahre." (GA II 8 284) Die Gewähr für die Intelligibilität, für den Zusammenhang eines Denkens, a fortiori eines philosophischen Denkens wird durch seine Herkunft aus einem einzigen anfänglichen Prinzip sichergestellt. Die Philosophie muss ein System sein (GA I 2 276), und dieses System ist auf ein erstes absolut gewisses Prinzip zu gründen, das nicht durch ein anderes bewiesen werden kann, sondern das alle anderen bedingt und beweist (GA I 2 114). Dieses Prinzip ist das Ich.

Fichte sagte seinen Jenaer Studenten, sein Weg sei nicht der über „eine Erzählung vom Ich" (GA IV 2 93), von dem Ich, das die Seele seiner gesamten Philosophie ist, dem Ich, von dem alles ausgeht. Er feiert das erhabene Prinzip des Ichs oder der *Ichheit* (GA I 5 34), des Ichs, das Synonym ist für „Form, oder Freiheit des Wissens, Ichheit, Innerlichkeit, Licht" (GA II 6 158). Der Idealismus ist die Philosophie des Ichs, und er lehrt, dass, um zu erkennen, man nicht aus dem Ich, dem geschlossenen Kreis, in den nichts von draußen eindringen kann, herausgehen muss. Alles, was ist, das heißt alles, was erkannt ist, findet sich im Ich, folglich ist alles Erkennbare a priori (GA II 17 277). Bereits die *Grundlage* von 1794 spricht von einer „immanent[en]" Philosophie (GA I 2 279 f.), eine sieben Jahre später mit Pathos wiederholte These. Das Ich, welches das Sehen schlechthin ist, ist wie ein Auge, und „es ist ein in sich selbst helles [...] Auge. (In diesem also in sich geschloßnen Auge, in welches nichts fremdes hereingehen, und welches aus sich nicht herausgehen kann zu einem fremden, steht nun unser System ...)" (GA II 6 167). Fichte beharrt bis zum Äußersten auf dem Idealismus, auf dem ausschließlich subjektiven Dasein jedes Dings (GA II 5 347); ein Diskurs, den engstirnige Leser und Hörer für einen groben Solipsismus halten (GA II 5 364). Das Ich entwickelt alles innerhalb seiner selbst, und nichts tritt in es ein, nichts kommt ihm von außen zu (GA I 2 419; GA I 4 309). Die Intelligenz ist nicht ein Glied im System äußerer Dinge, sondern sie liegt diesem ganzen System zu Grunde (GA I 6 247). Die Dinge sind den Augen unseres Geistes gegenüber durchsichtig, denn sie

sind aus seiner Materie gewebt: Das Wissen entsteht nicht aus Dingen und dringt nicht von außen her ein, es verbreitet sich aus uns selbst heraus, denn wir selbst bilden sein wirkliches Wesen (GA I 6 239).

Durch fast zwei Jahrzehnte unaufhörlicher Umschrift hindurch wiederholt die *Wissenschaftslehre* getreu ihr idealistisches Glaubensbekenntnis. Sobald der Geist einmal alle seine Inhalte in einer Einheit verbunden haben wird, wird er verstehen, dass er selbst dieses Ganze hervorgebracht haben wird (GA I 3 336 f.). Es gibt Sein nur für ein Bewusstsein und allein in dem Maße, wie es dessen bewusst ist (GA I 5 36 f.). Jedes vorgebliche Außen ist nur ein „*innerliches Ausser*" (GA II 14 252), die äußeren Objekte sind nur die „Deutung unseres Gefühls" (GA IV 3 408); die Dinge sind nur „eine Gestaltung des Wissens", etwas „in dem Wissen selbst [B]egründete[s]" (GA II 14 210). Kurz gesagt, das Ich, das heißt „das Auge, absol. erstes und *Grund* der Welt" (GA II 17 313).

Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um das individuelle psychologische Ich eines Menschen, das der Mutmaßung, dem Irrtum und den zahllosen Beschränkungen des Empirischen unterworfen ist, sondern um ein reines Ich a priori, um eine Ichheit, die weder bloße spekulative Metapher noch ein neues Postulat der reinen Vernunft, sondern ein transzendentaler Begriff sui generis, Nachfolger in direkter Linie des apriorischen Subjekts der *Kritik* ist. Von Anfang bis Ende seines philosophischen Werdegangs setzt Fichte das Ich mit dem transzendentalen Selbstbewusstsein gleich. Hegel wird mit großem Scharfsinn erklären, dass das Ich der *Wissenschaftslehre* das synthetische Urteil a priori der *Kritik* sei (Hegel, W 20 389). Fichte geizt nicht mit Synonymen: Subjektivität, Ichheit, Intelligenz, Vernunft (GA I 5 21), oder er definiert das Ich als „das *Intelligiren* κατ᾽ ἐξοχὴν [...], von welchem *Denken*, *Anschauen*, *Wollen*, u. s. w. nur Unterarten sind" (GA I 6 447), verkündet aber zugleich die Identität seines ersten Begriffs mit der kantischen Apperzeption (GA I 4 228 f.). Das transzendentale Selbstbewusstsein sei die Ichheit, schreibt der *Sonnenklare Bericht* (GA I 7 219), „die Ichheit, oder die Apperception" (W X 48) ist die Sprache, die die Fragment gebliebene *Wissenschaftslehre von 1813* verwenden wird. Die transzendentale Apperzeption ist in der *Kritik* ein Korrelat des Bewusstseins der Welt und zugleich der Ort und die Urform der Kategorien. Die *Wissenschaftslehre* nimmt den Begriff mit Begeisterung auf und denkt die Antwort auf eine kreative Weise neu: Die Denkgesetze, die Kategorien sind gleichviel bloß Anwendungen der Apperzeption (GA II 14 244). In der *Kritik* ist die noetische, verbegrifflichende Bestimmung der Subjektivität in ihr transzendentales Sein eingetragen; bei Fichte entspringt ebenfalls die Erkenntnis dem Bewusstsein, aber die *Wissenschaftslehre* radikalisiert und systematisiert den Begriff.

Die Vokabel „Ich" und vor allem die der „Ichheit" bringen die metaphysischen Ambitionen des Fichteanismus klar zum Ausdruck. Was in der *Kritik* bloß

reine, formale Funktion war, abstrakte Struktur auf halber Strecke zwischen Sein und Begriff, wird zu einem Prinzip auf dem Weg zur Hypostasierung. Der vorsichtige Kant beharrt weiterhin stets auf den Grenzen der von einer irreduziblen Bedingtheit durch das sinnliche Mannigfaltige belasteten transzendentalen Apperzeption. Fichte wiederum verwendet seit der *Grundlage* ungezwungen und voller Vertrauen Begriffe wie die Ichheit, die Apperzeption, das ICH als Idee, ja das absolute ICH, und wird später sogar den Ausdruck „absolute[] Apperception" (GA II 13 148) wagen. Das Ich ist das Vernünftige schlechthin, ja die Vernunft selbst. Es ist eine absolute Bejahung (GA I 7 242), eine bruchlose Einförmigkeit, eine absolute Einheit und eine absolute Identität (GA I 3 30). Und während im Kantianismus das transzendentale Subjekt unablässig vom Hintergrund des noumenalen oder des empirischen Substrats, vom Ding an sich oder vom Mannigfaltigen abgegrenzt werden musste, ist das Ich der *Wissenschaftslehre* nicht einmal mehr ein „Thätiges", sondern bloß ein reines „Thun" (GA I 4 248 f.). Das Beharren auf dem Tun hat hier kaum einen moralisierenden, sondern einen eigentlich metaphysischen Sinn. Der Idealismus kann das Erkennen nicht auf die Summe der zu statischen Begriffen erstarrten Niederschläge der Reflexion reduzieren und noch weniger an der Wurzel des erkennenden Subjekts ein totes und undurchschaubares Substrat wiederfinden. Der Idealismus möchte nicht zulassen, dass das Ich sich nach den Schatten richtet, die die äußeren Dinge als ontologische Entitäten vor ihm werfen. Gibt es Schatten, so ist er innerhalb des *Ichs* anzusiedeln, und ein eventuelles Substrat der Subjektivität ist eher eine innere Negativität im Ich als eine materielle Last, die das Subjekt beim Gehen hinter sich herschleppt.

Fichte ist Philosoph des Ichs – wird er nicht gar selbst durch Goethe das große Ich, „das absolute Ich" genannt (*Gespr.* 1 262) –, und die Erklärung des ICHS, die Entzifferung dieses Philosophems, gibt gewiss den Schlüssel zu diesem dermaßen schwierigen Denken ab. Die Interpretationen erstrecken sich von einer Lesart des Ichs als bloßer Chiffre des empirischen Bewusstseins bis hin zu seiner Identifizierung mit der Gottheit (GA I 2 390 f.). Keine dieser Interpretationen ist völlig unrichtig, doch das Wichtigste vor allem ist, zu verstehen, dass trotz aller scheinbaren Hypostasierung das Ich keine Entität ist, und wäre es die höchste, sondern ein dynamisches System von Funktionen, und vor allem, dass an Stelle einer dinglichen, ontologischen Lesart eine andere, vom Begriff des *Fürsich* inspirierte und bestimmte Lesart dafür vorzuziehen sei. Das Ich ist kein Sein, das mit anderen Seienden in Beziehung steht; es ist nicht einmal ein mit sich selbst in Beziehung getretenes Sein, sondern eine von Beginn an relationale Wirklichkeit. Während die Apperzeption der *Kritik* von Anfang an synthetisch ist, ist das Ich der *Wissenschaftslehre* von Anfang an Fürsich. Und dieser von Anfang an für-sich-seiende Charakter des Ichs ist aus den drei Grundsätzen der *Wissenschaftslehre* zu verstehen.

2.2 Das transzendentale Subjekt

Fichte formuliert die drei Grundsätze zuerst in der programmatischen Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, und kurz darauf wird er sie in einigen berühmten Paragraphen der *Grundlage* entwickeln: 1. Das *Ich* setzt sich. 2. Das *Nicht-Ich* setzt sich dem *Ich* entgegen. 3. Das *Ich* setzt im *Ich* ein teilbares Ich und ein teilbares Nicht-Ich. Diese drei Bestimmungen sollten drei Absoluten entsprechen (GA I 2 151).[1] Sie sollen hier für die großen metaphysisch-logischen Kategorien der Thesis, der Antithesis und der Synthesis oder eben für die drei Ideen der transzendentalen Dialektik stehen.[2] Fichte selbst wird in einem suggestiven Abriss eine volkstümliche Deutung dafür abgeben: Das *Ich* ist Gott, das *Nicht-Ich* ist die *Welt* und das teilbare, endliche Ich der *Mensch* (GA III 2 392). Die drei Grundsätze bilden auch weiterhin das Gerüst oder vielmehr den begrifflichen Unterbau der *Wissenschaftslehre*, auch wenn das *Nicht-Ich* seit dem Ende der Jenaer Periode gleichsam „verblaßt“, ja geradezu verschwindet.[3] Die späte *Wissenschaftslehre* wird nicht aufhören, die Dialektik der Bezüge zwischen dem *Absoluten* und seiner *Erscheinung* neu zu formulieren – Begriffe, die sich eindeutig als Abkömmlinge des *Ichs* und des teilbaren Ichs identifizieren lassen. Fichte gibt zudem seit der *Grundlage* der Versuchung nach, das „absolute *Ich*“ mit dem ersten Grundsatz zu identifizieren, wohingegen das in dynamischer Interaktion mit dem teilbaren *Nicht-Ich* befindliche teilbare *Ich* ohne Weiteres mit dem Bewusstsein identifiziert wird. Das große Problem des Fichteanismus dürfte damit in der Aufklärung der Bezüge zwischen dem absoluten *Ich*, dem *Ich* als Idee einerseits und dem begrenzten Ich, nämlich dem Bewusstsein, andererseits bestehen. Die Fragestellung würde demnach auf die Deduktion des Bewusstseins aus einem Grundsatz abzielen, der ober- oder unterhalb des Bewusstseins anzusetzen wäre. Und diese Deduktion wäre zugleich die Antwort auf die Frage der Individuierung. Das Bewusstsein wäre das individuelle *Ich*; sein Entstehen entspräche der Brechung der *Idee* an den Bedingungen der Endlichkeit, an den Bedingungen der sinnlich-transzendentalen Welt.

Diese ontologisch inspirierte Auslegung ist gewiss begründbar, ja man kommt gar nicht umhin, sie zu formulieren und sie neu zu formulieren. Sie bleibt in dem Maße unausweichlich, unumgänglich, wie man den Deutschen Idealismus auf der Grundlage der klassischen Metaphysik des Abendlandes, auf der Grundlage dessen, was man – in einem neutralen, rein etymologischen Sinne des Aus-

1 Diese Passage wird von Fichte ab der zweiten Auflage von *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* weggelassen (GA I 2 160 f.).

2 A. Philonenko, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte*, Paris 1966, 133 ff.

3 J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955, 97.

drucks – Onto-Theologie nennen könnte, denken will. Doch eine im Eigentlichen metaphysische Lesart dieses Idealismus würde eher auf eine horizontale und nicht eine vertikale Betrachtung abzielen. Der Begriff des Subjekts, des Ichs könnte in der Befragung der Heraufkunft des Bewusstseins von einem letzten apophatischen und absoluten Grund her nicht ausgeschöpft werden. Sie müsste sich vielmehr der Analyse der Kategorie des Ichs, dessen, was Fichte von Zeit zu Zeit als „Ichliches" bezeichnet (GA II 11 222; II 15 68 etc.), und was ebenso für den ersten Grundsatz wie auch für den dritten Grundsatz, für das *Ich* als *Idee* wie auch für das Ich als *Bewusstsein* gilt, zuwenden.

Das *Ich* des ersten Grundsatzes setzt sich unbedingt und zwar sowohl der Form als auch der Materie nach, während das Ich des dritten Grundsatzes auf eine bedingte Weise sowohl der Form als auch der Materie nach gesetzt ist (GA I 2 255 ff.; 267 ff.). Anders gesagt: Das „erste" *Ich* bestimmt das Ich des Bewusstseins in seinem Dasein und in seinem Wesen, es bestimmt seine Struktur und seine Inhalte. Folglich lässt sich zwischen ihnen eine begriffliche Kontinuität aufweisen. Zwar ist diese Kontinuität auf den ersten Blick kaum zu erkennen: Man möchte meinen, eher den Unterschied als die Ähnlichkeit oder die Identität ausmachen zu können. Das Bewusstsein ist die Welt des teilbar-individuellen Ichs, das als Wechselbestimmung von Helligkeit und Finsternis, von Aktivität und Passivität existiert. Das Bewusstsein ist von seiner Natur her bloß ein relatives Gleichgewicht, eine Art Kompromiss zwischen dem Licht des *Ichs* und der Dunkelheit des Mannigfaltigen, zwischen einem Grund von *Nicht-Ich* und Begriffen, die diesen Grund zergliedern. Dagegen scheint das reine, absolute *Ich*, das *Ich* als Idee, eine homogene und ungeteilte Realität zu sein, die sich in einer niemals getrübten Klarheit als ein geeintes Sein oder eine geeinte Tathandlung darstellt. Dennoch ist das Ich kein erstes Sein – nicht einmal im dynamischen Wortsinn des Verbs *sein* –, das seinen getrennten und losgelösten Auswirkungen gegenüber stünde. Das Ich *ist* nicht, sondern es *setzt* sich vielmehr, und dieses Setzen betrifft es nicht bloß auf eine nachgelagerte und sekundäre Weise. Das Ich ist – und ist nur –, indem es sich setzt, und die Selbstsetzung, das ursprüngliche Zurückgehen in sich selbst, diese eigentümliche Duplizität ist das Bewusstsein. Das Bewusstsein wird durch das *Ich* bedingt, von dem es absolut abhängt, aber das *Ich* selbst ist – außer in der Abstraktion, aber das wäre dann eine unrechtmäßige Abstraktion – nur im und durch das Bewusstsein. Zwar ist das Bewusstsein die Manifestation schlechthin des Fürsich, aber diese metaphysische Realität ist bereits durch das reine *Ich* vorgezeichnet, welches ebenfalls Selbstsetzung, Fürsichsein ist. Und die geschichtliche Vollendung des Fichteanismus besteht darin, das Ich auf allen Ebenen als einer neuen Seinordnung zugehörig darzustellen und zum Sein der klassischen Ontologie das Fürsichsein des transzendentalen Idealismus hinzuzufügen.

Mit Sicherheit ist diese Sichtweise des Transzendentalen nicht selbstverständlich, und sie hatte sich im Übrigen Fichte selbst mit aller gewollten Klarheit erst während seiner letzten Lebensjahre durch die Reflexion über das *Bild* aufgedrängt. Erst durch den Vollzug der Befragung von den Ursprüngen her wird die Stufe dieses zweiten Seins zugänglich. Allein die Frage nach dem Ursprung, nach der Konstitution und nach der Entstehung des Bewusstseins ermöglichte den Zugang zur Ebene des transzendentalen Seins und die Formulierung der zentralen Kategorie des Fürsich in ihrer vollen Radikalität. Sollte sich allerdings der Weg hin zu den Anfängen als undurchführbar erweisen, drängt sich stattdessen eine Reflexion auf, die sich auf das Sein des Ichs als Fürsich bezieht. Genauer gesagt: Wahrhaft Zugang zur transzendentalen Ebene erlangt man erst in dem Moment, in dem sich die Frage nach dem Ursprung in die Frage nach dem Prinzip verwandelt. Die Undurchführbarkeit der Suche nach den Ursprüngen treibt den Philosophen nicht in die Widersinnigkeit, drängt ihn nicht in eine Sackgasse, in der er sich sozusagen mit einer das Fürsich betreffenden Spekulation begnügen müsste. Die Suche nach den Ursprüngen – in einem mehr oder weniger offen chronologischen Sinne – kann und muss in einer gründlicheren Lesart des Transzendentalen ‚aufgehoben werden' – im Hegel'schen Sinne des Ausdrucks. Die Wahrheit der naiven Fragen nach dem, was am Anfang des Bewusstseins war, nach der Entstehung und der Ursache des Wissens ist im idealistischen Verständnis des Transzendentalen zu suchen. Schließlich hat der Ausdruck „Prinzip" selbst in der Geschichte der Sprache nach dieser Ökonomie gelebt, die am Ende noch das Chronologische ins Prinzipielle verwandelt und läutert!

Das Bewusstsein ist zweifellos eine Tatsache, ja die Tatsache schlechthin des verständigen Daseins, und zumindest auf der empirischen Ebene stellt man seine Ausfälle bei sich selbst und seinen endgültigen Verlust bei den anderen fest. Zwangsläufig stellt man daraufhin die Frage nach seinem Ursprung, aber diese Frage hat kaum Sinn. Das denkende Subjekt fragt sich: Was war ich, bevor ich zu Bewusstsein kam; doch schon die Formulierung der Frage verbietet jede Antwort. Man fragt, was man war, bevor man bewusst war. Doch ist man selbst bloß Bewusstsein; das Bewusstsein ist das eigentliche Wesen des Ichs, folglich läuft die Frage danach, was man wohl gewesen sein konnte, bevor man bewusst war, darauf hinaus, sich in einer *Conditio* von Nicht-Bewusstsein vorauszusetzen. Da nun aber das Bewusstsein das Wesen des Ichs ist, hätte das Ich, wenn es einen Moment gegeben hätte, in dem es Nicht-Bewusstsein gewesen wäre, nicht es selbst sein können. Man kann nicht und man darf nicht die Frage nach dem Ursprung des Bewusstseins stellen aus dem guten Grunde, dass man sich nicht vorausgehen kann (GA I 2 260). Die Frage nach den Anfängen impliziert die widersinnige Anforderung, eine Geschichte des Bewusstsein zu liefern, bevor es …

bewusst gewesen wäre (GA I 7 249 f.), das heißt, bevor es überhaupt wirklich existiert hätte.

Diese Reflexion führt zu einer gewissen Anzahl von Paradoxien, die gleichwohl für den Begriff des Subjekts unvermeidliche logische Implikationen sind. Man sucht das Unmittelbare, welches das höchste Prinzip des Bewusstseins wäre, aber das Unmittelbare ist nur Idee und kommt nicht zum Bewusstsein (GA IV 3 353). Genauer gesagt: Es ist das reine Bewusstsein, das niemals zum Bewusstsein kommt (GA I 2 263). Das Unmittelbare, der erste Moment des Bewusstseins, ist niemals Gegenstand einer reflektierten Erfassung, einer expliziten Darstellung. Das Bewusstsein in seinem ursprünglichen Sein ist unser tiefes Ich, aber dieses tiefen Ichs kann man nicht bewusst werden. Der ersten Schritte ins Reich des Bewusstseins ist man sich nicht bewusst (GA I 3 83). Ganz im Gegenteil befindet man sich bereits mitten in den bewussten Wahrnehmungen, in den Antworten auf das Äußere, im Empfangen der Welt. Das Ich war niemals gegeben, das heißt, es war niemals zu einem genauen Zeitpunkt sich selbst gegeben worden. Sollte es Gebung gegeben haben, so hat sie in einem Moment oder vielmehr auf einer Ebene außerhalb der Zeit stattgefunden.

Die offenkundige Unmöglichkeit oder vielmehr die offensichtliche Widersinnigkeit der Frage nach einer Chronologie oder vielmehr nach einer empirischen Entstehung des Bewusstseins veranlasst Fichte, Jacobi zu schreiben, einen Anfang, einen ersten Moment des Bewusstseins könne es nicht geben (GA III 3 246). Das Bewusstsein ist seit jeher, sein erster Moment ist immer nur ein „zweiter“ Moment (GA I 3 208). Und mit diesem Paradox findet man zum fundamentalen Kern der transzendentalen Analytik zurück, die der gesamte nachkantische Idealismus nur ausarbeiten und umdeuten wird.

Das transzendentale Subjekt ist – bekanntlich – die Zeit selbst, die Zeit in ihrer Natur a priori, und die Zeit hat, ohne deswegen in Ewigkeit oder unendliches Fortbestehen umzuschlagen, nichtsdestotrotz weder Anfang noch Ende. Schon Aristoteles hatte auf die unabtrennbare Zugehörigkeit der drei Zeiten zu jedem gegebenen Augenblick aufmerksam gemacht. Jeder gegenwärtige Augenblick setzt einen vorausgehenden Augenblick und einen zukünftigen Augenblick voraus. Die transzendentale Reflexion, die die Zeit apriorisiert und sie neu denkt, indem sie ihr das synthetische Vermögen zuerkennt, das Mannigfaltige zu verbinden und zu bewahren, wird durch die *Wissenschaftslehre* formalisiert und radikalisiert. Die Zeit ist dieses synthetische Vermögen, das sich selbst als Aufeinanderfolge und als Entfaltung konstruiert und das, indem es in jedem seiner Abschnitte und seiner Momente als Aufeinanderfolge und Entfaltung in ungeteilter Weise ist, einen punktuellen, isolierten ersten Moment gar nicht zulassen kann. Und tatsächlich bekommt niemand seine eigene Geburt und auch nicht seinen eigenen Tod, das heißt den ersten und den letzten Moment seines Be-

wusstseins, zu Gesicht (GA IV 3 476). Das Subjekt ist das Vermögen, das die Zeit konstruiert, aber dieses Vermögen ist in den engen Grenzen der Endlichkeit anzusetzen. Man konstruiert selbst sein Sein in der Zeit, nämlich sein Bewusstsein; und dieser doppelten Abhängigkeit könnte man sich weder ober- noch unterhalb bewusst werden, sondern das ist genau die „objektiv" die Grenzen des Ichs bezeichnende Begrenzung. Das transzendentale Subjekt ist ein Vermögen a priori, aber dieses Vermögen kommt allein in den Grenzen unseres empirischen Lebens zur Ausübung.

2.3 Die Selbstsetzung

Das Realisieren der Unmöglichkeit der chronologischen Fragestellung und der Suche nach dem Anfang verurteilt die Philosophie nicht zur Ohnmacht und zum bloßen Zugestehen des Unbegreiflichen. Es gestattet ihr vielmehr, ihre Reflexion zu vertiefen und ihr Vorgehen zu verbessern. Die Einklammerung der Frage nach dem empirisch-chronologischen *Ersten* führt zu einer Erweiterung und zu einer Formalisierung des *Absolut-Ersten*. Der Verzicht auf Ausgrabungen in den Archiven des Bewusstseins eröffnet den Weg zu einer metaphysischen Erklärung seiner Konstitution und seiner Existenz. Man dürfte wohl kaum einen ersten Moment, den initialen Moment der Konstitution des Ichs fixieren und isolieren können, und dies aus dem guten Grund, dass man das Ich nicht so darstellen kann, als käme es dank eines Vermögens zustande, das nicht es selbst ist, und das es von einer nicht-bewussten Ebene auf eine bewusste Ebene heben würde. Fichte sagte zu seinen Studenten: Jeden Augenblick muss das *Ich* „das erste" sein, das heißt, muss es sich von Neuem bestimmen (GA IV 2 150). Dieser Satz enthält die beiden wesentlichen Momente der gesamten Problematik. Das Bewusstsein besitzt sozusagen eine Initialität, selbst wenn diese nicht chronologischer Art ist, und es ist als eine Tätigkeit zu verstehen, genauer, als eine Tätigkeit auf sich selbst hin.

Man muss das Bewusstsein aus einer „absolute[n] Voraussetzung" (GA I 2 388) erklären; diese Voraussetzung kann aber nur Selbstvoraussetzung sein. Die Frage nach dem Bewusstsein sollte sich nicht darauf versteifen, als guter Chronist dessen Geburtsdatum festlegen zu wollen. Sie sollte vielmehr nach einer immanenten Erklärung trachten, nach einer Erklärung, die für seine eigene Heraufkunft nicht auf ein Anderes als das Ich verweist. Das Bewusstsein ist eine absolut-erste Tatsache, *die* absolut-erste *Tatsache* unserer Existenz, und mit dieser Faktizität kann man sich einfach nicht zufriedengeben: Es drängt sich noch eine Erklärung und eine Begründung im Begriff auf. Das Subjekt – liest man im *System der Sittenlehre* – „ist in jeder Rücksicht sein eigner Grund" (GA I 5 52). Seine Heraufkunft ist nur in ihm selbst zu suchen, es gibt sich von sich aus die Existenz. Andererseits

verurteilt die Unmöglichkeit der Selbstvorgängigkeit das Fragen dazu, sich auf einem sehr engen Pfad voranzutasten. Das Bewusstsein ist sein eigener Grund, aber es ist nicht seine eigene Ursache (im ontologischen Sinne). Das heißt, dass sein Begriff sein Sein impliziert, aber nicht gemäß dem Anselm'schen Beweis. Man ist hier nicht darauf aus, das Sein des Bewusstseins, sondern sein Bewusst-Sein herzuleiten. Man will nicht erklären, wie und warum das Ich zur Existenz kommt, sondern wie es Ich *ist*.

Fichte lehrt die untrennbare Einheit des ersten und des dritten Grundsatzes, ihre Wesens- (und Existenz-)Gemeinschaft. Das Ich setzt sich, und diese Selbstsetzung ist sein Sein (GA I 4 273). Das Sein und die Setzung seiner selbst, die Existenz und das Bewusstsein des Ichs sind nicht zertrennbar. Man darf nicht denken, das Ich sei „zuerst" und werde dann „anschließend" bewusst, das heißt zum Ich. Das Bewusstsein ist nicht eine selbst absolut-erste und notwendige Konsequenz des Ichs, sondern es ist dessen eigentliche Heraufkunft. Zwar ist das Ich als Idee nicht dasselbe wie das Ich als Bewusstsein, aber diese beiden Realitäten existieren nur gemeinsam, als Einheit. Das Ich lässt sich nur begreifen, indem es sich setzt, und umgekehrt ist alles, was sich setzt, eo ipso Ich. Sein und sich setzen sind Synonyma oder vielmehr unzertrennbare Realitäten für das Ich. In der Tat: „indem ich sage *für Mich*, setze ich schon mein Seyn" (GA I 2 260). Diese (Selbst-)Setzung ist eine absolut-erste Realität und könnte nicht auf „einen" höheren „Grund" zurückgehen. Wie die *Grundlage* sagt: „das absolute Setzen kommt dem Ich zu" (GA I 2 317). Von den *Eignen Meditationen* bis zu der Fragment gebliebenen *Wissenschaftslehre von 1813* verkündet Fichte die Selbstsetzung des *Ich*. „Das *Ich* setzt sich" ist der Kriegsschrei des ethischen Idealismus und die Zielscheibe für die Spötteleien seiner vielfältigen Opponenten. Die Selbstsetzung bestimmt das Ich als sich jeden Augenblick vollziehende Selbstkonstitution. Sie bestimmt zunächst einmal die Heraufkunft und das Leben des Ichs, um dann im weiteren Verlauf der Ausarbeitung des Verständnisses des Transzendentalen im eigentlichen Sinne zu dienen.

Die Selbstsetzung drückt die Seinsweise des Ichs im Allgemeinen und des Bewusstseins im Besonderen aus. Das Ich ist nicht ein Ding unter anderen, sondern eine andere Seinsweise als die der Dinge. Schelling wird später sagen, dass die materiellen Dinge nur einmal sind, während das Bewusstsein sozusagen ‚zweimal' oder ‚noch einmal' ist. Die Verdoppelung, diese von der Selbstsetzung ausgedrückte „doppelte Art des Seyns" (GA I 6 210), bestätigt die Ursprünglichkeit des Fürsich. Es handelt sich nicht um neue Inhalte, sondern um eine neue Art zu „beinhalten", eine philosophische Sichtweise, die die Lehre vom Ich als zu sich selbst zurückkehrende Tätigkeit und Tätigkeit einer Selbstverdoppelung darstellt.

Gewiss, man kann nicht diesseits des Bewusstseins zurückgehen, um dessen Ursprung zu beobachten. Wenn man gleichwohl dessen „Geburt" darstellen

wollte, so geschähe dies in der Form einer Bewegung, die, anstatt sich in der Welt zu entfalten, innehalten würde, um kehrtzumachen und zu sich zurückzukehren. Selbstverständlich ist diese ganze Abfolge nur Fiktion oder empirische Bebilderung. Das Ich ist niemals die eine, einseitig ausgerichtete Tätigkeit gewesen, sondern war seit jeher Zurückgehen auf sich selbst (GA II 5 415). Das Zurückgehen lässt an eine Bewegung in zwei Etappen, in zwei Momenten in der Zeit denken; in Wirklichkeit handelt es sich um eine Dualität in der Gleichzeitigkeit. Man kann das Bewusstsein nur durch seine Tätigkeit wiedergeben, und die ist das Denken. Nur dass das Denken nicht eine Tätigkeit ist, die zu anderen Tätigkeiten hinzukommt, um sie zu vervollständigen, sondern eine Tätigkeit, die die anderen darstellt und reflektiert. Das Denken ist Darstellung und Reflexion der Welt, folglich könnte sein Zentrum, sein Prinzip oder vielmehr sein Tätiges keine andere Seinsart haben als die Verdoppelung. Es gibt Denken, wenn man im Tätigsein innehält oder, allgemeiner gesagt, wenn man anstatt tätig zu sein etwas darstellt, etwas reflektiert.

Es heißt, das Ich sei eine Verdoppelung; nur bedeutet das nicht, dass das Ich ‚zunächst einmal' Einfachheit wäre und ‚anschließend' auf sich selbst zurückkäme. Die Seinsweise des Ichs ist ein Zurückgehen auf sich, aber dieses Zurückgehen ist genauso alt wie das Ich selbst. Kant lehrte die ursprünglich synthetische Natur der transzendentalen Apperzeption, und Fichte wird behaupten, dass der *ursprüngliche* Akt des *Ichs* ein doppelter ist (GA IV 3 495). Die absolut-erste Duplizität des Ichs wird durch das „selbst" des „sich selbst" ausgedrückt. Doch auch wenn das „selbst" gewiss dem „sich" nachfolgt, ist es nicht davon abtrennbar, stellt es keine autonome Seinsweise dar. Das Ich ist „*Selbst*" (GA I 4 278 Anm.), seine Seinsweise ist *Selbigkeit*. Anders gesagt: originäre Duplizität. Und diese idealistische Realisierung der ursprünglichen Verdoppelung eröffnet den traditionellsten Idealen der Philosophie gegenüber neue Bahnen.

Die Philosophie hat nicht aufgehört, der Vernunft die Aufgabe zuzuweisen, in sich selbst zu bleiben oder vielmehr in sich selbst zurückzugehen (GA I 4 186). Nun ist aber das, was stets als moralisches Gebot einer willentlichen Handlung verstanden wurde, bereits in der Natur des *Ichs* vorgezeichnet und erhält darin eine metaphysische Grundlage. Sich setzen – sagt Fichte in Jena – bedeutet auf sich selbst hin zu handeln, indem man in sich zurückgeht (GA IV 3 346). Das Ich ist ein „in sich zurückegehendes Ding" (GA I 7 222) und es ist nichts als ein in sich zurückgehendes Ding. Und umgekehrt ist alles, was in sich zurückgeht, Ich (GA I 4 272).

In seiner größten metaphysischen Allgemeinheit begriffen ist das Zurückgehen in sich selbst – wie man im Übrigen seit Proklos weiß – die Seinsweise des Immateriellen, des Subjekts. Das Zurückgehen auf sich ist die eigentliche Natur des Ichs. Die Verdoppelung als der logische Kern des Zurückgehens auf sich bildet

die Wurzel für die idealistische Lehre vom Subjekt-Objekt. Aber sie ist ebenso Vorbild und Vorwegnahme des bewussten und freien Handelns. Von einem im eigentlichen Sinne metaphysischen Gesichtspunkt aus hat das Zurückgehen auf sich zwei wesentliche Implikationen. Es impliziert zum einen eine zweite, das heißt bewusste, willkürliche und freie Bewegung nach einer unbewussten, mechanischen und natürlichen Bewegung. Und es impliziert zum anderen, dass diese Bewegung keine neuen Inhalte zu denen hinzufügt, die im Bewusstsein sind, sondern sie durch eine Vertretung ersetzt und sie bloß in einer neuen Ordnung anders aufstellt. Der Fichte'sche Idealismus bezieht sich auf die Form des Handelns, nicht auf seine Materie. Und für den eigentlichen Bereich der Theorie der Erkenntnis schlägt er keine Ausdehnung, kein Anwachsen unserer Denkweisen vor, sondern ihre Vereinigung und ihre Begründung. Er ist keine Erweiterung der Sphäre des Bewusstseins, sondern dessen Neuschreibung im Zusammenhang und in der Auslegung. Bei Kant ist das Selbstbewusstsein das unerlässliche Korrelat des Bewusstseins (der Welt). Bei Fichte ist es dessen purifiziertes, geläutertes Doppel, und die Umsetzung des Bewusstseins in Selbstbewusstsein bestimmt gleichermaßen die Erklärung der Erkenntnis und die Herleitung des Denkens.

2.4 Die genetische Metaphysik

Kant hatte immer wieder darauf hingewiesen: Das Ziel des philosophischen Fragens ist die Erklärung des Erkennens. Nun hat aber Kant diese Erklärung von der Erklärung des Bewusstseins abhängig gemacht, und die *Wissenschaftslehre* setzt das Verfahren der *Kritik* fort und systematisiert es: Die reinen Begriffe, die Kategorien sind nur Anwendungen des reinen Selbstbewusstseins, der transzendentalen Apperzeption.[4] Fichte selbst sieht als das entscheidende Ereignis seines Denkweges den Augenblick, als er verstand, dass der Akt, in welchem das Ich sich erfasst, Quelle und Grund aller Erkenntnis sei.[5] Man versteht die Erkenntnis vom Bewusstsein her, und man versteht sie nur von ihm her. Zum einen muss man, um ein Ding zu verstehen, dessen Ursprung nachzeichnen, und das Bewusstsein repräsentiert – offensichtlich – diesen Ursprung für das Wissen. Zum anderen ist es auch Paradigma der Erkenntnis, denn es untersteht derselben metaphysischen Bedingung. Das Sein des Bewusstseins ist der Rückgang auf sich

4 Vgl. unten, S. 416 f.
5 Vgl. oben, S. 367.

oder die Reflexion auf sich; das Sein der Erkenntnis ist die Darstellung, das heißt die Reflexion des Objekts.

Die Untersuchung der Erkenntnis als Heraufkunft aus dem Bewusstsein ist ein Beispiel für die Suche nach den Ursprüngen; nun wird aber im transzendentalen Idealismus der Ursprung als Ursache verstanden, nicht bloß als Zeit und Ort einer Geburt. Seit Aristoteles bevorzugt die Philosophie unter allen die kausale Erklärung, doch auf eine gewisse Weise wird die Wahrheit dieser Erklärung erst im transzendentalen Idealismus mittels der genetischen Methode deutlich werden. Die genetische Befragung ist eine Suche nach den Ursprüngen, doch der Begriff Ursprung ist hier radikalisiert. Als allererstes gibt sich die Ursache hierbei nicht damit zufrieden, eine Wirkung hervorzubringen, um sich im Weiteren dann davon zu trennen, sondern sie bringt sie auch weiterhin hervor. Sodann ist sie causa efficiens nur, insofern sie causa formalis ist. Sie bringt nicht die Wirkung bloß im Dasein hervor, sondern sie ist auch der Grund ihres Wesens: Die Erkenntnis entfaltet und zergliedert sich kraft der eigenen Strukturen des Bewusstseins. Und zu guter Letzt: Die Suche nach den Ursprüngen ist nicht eine objektive Archäologie, eine wissenschaftliche, unbeteiligte Prüfung, sondern erfordert eine radikale Implikation des Suchenden, des Subjekts selbst. Die genetische Methode ist nicht eine Abstand haltende und neutrale Befragung, sondern ein Vorgang, in dem das Subjekt selbst engagiert ist. Der eigentliche Sinn, der strenge Sinn der Erklärung durch die Ursache ist es, selbst diese Ursache zu sein – oder zu werden. Und die *Wissenschaftslehre* versucht, streng metaphysisch diese kausale Bedingung des Subjekts der Erkenntnis zu entfalten.

In Wirklichkeit geht es hier darum, den spezifischen Erfordernissen des transzendentalen Idealismus gemäß eine alte Intuition der Menschen neu zu denken: Wirklich verstehen könne man nur, was man selbst tun kann, woraus folgt, dass man effektiv nur das versteht, was man selbst vollzogen – oder nachvollzogen – hat. Jacobi schreibt in einem berühmten Brief an Fichte: „Wir begreifen eine Sache nur in sofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, *werden* laßen können.“ (GA III 3 233 f.) Und in einer an diesen Brief angehängten Beilage erklärt er sich dazu mehr im Detail: „Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreißen, und eine unseren Fähigkeiten angemeßene [...] Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen lässt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. [...] Wir *begreifen* aber einen Gegenstand, wenn wir uns seine Bedingungen der Reihe nach vorstellen, d. i. ihn aus seinen nächsten Ursachen im vollständigen Zusammenhange herleiten können.“ (GA III 3 255 f.)

Jacobi stellt hier in Kurzform das genetische Prinzip dar, das gewissermaßen der ursprüngliche Kern des Idealismus ist, noch vor jeder transzendentalen Formulierung. Die genetische Methode ist auf den ersten Blick bloß eine Neuformulierung des alten Prinzips der Kausalerklärung. „Vere scire est scire per causam" –, stellen bereits Hobbes und Spinoza fest. Damit wird das wahre kausale Wissen am Ursprung der genetischen Erkenntnis der Idealisten stehen. Hobbes besteht auf der Notwendigkeit, der Ordnung der „Erzeugung", nicht der Ordnung der „Erzeugnisse (*generati*)" zu folgen, nicht beim Erzeugnis und bei der Wirkung des Denkens, sondern bei seinem Handeln, bei seinem Funktionieren in die Schule zu gehen. Hobbes und vor allem Spinoza insistieren auf dem paradigmatischen Charakter der geometrischen Erkenntnis. Und wenn Spinoza die *Ethica more geometrico* darstellt, so geschieht das nicht zu Ehren der unbefleckten Genauigkeit und Regelmäßigkeit der geometrischen Figuren, sondern kraft der Tatsache, dass der Geist sie in dem Maße vollkommen versteht, wie er sie ohne äußeren Eingriff aus sich selbst heraus konstruiert.[6]

Die genetische Methode kombiniert also die Suche nach den Ursprüngen mit der Forderung, den noetischen Parcours selber zu gehen oder nachzuvollziehen. Allerdings werden diese beiden Momente dabei eine ausgeklügelte Umsetzung in den transzendentalen Idealismus durchleben. Die Suche nach dem Ursprung wird von jeder chronologischen Untersuchung abgetrennt und die effektive Vollendung des Parcours durch das philosophierende Subjekt als transzendentale Deduktion neu gedacht. Die Rechtmäßigkeit der Erkenntnis wird durch die Deduktion bestätigt, die nicht im Sinn hat, vom Denkenden die Begriffe tatsächlich nochmals durcharbeiten zu lassen, sondern vielmehr nachzuweisen, dass die Begriffe vom transzendentalen Subjekt gedacht sind. Die *Kritik* beweist die apriorische Verfassung der Begriffe in dem Maße, wie sie diese auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption zurückführt. Das Apriori steht für das reine Subjekt, und die genetische Methode im Herzen der *Kritik* verifiziert die Konstruktion der Begriffe als eine, die sich ausschließlich auf einer spezifischen Stufe, nämlich der Stufe der transzendentalen Subjektivität, vollzieht. Kant, der ansonsten nur recht selten das Adjektiv „genetisch" benutzt,[7] präsentiert dennoch das Wesentliche dessen, was darunter zu verstehen ist, in der Darstellung der transzendentalen Erkenntnis. Die *Kritik* unterscheidet die formale Logik und die transzendentale Logik: Die erste strebt nach Klarheit, die zweite möchte sich der Herkunft ihrer Begriffe versichern (Kant, AA IV 290). Im Gegensatz zu den Dog-

6 Siehe dazu die bewundernswerten Darlegungen von M. Guéroult, *Spinoza* 2, Paris 1974, 472 ff., 483 ff.

7 Siehe allerdings AA IV 290, AA XXI 529.

matikern, die sich nur für die Regeln des Denkens interessieren, so wie sie gegeben sind, hat die *Kritik* den Anspruch, ihre Herkunft zu verstehen, sie sucht deren Akt und Ort der Geburt (Kant, KrV B 80; AA IV 379). Der Dogmatiker begnügt sich damit, sich je nach faktischer Gelegenheit der Begriffe zu bedienen, über die er verfügt, ohne sich zu fragen, auf welche Weise und mit welchem Recht er sie erlangt hat. Die genetische Metaphysik ist nicht Archäologie, sondern vielmehr „Archologie". Sie forscht nach dem sich weiterhin in der Erkenntnis entfaltenden Prinzip, das es dann später gestatten wird, deren Kontinuität und deren Verbindungen zu erfassen. Die *Kritik* geht über die bloße Beobachtung der Formen der Erkenntnis, der Arten und Weisen, wie sie funktioniert, hinaus; sie will auch deren Prinzipien, Grundlagen wiederfinden, insofern sie nicht aufhören, das Denken zu begründen und folglich hervorzubringen und es so hervorzubringen, wie es ist.

Im Kontext der *Kritik* bedeutet die genetische Metaphysik die Bestätigung des rein apriorischen Charakters der Kategorien, die keine zufälligen Hervorbringungen des Lebens des Geistes sein können, sondern organische Momente seines notwendigen Funktionierens sind. Kant möchte den eigentlichen, den transzendentalen Ort der Begriffe wiederfinden und er ist bestrebt, ihn im Subjekt wiederzufinden. Was darauf hinausläuft, die Hervorbringung des Begriffs diesem Subjekt zuzuweisen. Der Vernunft widerstrebt jedes Prinzip, das nicht ihr eigenes Werk ist; sie möchte sie vollständig aus sich selbst hervorbringen (Kant, KrV A XX). Die *Kritik* bildet so eine Art Echo auf die Pädagogik, die stets verkündet hatte: Man lernt das am besten, was man aus sich selbst lernt (Kant, AA IX 477). Nur dass diese alte pädagogische Maxime hier als metaphysisches Prinzip des Erkennens wiedergeboren wird. Dieses eigene Handeln der in die Lehre gehenden Vernunft ist nur die Blaupause für das Funktionieren der reinen Vernunft. Die Kategorien sind Erzeugnisse der transzendentalen Apperzeption, die sie „seit jeher" denkt – was nicht chronologisch gemeint ist. In Wirklichkeit ist die genetische Analyse der irreduzible Feind von allem, womit sich ein Chronist beschäftigt. Sie will nicht die zufällige Heraufkunft eines Denkens, die psychisch-empirische Bildung der Begriffe nachvollziehen, sondern sie sucht das reine apriorische Funktionieren des Denkens zu verstehen. Das Beharren auf der Autonomie der Vernunft erklärt die Zurückweisung ‚ganz und gar fertiger' Erkenntnisse. Andernfalls folgte man einem „fremde[n] Zeugniß" (Kant, AA II 306), das heißt einer Voraussetzung, die man als solche zugestehen muss, ohne ihre Entstehung erfassen zu können. Die *Kritik* behält die genetische Methode der Erklärung der Erkenntnis vor; die Implikationen seines Idealismus führen allerdings Kant zur Betrachtung der Konstitution des Subjekts. Das *Opus postumum* begnügt sich nicht damit, daran zu erinnern, dass das transzendentale Subjekt die Quelle der Kategorien sei, sondern

endet – wie erinnerlich – mit der Behauptung, dass das Ich „[s]ich selbst mach[t]“, dass es „Urheber“ seiner selbst sei.[8]

Diese Formeln haben einen offen nachkantischen Anstrich, doch schon die klassische Lehre der *Kritik* enthält im Keim das Wesentliche des Fichte'schen Genetismus. In einem Brief aus dem Jahre 1795 bringt Kant die Hoffnung zum Ausdruck, dass sein Briefpartner, der Gräzist Morgenstern, es schaffen werde, mittels der in der *Kritik* enthaltenen Elemente „eine Geschichte der Philosophie“ zu schreiben, „nicht nach der Zeitfolge der Bücher, die darin geschrieben worden, sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen“ (Kant, AA XII 36). Die genetische Metaphysik, die die Wahrheit des transzendentalen Idealismus ist, erfasst die „Folge der Ideen“ nicht so, wie sie durch zufällige Individuen gefunden und geäußert werden konnten, sondern so, wie sie durch die *Vernunft* gedacht werden. Die von der genetischen Metaphysik befürwortete Autonomie des Subjekts findet am Ende die immanente Ordnung des Denkens wieder. Die Zurückweisung der Heteronomie ist hierbei die Bedingung für die Einstimmigkeit des Denkens und des Denkenden, was die einzige Garantie für ein wirkliches Vernunftwissen ist. Dass das Subjekt auf die apriorische Stufe gehoben wird, ist erforderlich, damit die genetische Methode den Zugang zur notwendigen Ordnung der Gedanken ermöglicht.

2.5 Die reale Reihe

Die eigentliche Darlegung der genetischen Metaphysik ist bei Kant die transzendentale Deduktion und bei Fichte die Lehre von den zwei Reihen. Kant gibt sich damit zufrieden, theoretisch darzustellen, wie die Spontaneität des Subjekts funktioniert. Fichte dagegen will erreichen, dass dieses Funktionieren durch das seiner selbst bewusste *Ich*, in dem Fall durch den Philosophen, reproduziert wird. Die erste Reihe ist das Bewusstsein: die Vorstellungen und die Begriffe, die es naturgemäß hervorbringt. Die zweite ist die durch die Reflexion des Philosophen erzeugte Folge der Begriffe. Die erste Reihe, die Welt des natürlichen, des gemeinen Bewusstseins, ist „real“. Die zweite Reihe ist das philosophische Wissen. Nun ist das philosophische Wissen freilich nicht etwas, das zum natürlichen Wissen hinzukommt oder das es ersetzt. Das Ansinnen des Philosophen ist es, das gemeine Bewusstsein zu verstehen, es zu erklären, nicht, es zu verändern. Doch Erklärung bedeutet eben Begründung, also Herleitung. Das philosophische Ich

8 Vgl. oben, S. 321.

bedient sich seines „Vermögen[s] des Selb[st]reproducirens" (GA II 15 137), um die Inhalte der realen Reihe zu erklären und zu begründen. Dabei lässt es sich nicht umgehen, dass es Berichtigungen vornimmt, zwar keine materialen, aber immerhin formale. Es geht nicht darum, hierbei das Bewusstsein in seinen kleinsten Einzelheiten, in der Unendlichkeit seiner zufälligen Vorstellungen zu reproduzieren. Die „Gnosogonie" (GA I 7 250) ist nicht die Produktion eines kompletten Enzephalogramms des Bewusstseins, sie will nur aus seinem Funktionieren „das letzte und höchste Resultat des Bewußtseyns" herleiten (GA I 7 218 f.). Das Anliegen des Philosophen ist es, zu erklären, die Hervorbringung des gemeinen Bewusstseins in einen Zusammenhang zu bringen, das heißt, seine Ordnung zu erhellen und zu erklären, seine Lücken zu vervollständigen und vor allem die Verbindungen zwischen seinen Elementen darzulegen. In diesem Moment sieht man, dass die Forderung nach materialer Identität zwischen den beiden Reihen notwendigerweise mit einem Unterschied in der Form einhergeht. Das heißt, dass die beiden Reihen ebenso identisch sind wie verschieden; und Gegenstand der *Wissenschaftslehre* ist es eben, zu erfassen und aufzuzeigen, worin sie identisch und worin sie verschieden sind.

Über seine gesamte Entwicklung als Philosoph hinweg besteht Fichte auf der wesentlichen Bedeutung der genetischen Methode. Auch wenn der Mensch aus dem Volk sich damit begnügen kann, nur die einzelnen Dinge zu kennen, so muss doch der Wissenschaftler die Dinge ihrer Herkunft nach erschauen, was es ihm ermöglichen wird, ihre wechselseitigen Verbindungen zu erkennen (GA I 5 302). „Alle Wissenschaft ist *genetisch*" (GA II 15 122), sie legt die Beziehung zwischen den Dingen dar; kurz gesagt, genetisch und rational sind Synonyma (GA II 16 22 f.). Auf die Frage eines Bruders aus seiner Berliner Loge erwidert Fichte, dass das Lernen der Geschichte der Freimaurerei auf eine „genetische Deduction der bestehenden Mysterienfeyern" abhebe (GA III 4 246). Durch den gesamten *Atheismusstreit* hindurch und dann in seinen späteren Arbeiten über die Religion erinnert Fichte daran, dass die Philosophie keine komplizierten, künstlich ausgearbeiteten Dogmen vorlegen dürfe, sondern allein das begrifflich zu deduzieren habe, was das Bewusstsein „aller gutgesinnten Menschen" (GA I 6 377) seit jeher enthält. Gewiss, er widersetzt sich dem nicht, dass man einige große Dogmen bis zu den ältesten Inhalten des Bewusstseins zurückverfolgt (GA I 5 347 ff.), aber er urteilt streng über jene theologischen Metaphysiker, die sich daran machen, Lehren und Prinzipien zusammenzustückeln, die das gemeine Bewusstsein nicht kennt.

Fichte, der sich jeder Angleichung seiner Philosophie an die Psychologie energisch widersetzt, besteht nichtsdestoweniger darauf, als Gegenstände der philosophischen Untersuchung allein die Inhalte des gemeinen Bewusstseins anzuzeigen. Das heißt, dass er all das verweigert und ablehnt, was diesseits oder

jenseits des Bewusstseins wäre: das sinnliche Mannigfaltige oder das Ding an sich. „Die Metaphysik" – das heißt die Philosophie schlechthin – darf keine Lehre von vorgeblichen Dingen an sich, sondern soll eine genetische Ableitung dessen sein, was in unserem Bewusstsein vorkommt (GA I 2 159).[9] Dieser Philosoph, den man als anmaßenden Sophisten, als ins Spekulative ausgreifenden Menschen und als Verächter des gesunden Menschenverstandes behandelt hatte, verweist mit Inbrunst auf das gemeine Bewusstsein als den eigentlichen Ort und unüberschreitbaren Gegenstand jeder philosophischen Forschung. Die Szepter der dogmatischen Metaphysik, die transzendentalen Begriffe, die Dinge an sich entstammen allein einer Vernunft, die sich im Bruch mit dem Wirklichen befindet. Der „gemeine[] Menschenverstand" sei „durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt" und verletzt worden, und vollständig versöhnt mit sich selbst und mit der Philosophie wäre er erst am Ende der *Wissenschaftslehre* (GA I 2 282).

Man versteht wirklich nur das, was man selbst machen kann: Die Eltern kennen ihre Kinder, sie sind ja schließlich an der Bildung ihrer Charaktere beteiligt; die Wissenschaftler verstehen die Kultur ihrer Epoche, denn sie kennen ihre geschichtliche Entstehung. Übersetzt in den Kontext der Erkenntnistheorie heißt das: Man ist imstande, die Begriffe zu bestimmen, für die man die Handlungen vorweisen kann, die sie erzeugt haben (GA I 4 272). Sicherlich sucht die genetische Metaphysik das „Woher", aber das Wesentliche ist, dass das Denken sich bewusst von diesem „Woher" her wieder entfaltet, dass es dessen Entstehung, das heißt der Bewegung folgt, die die Gedanken hat aufkommen lassen. Die Gedanken, die als Gegenstände der philosophischen Forschung dienen, sind ‚die reale Reihe'. Der Dogmatismus ist die Philosophie, welche diese Gedanken wie feste und getrennte Dinge behandelt, der Kritizismus die Philosophie, welche sie in ihrer Kontinuität und vor allem in ihren Verbindungen betrachtet. Der Dogmatismus kennt nur eine einzige Reihe, die reale Reihe, und er wird zwangsläufig dahin gedrängt, diese Reihe für die einzige zu halten, die möglich ist, sie also zu verabsolutieren und so dem eine transzendente Geltung zu unterstellen, was bloß künstlicher Schein ist. Der Kritizismus wiederum ist eine Art Spiegel, in dem sich die reale Reihe in der idealen Reihe reflektiert, und dank dieser Reflexion werden ihre Verbindungen durchscheinend werden. Die beiden Reihen stehen für die fundamentale philosophische Kategorie des *Bewusstseins*. Die reale Reihe ist das Bewusstsein als gesetztes, die ideale Reihe das Bewusstsein als setzendes (GA I 4 196), die eine ist bewusst, die andere ist unbewusst (GA I 4 274), die eine ist eine freie Entfaltung, die andere ein notwendiger Ablauf.

9 Vgl. metaphysisch = genetisch (GA II 9 55).

Die reale Reihe der *Wissenschaftslehre* ist eine Radikalisierung des Verständnisses des gemeinen Bewusstseins. Sie impliziert nicht nur die unterschiedlichen Vorstellungen in ihrer empirischen Mannigfaltigkeit, sondern auch die Begriffe selbst. Die Trennungslinie zwischen real und ideal erfolgt nicht material bedingt, in dem Fall gemäß der Allgemeinheit der Begriffe, sondern gemäß dem Wie ihrer Heraufkunft. Wie die sinnlichen Wahrnehmungen oder die empirischen Begriffe einzelner Dinge sind die reinen, allgemeinen Begriffe ebenfalls Resultate eines natürlichen, unbewussten, notwendigen Vorgangs. Zweifellos ist der blinde Strom empirischer Assoziationen[10] der Repräsentant schlechthin des natürlichen Bewusstseins: Die Assoziation von Eindrücken und Ideen ist ein unbewusster Fluss, der mit gewaltsamer Notwendigkeit vorandrängt. Trotzdem gehören die Begriffe, diese echten Muster der Allgemeinheit, trotz ihrer intelligiblen Festigkeit, ihrer gesteigerten Rationalität und ihrer feinsinnigen Zergliederung nicht minder dem Natürlichen an. Schelling und die Romantiker beschuldigen Fichte, die Natur zu ignorieren und zu verachten, die in ihren Augen der schlichte Boden der Ausübung der Freiheit ist; doch dieser Abwertung der Natur, der physischen Natur liegt das über sich selbst als Natur, nämlich als Bewusstsein, aufgestellte harte Urteil zu Grunde. Und man muss sich vor Augen halten, dass es sich hierbei um das rationale, Begriffe hervorbringende Bewusstsein handelt.

Die reale Reihe in ihrer Wahrheit ist die Totalität der Begriffe, die das Bewusstsein auf natürliche Weise hervorbringt. Oder, genauer gesagt: Sie ist das gemeine Bewusstsein, die Aufeinanderfolge seiner Begriffe; nicht gemäß ihrem Werden, ihrer Heraufkunft, in einem Wort, ihrer Entstehung, sondern als Erzeugnis, als Ergebnis. Sicher, in sich selbst ist die Reihe eine normale, rechtmäßige Wirklichkeit, doch sobald sie zum Gegenstand präziser Aussagen wird, wenn sie sozusagen getrennt von jeder anderen Sache isoliert in sich selbst gesehen wird, wird sie zum Gegenstand pejorativer Deutungen. Die Begriffe der realen Reihe sind gegeben, fertig vorliegend, von draußen kommend, tot. Und die Reihe selbst ist Aufeinanderfolge des Mannigfaltigen ohne wirkliche Verbindung, blinde Progression, kurz, ein vollkommenes Sinnbild der blinden Notwendigkeit. Die erste Reihe ist objektiv und gefunden, die zweite subjektiv und beabsichtigt (GA IV 3 356), die erste ist einfach nur vorausgesetzt, die zweite begriffen; die erste ist wie ein materielles Ding ‚gegeben und vorgefunden', folglich dunkel, weil ohne einen eigenen Beitrag geschehen, die zweite klar erkannt, weil kraft ihres eigenen Handelns existierend (GA II 17 247; I 5 84 f.; II 11 100).

10 Vgl. unten, S. 437.

Die *Wissenschaftslehre* akzeptiert keine fertig vorliegenden Begriffe: Sie verneint die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewusstseins (GA II 8 204). Genauer gesagt: Sie stellt die erste Reihe in ihrem unmittelbaren Gegebensein der zweiten gegenüber, die eine Konstruktion ist (vgl. GA II 15 56). Kurz, die Reihe ist vorhanden, sie ist da seit unvordenklichen Zeiten, und zwar „ohne weitere Explication“ (GA II 17 241), und die Philosophie besteht genau darin, von allem und jedem Rechenschaft zu verlangen (GA I 2 420), darin inbegriffen und ganz besonders von den höheren und ganz selbstverständlichen Wirklichkeiten. Das Bewusstsein und seine Inhalte, die Vorstellungen und die Begriffe sind die selbstverständlichsten Dinge. Alle Welt bedient sich ihrer, und durch den Gebrauch werden jeden Tag nur ihre Nützlichkeit und ihre Gültigkeit bestätigt. Nur dass sich hinter dieser scheinbaren Gültigkeit, dieser hervorstechenden Selbstverständlichkeit seltsame Widersprüche verbergen. Man bedient sich seiner Begriffe gleichsam kraft eines ererbten Rechts, als ob sie unser unbestrittenes und unbestreitbares, eindeutig erworbenes und vollkommen in Besitz gehaltenes Eigentum wären. In Wirklichkeit sind sie die unseren nur so wie gefundene Gegenstände: eine Blume im Garten, ein Hut auf den Feldern. Mit allerdings dem beachtlichen Unterschied, dass man sich weder des Momentes noch des Ortes erinnert, an dem man sie aufgelesen hatte ... Die Unfähigkeit, das *Woher* anzuzeigen, das heißt das *Wie* des Erwerbs eines Objekts, macht daraus gleichsam das Äquivalent von etwas, das man nicht mit vollem Recht besitzt. Alle diese Dinge, die ganze reale Reihe, alles das, was man nicht bewusst selbst konstruiert hatte, alles das, was, wie Malebranche sagte, „ohne uns in uns“ ist, all das gehört uns nicht wirklich, bleibt uns gleichsam fremd. In Wirklichkeit ist die Klarheit, die große Selbstverständlichkeit dieser Begriffe nur eine List der Natur, die nicht aus ihrer Ruhe aufgescheucht werden und auch nicht von ihrem Handeln Rechenschaft ablegen will. Die Inhalte der realen Reihe – als reale Reihe – haben eine massive Tatsächlichkeit, die aber eher Undurchdringlichkeit ist und die dafür sorgt, dass man ihre Conditio als bloße „Zeichen“, die „die Sache selbst“ verbergen, nicht sieht (GA IV 3 337; N.M. 20). Die angebliche Intelligibilität der Elemente der realen Reihe ist nur ein Missverständnis, das durch die kritizistische Anschuldigung hindurch verständlich wird. Das gemeine Bewusstsein vernachlässigt die Untersuchung der Produktion zu Gunsten des Produkts, des Denkens zu Gunsten seiner Gegenstände.

Die genetische Metaphysik ist ein umfassender Prozess, angestrengt gegen die Oberflächlichkeit des gemeinen Bewusstseins, das den Prozess ausblendet, um nur das Resultat zu sehen, und das sich letztlich sogar diese Resultate zu verstehen und sich zu eigen zu machen untersagt. Das gemeine Bewusstsein – liest man in einem späten Text – sieht nur die *Bilder* und nicht das *Bilden* im Hintergrund, welches sie erzeugt (GA II 15 135). Der gewöhnliche Mensch sieht das

Metall, der Chemiker die Verbindungen in ihm (GA I 4 207). Nun besteht aber die Wahrheit des Metalls durchaus in seinen es bildenden Verbindungen; und diese Verbindungen sind keine erstarrten Strukturen, sondern die Bewegung des Geistes, der sie zieht. Die Empiristen aller Zeiten – darin diejenigen einbegriffen, die einen höheren Empirismus geltend machen – befürworten die Untersuchung der *Tatsachen*, aber das wirkliche Wissen geht nicht auf die *Tatsache*, sondern auf die *Tathandlung* (GA II 8 202). Allgemeiner gesagt: Die *Wissenschaftslehre* untersucht weder die Tatsache noch selbst den Tätigen, sondern das Tun (GA I 4 248 f.).

Die bevorzugte Zielscheibe der genetischen Metaphysik ist die vom Leben des sie absondernden Bewusstseins getrennte reale Reihe. Das „Gewusste" ohne das es erzeugende Wissen ist nur vielfarbiger Staub, das auf eine höhere Ebene versetzte sinnliche Mannigfaltige der *Kritik*. Deshalb verachtet die Philosophie diejenigen, die viele Dinge kennen, aber „nie vom Wissen wissen" (GA II 6 209).[11] Fehlt es an einem genetischen Blick, ist das Wissen zur Zerstreuung, zu einer Vielheit verdammt, die von einer abstrakten Objektivität abgesondert und einer Verbindung zwischen ihren Elementen beraubt ist. In der *Wissenschaftslehre von 1805* wird „genetisch" zum Gegensatz von „flach" gemacht: Das wahre transzendentale Wissen bezieht sich auf die Kontinuität, auf das Wachsen der Begriffe aus der Tiefe ihres Ursprungs (GA II 9 184). Später, gegen Ende seines Lebens, setzt Fichte Genesis in einen Gegensatz zu Tod (GA II 14 221), denn wo, wenn nicht im Tod, werden die Verbindungen nicht einfach nur ignoriert, sondern lösen sie sich auf, zerreißen sie und treten sie in einen wirklichen Zerfall ein? Das Faktische, das Flache, das Tote sind ebenso sehr Ausdrücke für eine Erkenntnis, die das dem Transzendentalen eigene Genetische nicht kennt, und nicht zufällig erklärt Fichte im Verlauf einer gegen Nicolais primitiven rationalistischen Naturalismus geführten Polemik: „Die absolute Oberfläche ist das nackte abgerißne Faktum, als solches" (GA I 7 420).

2.6 Sokratischer Rationalismus und kritischer Rationalismus

Die Reihe des natürlichen Bewusstseins unterscheidet sich von der des Selbstbewusstseins, in dem Fall des philosophischen Bewusstseins, im Wesentlichen nach der Form und nicht nach der Materie. Die reale Reihe weist jenseits ihrer scheinbaren Evidenz und Rationalität den zweifachen Ausfall des Notwendigen auf: einen unerbittlichen Zwang und eine verborgene Zufälligkeit. Die *Wissen-*

11 In der *Wissenschaftslehre* heißt es, dass das Wissen „sich selbst [E]rgreifen und [E]rfassen des Wissens" ist (GA II 6 140).

schaftslehre muss das Denken neu denken, weil letzteres nicht Ursache seines eigenen Seins ist, weil es nicht Herr seiner selbst ist. Es zeigt sich von einer unbeirrbaren Festigkeit, die allerdings nicht sein eigenes Werk ist. Die reale Reihe ist sozusagen „prädestinirt" (GA I 5 50), das Bewusstsein ist in einer „prästabilirte[n] Harmonie des Ich mit sich selbst" (GA IV 1 37), doch genau genommen ist die Harmonie prästabiliert und wird nicht vom Ich selbst stabiliert bzw. etabliert. Man erleidet die Harmonie wie einen von außen kommenden Zwang, ohne dass man deren Rationalität erfassen könnte. Die reale Reihe ist das Ergebnis eines blinden Mechanismus (GA II 11 86), der schließlich in seiner anorganischen, zerstreuten Conditio in Erscheinung tritt. Das Bewusstsein entstammt einer unverstandenen, also unübernommenen Vergangenheit: „Das Alte" kann, insofern es vom jüngst Vergangenen durch die dichten Scheidewände eines eigentümlichen Vergessens getrennt ist, nur als „das Dunkle" erscheinen (GA II 11 100 Anm.).

Fehlt es an einem genetischen Blick, erfasst die empirische Beobachtung, die Introspektion nur die Auswirkungen aus dem Handeln des Bewusstseins; sie ist damit nur eine Art „historische" Erkenntnis, die die konstitutiven Grundsätze der Reihe nicht kennt und ihre Glieder als voneinander getrennte, abgespaltene Tatsachen ansieht (GA I 9 188).[12] Die reale Reihe an sich betrachtet ist nicht wirklich Reihe. Sie wird es erst kraft einer Verinnerlichung, die dadurch, dass sie die Entstehung und die Triebfedern der Reihe zur Kenntnis bringt, deren Verbindungen aufdeckt. Und die Verinnerlichung ist nur möglich durch das Zurückgehen auf sich, die Selbstverdoppelung. Das Bewusstsein stellt eine Aufeinanderfolge zerstreuter Inhalte dar, die erst vereint im Sagen eines Subjekts zu einer Reihe werden (GA II 17 241 f.). Dieses Sagen leistet nichts anderes als die Summe der Wahrnehmungen zu versammeln, doch ohne das Sagen würden diese niemals totalisiert werden.

Die ideale Reihe ist gewiss eine neue Realität, aber mit ihr wird an der „alten" Reihe nichts verändert, und sie wird auch nicht vergrößert. Das philosophische Selbstbewusstsein hat reine Begriffe, Kategorien, die das Bewusstsein hervorbringt, zum Gegenstand, die aber nur allein von ihm – dem Selbstbewusstsein – wirklich verstanden werden. Die in der *Wissenschaftslehre* vollendete transzendentale Deduktion begnügt sich nicht damit, den apriorischen Ursprung der an

12 Einzig die reale Reihe denken, wäre so, als würde man eine Wohnung in einer Art nebeneinander liegender Zimmer ohne ein zentrales Licht, das sie durchdringen und untereinander verbinden würde, bewohnen. Wie könnte man sich darin nur zu Hause fühlen (GA I 2 115 f.)? In einem anderen Register ruft diese Auffassung die ohnmächtigen Anstrengungen des Philologen in Erinnerung, der sich, um nachzuweisen, dass ein Werk von Cicero stammt, auf die zwangsläufig diskontinuierliche Reihe der Zeugen zwischen ihm selbst und dem großen Redner beruft, anstatt sich an die innere Evidenz des Textes zu halten (GA I 8 302).

sich selbst genommenen, getrennten und isolierten Begriffe nachzuzeichnen, sondern sie stellt auch deren Auseinanderentstehen dar und berücksichtigt dieses daher vollkommen. Die zweite Reihe ist das zum Selbstbewusstsein gewordene Bewusstsein oder, wenn man so will, das seiner selbst bewusst gewordene Selbstbewusstsein. Es ist damit der Vorgang einer Verwandlung oder vielmehr ein Durchscheinendmachen, das seinem metaphysischen Wesen nach eine Verdoppelung ist. Besser wird man ihn aus einem Vergleich zwischen sokratischem Idealismus und kritischem Idealismus heraus verstehen.

Der Verstand ist das natürliche Instrument der Erkenntnis. Doch entdeckt worden war der Verstand, den der Mensch ausübt, seitdem er Mensch ist, „in dem Athenienser Sokrates; in ihm hatte der Verstand sich selbst zuerst ergriffen, und sich entdeckt, als eine eigenthümliche und rein apriorische Quelle von Erkenntnissen". Die „Sokratik" ist jene Kunst der Vernunft, durch welche wir unser Wissen erhellen und vervollkommnen. Trotzdem darf sich die Vernunft nicht mit dieser Kunst des Verstandes zufriedengeben, die gewiss subtil und fruchtbar ist, die aber verfährt, ohne sich in Frage zu stellen, ohne sich selbst zu hinterfragen, kurz gesagt, ohne sich selbst zu wissen. Erst bei Kant wird die „Sokratik", die Kunst des Verstandes, sich tatsächlich selbst ergriffen und verstanden haben, wodurch die Philosophie zu einer höheren Erkenntnis durch Prinzipien und Gesetze gelangt (GA II 16 158). Der Vergleich des Königsberger Philosophen mit dem athenischen Lehrmeister veranschaulicht auf bewundernswürdige Weise die Beziehung zwischen den zwei Fichte'schen Reihen. Der sokratische Rationalismus ist die höchste Klarheit der natürlichen Vernunft, der kantische Rationalismus ist das Selbstverstehen der Vernunft in ihrem Handeln. Kant sagt nichts anderes als Sokrates; der transzendentale Idealismus ruft den platonischen Idealismus in Erinnerung, nichtsdestoweniger setzt der Übergang zur *Wissenschaftslehre* eine „Umwandlung" und „Wiedergeburt" voraus (GA II 17 237 f.). Das *Wieder* bezieht sich auf die Identität des Alten und des Neuen, des Faktischen und des Konstruierten, während das *Um* aus der *Umwandlung* bedeutet, dass die Wiederkehr nicht eine einfache Wiederholung, sondern der Übergang auf eine andere Ebene ist.[13] In einem ersten Moment wird man dasselbe sehen, die Identität der beiden Reihen, in einem zweiten die beiden Ebenen, auf denen sich der Unterschied artikuliert.

13 Die von der modernen Philosophie geforderte umfassende Wiedergeburt (GA II 17 237) war den Denkern der Antike, welche die Freiheit nicht kannten, nicht erreichbar (GA II 15 340 f.). Für Kant machte die antike Philosophie den Menschen zu einer Maschine (Kant, AA VII 69).

2.7 Die zweite Reihe

Der Fichte'sche Anspruch, die Identität der realen Reihe und der idealen Reihe aufzuzeigen, ist das eigentümliche und ursprüngliche Bestreben der Philosophie selbst, doch neben diesen metaphysischen Beweggründen hat sie auch ethisch-theologische Motive. Die Identität des Realen und des Idealen, der Sache und des Denkens, in dem Fall des gedachten Denkens und des denkenden Denkens, ist der eigentliche Sinn des transzendentalen Idealismus. Die Rückkehr zu den Ursprüngen, die Rettung des Natürlichen und die Versöhnung des Künstlichen und des Natürlichen ist ein uraltes Thema aller Kultur, das jedoch auf ganz neue Weise durch Rousseau wieder aktualisiert wurde. Für den Fichteanismus indes ist diese ethische Inspiration, auch wenn sie wesentlich ist, nur sekundär und dient dazu, metaphysische Anliegen zu bezeichnen und auszudeuten, denen sie nachgeordnet ist.

Die Identität der zwei Reihen ist zunächst von der Kant'schen Lehre über das theoretische Wissen her zu betrachten, das nicht weiter reichen dürfe als die Erfahrung, die es denkt. Das Apriori und das Aposteriori sind identisch, wie die *Erste Einleitung* in Erinnerung ruft (GA I 4 207). Im eigentlichen Kontext der *Wissenschaftslehre* bedeutet dies nun ausdrücklich die Identität der Begriffe als genetisch deduzierten mit eben denselben Begriffen als auf natürliche Weise durch das Bewusstsein hervorgebrachten. Die *Wissenschaftslehre von 1801* wird diese These in allen Dimensionen des Fichte'schen Idealismus wiederholen. Das Wissen bleibt „immer nur ein und eben derselbe untheilbare Blik, der nur aus dem Zero der Klarheit, in welchem er bloß *ist*, aber sich nicht kennt, successiv und gradweise erhoben würde zur Klarheit schlechthin". Weshalb „das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht ist ein erwerben, und hervorbringen eines neuen, sondern lediglich ein verklären dessen, was da ewig war, und ewig *wir selbst* war" (GA II 6 143). Die zweite Reihe ist nur die Klarheit der ersten, die Erhellung, Erleuchtung des Gegebenen, sein Verstehen.

Der Text spricht nicht von *Erklärung*, sondern von *Verklärung*, was zweifellos eine starke Betonung auf die Treue zum Ursprünglichen hat, denn es wird weniger das Auftauchen einer neuen Gestalt als vielmehr das offenbarte Durchscheinen der alten angezeigt. Diese Transluzidität ist nichts als der Kulminationspunkt jeglichen Vorgangs von Nachmachen. Nachmachen oder kopieren läuft darauf hinaus, so gut wie möglich dasselbe hervorzubringen wie das Vorbild, aber diese Verdoppelung ist unvermeidlich Auslegung. Das *Wieder* aus dem Gebot der Wiedergeburt hat seine im eigentlichen Sinne epistemologische Dimension in dem prosaischeren *Nach*. Die transzendentale Logik ist in letzter Instanz nur ein *Nachmachen* des natürlichen Denkens (GA II 14 204), die Bestimmung durch das Ich für sich; die „ideale" Bestimmung ist nur ein *Nachbilden* (GA I 2 438), und die

wahre transzendentale Theologie ist nur ein *Nachbegreifen* des Denken von Gott (GA I 8 127; 97). Eben deshalb ist im Übrigen die *Wissenschaftslehre* eine Lehre von „dieser unendlichen Wiederholbarkeit" (GA I 7 302) ...

Das Beharren auf der Wesensidentität der zwei Reihen könnte ein Problem verursachen. Buchstäblich genommen würde es dazu führen, die philosophische Reflexion im Ganzen für unnütz zu erachten. Wie sagte doch jener Bauer aus der Beauce zu dem Maler Théodore Rousseau: Warum nur soll man diesen Baum, der schon da ist, malen? Die für das *Nach*-Konstruieren erforderte Treue (GA I 7 218) macht Fichtes wiederholt vorgetragene Mahnung verständlich: So wie das vor den Augen des Philosophen Produzierte nur die Reproduktion des wirklichen Bewusstseins ist, ist die *Wissenschaftslehre* nur die Abbildung des Lebens (GA I 7 247). Man kann von der Philosophie keine Dinge verlangen, zu denen sie nicht fähig ist; sie ist bloß Spekulation und nicht Leben ... Zweifellos hat die Wiederholung ethisch-theologische Begründungen (und das selbst schon vor Kierkegaard): In ihr und durch sie findet der Mensch mit Bewusstsein und Anstrengung die verlorene Einheit seiner Ursprünge, seiner unbefangenen Kindheit wieder; er findet sich dank der Arbeit und dank der Geschichte an diesem Ursprungspunkt wieder, an dem er sich kraft seiner Natur zu Beginn befand. Die zweite Reihe ist somit eine epistemologische Übersetzung des großen Strebens nach wissender Rückkehr zu den natürlichen Ursprüngen, nach jener Rückkehr, die zugleich ein wirklicher Vorstoß ist.[14] Doch die wirkliche Bedeutung der Identität der zwei Reihen ist metaphysischer Art. In ihr wird die ihrer selbst bewusst gewordene „Sokratik" auf systematische Weise ihren Bereich und ihren Gegenstand definieren. Die ideale Reihe hat keinen anderen Anspruch als den, die reale Reihe zu verstehen, und eben dieser Wunsch nach Verstehen ist für sie Anlass, ihr Vorbild so getreu wie möglich zu reproduzieren. Diese ganze Treue hat das Verschwinden des Forschers vor dem erforschten Gegenstand als Gegenmoment. Die traditionell für die wissenschaftliche Untersuchung – und für jede Forschung, jede Suche nach Information im Allgemeinen – geforderte Objektivität bedeutet eine Ausklammerung der Person, ja, des Ichs des Forschers.

In der Philosophie liegt diese „Objektivität" der traditionellen Einstellung der Kontemplation, der Theorie zu Grunde. Der Philosoph ist unbeweglich – in sämtlichen Bedeutungen des Ausdrucks –, er lässt das Sein sein und blickt es an. Und diese subjektive Einstellung entspricht der metaphysischen Struktur des philosophischen Wissens. Die wahre Philosophie ist Unwissenheit, aber nicht nur wegen didaktischer Anliegen und aus Gründen persönlicher Bescheidenheit. Der Philosoph darf nichts wissen, denn er kann nichts wissen, und dies aus dem guten

14 Vgl. unten, S. 449.

Grunde, dass die Philosophie selbst keinen eigenen Gegenstand hat. Der transzendentale Idealismus ist deshalb seinem Wesen nach kritisch, weil er keinen Inhalt sui generis besitzt, den es zu behaupten gilt. Er ist letztendlich bloß Methode und nicht Doktrin. Daher das paradoxe Nebeneinanderbestehen eines überzeugten Bekenntnisses zur Unwissenheit und eines Anspruchs auf vollständiges Wissen.

Das zwangsläufig spät gekommene philosophische Unternehmen hält sich ganz einfach an das bereits konstituierte Wissen und meint nichts Neues, denn es „bedeutet nichts, und hat nicht den mindesten Gehalt; nur das in diesem Denken *gedachte* Denken bedeutet und hat Gehalt" (GA II 5 115). Fichte erfreut sich hier nicht an der Paradoxie, sondern stellt ganz einfach die unverstandene Wahrheit der sokratischen Methode heraus. Die *Kritik*, der transzendentale Idealismus, denkt nichts anderes als die Inhalte des gemeinen Bewusstseins. Nur denkt sie diese nicht als gedachte Gedanken, sondern als denkende Gedanken, nicht als fertige Erzeugnisse des Bewusstseins, sondern als Erzeugung, als Handlung des Bewusstseins ... Die Philosophie ist die genetische Untersuchung der Begriffe, und sobald man einmal Zugang zu dieser Sicht der Begriffe gewonnen hat, braucht man keine Philosophie mehr. Sie ist nur noch ein nutzlos gewordenes Instrument, von dem man sich löst; eine Leiter, die man wegstoßen wird, sobald man einmal die Höhe erreicht haben wird (GA II 8 378).

Diese Armut – es handelt sich selbstverständlich um eine Armut, die ein wahrer Reichtum ist – erlaubt es zugleich, die Philosophie und alles Übrige zu verstehen. Die *Wissenschaftslehre* deckt die eigentliche Lage der Philosophie auf, die genau die ist, keine Inhalte, keine eigenen Gegenstände zu haben und daher auf alle Gegenstände zu verweisen, sich auf alle Inhalte zu beziehen. Indem die *Wissenschaftslehre* die Entstehung des Bewusstseins erklärt, ist sie zunächst einmal Logik der Philosophie, aber sekundär und vermittelt ist sie auch allgemeines Wissen. Die Philosophie ist nicht ein bestimmter Zweig des Wissens, sondern bezieht sich auf die Objekte sämtlicher Wissenschaften (GA I 7 256). Die *Wissenschaftslehre* ist nichts anderes als eine Logik des Bewusstseins,[15] doch als solche auch eine Logik der Erkenntnis. Und in eben dem Maße, in dem sie Logik des Bewusstseins und folglich Logik der Erkenntnis ist, birgt sie sämtliche Potentialitäten der *Enzyklopädie* in sich (GA I 2 131 Anm.). Die Theorie der zwei Reihen liegt der Apriorisierung unseres gesamten Wissens zu Grunde, die der absolute Idealismus, die Hegel'sche *Enzyklopädie*, praktizieren wird, aber Fichte selbst als Feind jeder unnützen Gelehrtheit beschränkt dessen Gebrauch auf das Wissen als reines Wissen. Während es der Wille des absoluten Idealismus sein

15 „Definition des Wissens ist Definition des Bewußtseyns" (GA IV 3 20)

wird, das Wissen in sämtlichen Bereichen der Natur und der Geschichte zu legitimieren, begnügt sich die *Wissenschaftslehre* damit, die transzendentale Deduktion zu erweitern und zu vervollkommnen. Kant sagte mit Bezug auf die höchsten sittlichen Vorstellungen, dass der Philosoph dazu keine dem gemeinen Volk überlegenen Erkenntnisse besitzen dürfe.[16] Fichte selbst scheint diese Position zu einer allgemeinen machen zu wollen. Die *Wissenschaftslehre* ist die Deduktion des „niedern Gesichtspunkte[s]" (GA I 3 335). Sie glaubt, dass sie klarer als die vorhergehenden Systeme die jeweiligen Positionen des Philosophen und des natürlichen Bewusstseins unterscheide, jedoch nur, um sie besser zu vereinen. Wie Hegel sehr richtig erklären wird, sei die „Aufgabe" der Fichte'schen Philosophie „nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transcendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben, im allgemeinen geschieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erstern deducirt wird" (Hegel, GW 4 35).[17] Der Idealismus unterscheidet die reale Reihe und die ideale Reihe und versöhnt sie dadurch. Das Ziel von Fichtes leidenschaftlichem Diskurs ist die Versöhnung der Philosophie mit dem gemeinen Bewusstsein, ein Unternehmen, das den langen Umweg der Deduktion nimmt.

2.8 Die ideale Reihe als transzendentale Deduktion

Die ideale Reihe muss dieselben Elemente wie die reale Reihe beinhalten, da das philosophische Bewusstsein nur das gemeine Bewusstsein auszulegen und zu klären sucht. Gleichwohl verlöre die zweite Reihe ihre Daseinsberechtigung, begnügte sie sich damit, bloße Kopie der ersten zu sein. Was ihre Materie angeht, können und müssen die beiden Reihen übereinstimmen, aber die zweite Reihe bringt Neues bezüglich der Form. Die zweite Reihe stellt die Inhalte der ersten in ihrem organischen Zusammenhang und ihrer organischen Verbindung dar. Sie legt das als verstreut gegebene Ursprüngliche in seiner Einheit vor. Dies impliziert die Deduktion aller seiner Momente aus einem einzigen, aus einem ersten Moment und im Weiteren das Verstehen der Reihe selbst als einer vollendeten Totalität. In seiner Aenesidemus-Rezension hatte Fichte die Autarkie unseres Geistes verkündet. Man muss das Bewusstsein erklären können, ohne aus ihm herausgehen zu müssen, um ihm eine äußere Grundlage zu suchen (GA I 2 55). Und tatsächlich erreicht die reale Reihe des gemeinen Bewusstseins kraft einer im-

16 Vgl. oben, S. 334.
17 Vgl. oben, S. 382f.

manenten Prozedur, der Entfaltung der idealen Reihe der Philosophie, die Klarheit.

Die ideale Reihe räumt mit der zusammenhangslosen Verstreuung der Inhalte des natürlichen Bewusstseins auf und sie überwindet ebenfalls eine mechanische Vision ihrer Aufeinanderfolge, nämlich ohne eine eigene Aufgliederung. Im Geist des Leibniz'schen Prinzips der „Kontinuität" hört die *Wissenschaftslehre* nicht auf, Mittelglieder zwischen den Inhalten einzuführen, um keine Leerstellen zu lassen (GA I 2 300). Die ideale Reihe wird von organisch miteinander verbundenen Gliedern her konstruiert. Sie ist eine Aufeinanderfolge, bei der jedes Glied dasjenige voraussetzt, das ihm folgt, bei der die Glieder sich wechselseitig bedingen und aufgliedern. Das gemeine Bewusstsein, die reale Reihe ist gleichsam die Finsternis, eine Welt, in der Dunkelheit und Kälte die Objekte getrennt halten. Hingegen brechen unter dem Licht der idealen Erkenntnis die starren Grenzen in sich zusammen, die dichten Scheidewände verschwinden, „und Alles geht auf, und tritt heraus, nebeneinander, gegenseitig sich haltend und ordnend, und insgesammt schwimmend in dem Einen fortgehenden und umfassenden Lichtstrahle" (GA I 8 395).[18]

Die Folge der verstreuten Elemente wird zu einer organischen Reihe verklärt, deren Glieder sich wechselseitig bedingen. Das heißt, dass die Reihe vereinigt ist. Das eigentümliche Procedere des transzendentalen Idealismus ist die Vereinigung, sein Handeln sucht die Einheit. Die zentralen Begriffe der *Wissenschaftslehre* sind ebenso sehr Muster dieser vereinigenden Einheit. Das Ich ist die Einheit, ja im eigentlichen Sinne des Ausdrucks ist die Einheit *Ich* (GA II 3 190; II 2 280). Das Bild, eines der Nachfolger des Ichs in der *Spätphilosophie*, ist die „Einheit eines Mannigfaltigen, stehende" (GA II 13 169). Der aus dem Fluss der Vorstellungen hervorgegangene Verstand „gebiert sich zur Ichheit" (GA II 9 442), jedes wahre Wissen ist nur die Verbindung eines Mannigfaltigen in einem Blick. Es gibt Wissen nur in der Einheit (GA II 6 152), und die *Wissenschaftslehre* ist das sich in seiner Einheit darstellende Wissen. Diese hochtrabenden Bestimmungen werden durch die Lehre über die ideale Reihe beigebracht, die – wie die Synthesis der Apprehension in der *Kritik* – noch in ihrem Fortschreiten jeden vorangehenden Moment bewahrt (GA I 7 244), und dies in dem Maße, wie ihre Glieder organisch einander berühren.

Die ideale Reihe geht aus einer vereinigenden Einheit hervor, die durch die Deduktion zu verstehen ist. Genauer, kraft der Deduktion aller ihrer Glieder aus einem einzigen und ersten Grundsatz. Seit dem *Begriff der Wissenschaftslehre* spricht Fichte von einem ersten Grundsatz, der sämtliche Sätze enthält (GA I 2

18 Vgl. unten, S. 413, Anm. 7.

123), und einige Jahre später definiert er das *Ich* als ein „System, wo aus einem alles andre nothwendig folgt" (GA IV 3 408).[19] Nun darf aber dieser erste Moment der Reihe nicht zu sehr vereinfachend als eine erste Gegebenheit in einer Dauer verstanden werden. Die reale Reihe ist nicht eine einmalige Folge, eine einzige Abstammungslinie von Bewusstseinsinhalten; sie ist vielmehr das natürliche Bewusstsein im Ganzen, in dem die Anfangsstellung eines Elements, seine Stellung als erste Erscheinung, ihm noch nicht eine Überlegenheit gegenüber den anderen verleiht. Das erste ist nur insofern die wahrhafte Quelle und Triebfeder aller anderen, als es die anderen Inhalte enthält oder impliziert. Das erste Element der Reihe ist in einem beliebigen Moment in einem beliebigen Glied des Bewusstseins anzutreffen. Die Deduzierbarkeit aller aus jedem bedeutet, dass das Bewusstsein jenseits seiner ganzen Faktizität und seiner ganzen Undurchsichtigkeit ohne es zu wissen ein System bildet. Und als System macht es dann die Totalisierung möglich, ja lädt geradezu dazu ein.

Auf der Ebene der Vorstellung ruft der Begriff der Reihe das Bild des Pfeils hervor, der sich vorwärts bewegt und dessen Vorwärtsbewegung unendlich, stets im Aufbruch begriffen und unvollendet bleibt. Trotzdem ist die Reihe in ihrer Conditio als Chiffre oder als Exponent des Bewusstseins eher eine Mannigfaltigkeit, die der genetische Blick zu totalisieren erlaubt. Seit seiner Zeit in Zürich merkt Fichte an, dass der auszeichnende Charakter seiner Philosophie „*die Vollendung*" sei (GA I 2 131 Anm.). Die *Wissenschaftslehre* versteht sich als systematische Erschöpfung aller Inhalte des Bewusstseins (GA I 2 362) oder auch als eine „systematische Ableitung" sämtlicher „Bestimmungen" (GA I 4 229). Das heißt so viel wie, dass das in seinen organischen Verbindungen dargestellte Bewusstsein in seiner Totalität durchscheinend werden muss.

2.9 Das Auge und der Spiegel

Der genetische Blick formt die reale Reihe zu einer idealen Reihe um. Sie erhellt die Gegebenheiten des Bewusstseins, deckt ihren Zusammenhang auf und stellt sie in ihrer organischen Kontinuität dar. Aber wie oder vielmehr kraft welcher Einstellung wird dieser Vorgang vollzogen? Fichte bedient sich des Verbs *zusehen*, um die verschiedenen Formen der Reflexion, des Zurückgehens auf sich auszu-

19 Man muss sämtliche einzelnen Bestimmungen des Werdens aus der Grundform schöpfen (GA II 17 297), aus einer gewöhnlichen Bestimmung des Bewusstseins all die anderen notwendig ableiten (GA I 7 212). Der Philosoph würde „die Phänomene [der Epoche] begreiflich erschöpft, und sie in der Nothwendigkeit ihres Zusammenhanges unter einander vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffs abgeleitet haben" (GA I 8 196).

drücken, die es erlauben, das wirkliche Bewusstsein als ideelle Erkenntnis auszudeuten.

Es handelt sich zunächst einmal um den Philosophen, der „zusieht einem Ich welches im Leben sein Denksystem zu Stande bringt" (GA IV 3 522). Der Philosoph versetzt sich in die Position des Zusehenden und erblickt die Inhalte des Bewusstseins, so wie sie erscheinen. Nun ist aber ‚das philosophierende Ich' nicht das eines gegebenen Denkers, eines Beobachters, der die Vorstellungen des Bewusstseins eines anderen Menschen analysieren würde. Das „*zusehen*" bezieht sich nicht auf das Bewusstsein eines anderen, sondern auf sein eigenes. Es ist eine Beobachtung des Verlaufs seiner eigenen Reihe, die Selbstbeobachtung des Bewusstseins. Es ist zwar die *Wissenschaftslehre*, die uns auffordert, die Natur in uns in ein Sehen umzuformen, aber dieses *Sehen*, dieses *Zusehen*, gehört bereits zum eigentlichen Wesen unserer Intelligenz. „Die Intelligenz, als solche" – liest man in einer Schlüsselpassage aus der *Ersten Einleitung* – „*sieht sich selbst zu*" (GA I 4 196). Man vollendet also die eigentliche Bestimmung der Intelligenz, indem man dem Gebot folgt, sich selbst zuzusehen. Der Mensch „soll innerlich handeln, und diesem Handeln zusehen" (GA IV 3 344). Man soll „d[em] ursprüngliche[n] Ich [...] zusehen" (GA IV 3 411). Es ist die Natur der Intelligenz, zuzusehen: Das ist das Eigentümliche allen theoretischen Wissens, und es ist die Philosophie – die nur die Auslegung des Wissens ist –, die bloß „zusieht" (GA IV 3 522).[20] Wenn nur die Intelligenz von einer vollkommenen nachahmenden Folgsamkeit ist. Nun ist aber die scheinbare Passivität des *Zusehens* bloß ein Trug. Der Idealismus verkündet das Primat des Praktischen; noch der Wurzel selbst der reproduzierenden Verdoppelung liegt die Produktion, die Handlung zu Grunde.

Der *Ersten Einleitung* – immer noch diesem wesentlichen Text – zufolge besiegt man den Dogmatismus nur, indem man „das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen läßt" (GA I 4 202). Dass hier von „Augen" die Rede ist, ist nichts Zufälliges. In der *Spätphilosophie* wird das Auge gleichsam zu einem terminus technicus der Reflexion werden, doch schon jetzt ist es ein Schlüssel zu einem besseren Verständnis für das Handeln des Geistes in der idealen Sphäre. Der transzendentale Idealismus – und ganz besonders die Theorie der zwei Reihen – hat zur Grundstruktur die Reflexion. Das Bewusstsein reflektiert sich im Selbstbewusstsein, das Reale im Idealen. Allerdings ist diese Reflexion, die Reflexion auf der noetischen Ebene, nicht die Sache eines Spiegels, sondern die eines Auges. Fichte wirft Kant vor, den Geist nur wie einen Spiegel und nicht wie ein Auge vorzustellen (GA IV 2 49), und Reinhold, niemals bis zum Auge vorgedrungen zu sein. Nun bringt aber das Auge und nicht der Spiegel die schlechthinnige Aus-

20 Über das *Zusehen* in der Hegel'schen Deduktion der „Erfahrung" siehe unten, S. 546, Anm. 8.

übung der Intelligenz, die ideale Tätigkeit, das *Zusehen* und die Reflexion zum Ausdruck (GA II 5 459). „... daß das Auge selbst und an sich dem Menschen nicht blos ein todter, leidender Spiegel ist, wie die Fläche des ruhenden Wassers", sondern „... ein mächtiges Organ, das selbstthätig die Gestalt im Raume umläuft, abreisset, nachbildet" (GA I 3 382). Mag der Spiegel auch ein angemessenes Bild für das Bewusstsein darstellen, auf das Selbstbewusstsein ist er nicht anzuwenden. Die *Wissenschaftslehre* spricht vom Auge zum einen, um das Aufkommen eines zweiten Gliedes, eines Verdoppelungsvermögens, zu bedeuten, und zum anderen, um die Transparenz anzuzeigen, in welche diese Verdoppelung einmündet. Es handelt sich sehr wohl um ein geistiges Vermögen, das dem Bewusstsein zu seiner Begleitung eingesetzt wird, das sich ihm hinzufügt und dank welchem die Inhalte sich klären. Doch vom Sehen der Objekte hängt die Verbesserung des Selbstsehens ab. Oder, genau gesagt, während das natürliche Bewusstsein ein Sehen ist, ein Sehen des Lichts, wird mit der zweiten Reihe das Sehen schließlich zum Erfassen des Lichts durch sich selbst, zum Sehen des Sehens, kurz gesagt, zu einem Auge (GA II 6 169). Das Auge drückt die Selbstauslegung des Bewusstseins im Selbstbewusstsein aus, das am Anfang des Aufkommens einer jeden idealen Reihe steht. Fichte sagt zu seinen Schülern: Das Ich der *Wissenschaftslehre* ist kein Spiegel, sondern ein Auge. Worunter er Folgendes versteht: Das ideale Ich begnügt sich nicht damit, Gegenstände, das heißt Bilder hervorzubringen, sondern bringt auch sich selbst hervor und wird Bild für sich (GA IV 3 366).

Dieses aktive Licht, welches das Auge ist, die Idealität des seiner selbst bewussten Ichs, konstituiert die Wahrheit der Intelligenz. Die Inhalte erscheinen vor dem Auge des Bewusstseins wie ein Fluss, in dem das Sein im Werden verfließt, und die Dynamik dieses Verlaufs wird am Ende die Triebfeder der zweiten Reihe als Handeln der Freiheit an den Tag bringen. Der genetische Blick wird ein Sehen der Inhalte in Kontinuität gestatten. In einem ersten Moment meint man nur als Zuschauer an diesem Verlauf teilnehmen zu können. Wenn man nun aber das Entstehen der Inhalte von ihrer „Urquelle" (GA II 6 167) her sehen soll, muss dieses Entstehen vom Denker ausgelöst, initiiert worden sein. Die Philosophie will zusehen, wie das Bewusstsein entsteht (GA I 5 33 f.). Sie siedelt sich gewissermaßen „*über* dem Sehen" an und will „seiner Geburt" zusehen (GA II 17 282). Dieser Posten eines Zuschauers ermöglicht es, das scheinbar feste Sein als ein dynamisches Werden zu verstehen. Die *Wissenschaftslehre* ist danach metaphysische Verallgemeinerung der idealen Reihe; sie befiehlt uns, das Sein „*werden* [zu] sehen" (GA II 17 269). Allerdings handelt es sich hierbei nicht um ein unbestimmtes oder äußerliches Werden, sondern um ein Werden, das seine Quelle in uns selbst hat. Der Glaube an die Existenz der äußeren Dinge – merkt nochmals die *Grundlage* an – erklärt sich aus der Tatsache, dass wir des Vermögens ihrer

Produktion nicht bewusst sind (GA I 2 374), ein Vermögen, welches dennoch in uns ist, welches *wir sind*. Kants Irrtum zumal war es, nicht zu verstehen, dass das Ich nicht bloß das Mannigfaltige ordnet, sondern es auch und vor allem produziert (GA IV 3 424)! Allerdings darf der Vorwurf nur das sinnliche Mannigfaltige betreffen, denn der eigentliche Knoten der *Kritik* ist die Deduktion der Kategorien als durch das Selbstbewusstsein produziert. Und tatsächlich wird Fichte in einer späten Vorlesung daran erinnern, dass das Eigentümliche des Kantianismus die genetische Methode sei, die das Bewusstsein „vor den Augen des Zuschauers" entstehen lässt (GA II 14 211).

Fichte spricht von Zuschauer, aber der Ausdruck könnte zu einem Missverständnis verleiten. Wenn das philosophische Ich der Entstehung der idealen Reihe beiwohnt, dann wohnt es ihr bei wie die Hebamme der Geburt eines Kindes. Es ruft die Vorstellungen hervor und lässt sie entstehen, was auf ihre Konstruktion hinausläuft. Konstruiere dich selbst – ordnet die *Wissenschaftslehre* als verinnerlichter Sokratismus an – und siehe dich selbst, wenn du dich konstruierst (GA I 3 254).

Die Konstruktion, eine vornehmlich aktive, bewusste Tätigkeit, ist die versteckte Seite des Zusehens. Die zweite Reihe tritt nicht auf natürliche Weise ein, sie wird durch das ideale Ich hervorgerufen. Es gibt Texte, die so weit gehen und von einer „Schöpfung aus Nichts" sprechen (GA II 8 282). Man muss hier aber unterscheiden. Die Schöpfung ist aus dem Nichts gewonnen, also frei in dem, was die Existenz betrifft, nämlich die ideale Reihe als existierende. Dagegen sind Inhalt, Struktur und Gliederung der realen Reihe niemals zufällig. Was für den empirischen Blick bloß faktisch ist, erfasst die genetische Sicht „aus seinem Grunde, nach dem Gesetze desselben" (GA II 13 197). Die genetische Konstruktion, „[d]as Entstehenlassen", ist bloß „das sichtbar machen der Gesetze" (GA II 14 256).

2.10 Grundlegender Bruch und freie Wiederholung

Über die Frage der Inhalte und ihres Zusammenhangs hinaus unterscheiden sich die beiden Reihen der *Wissenschaftslehre* letztlich als Notwendigkeit und Freiheit. Die erste Reihe ist die des Bewusstseins, das mit Notwendigkeit seine Vorstellungen hervorbringt. Umgekehrt ist das Aufkommen der zweiten Reihe der Freiheit geschuldet. Genauer gesagt, in dem Maße, wie material dem Inhalt nach die zweite Reihe nur die Reproduktion der ersten leistet, ist sie ebenfalls notwendig und in ihren Objekten festgelegt. Man gelangt zum bewussten Wissen der idealen Reihe nur kraft der Ausübung der Freiheit, aber das Wissen, das man in seiner

genetischen Klarheit vorstellt, ist genau das Wissen der nach immanenten Gesetzen bestimmten Inhalte (GA I 4 188 ff.).

Die Elemente der idealen Reihe können keine anderen sein, als sie sind, aber die ganze Reihe hätte sehr wohl auch nicht hervorgebracht werden können. Anders gesagt: Das Ich ist frei im Akt seines Wissens, aber nicht frei, was die Inhalte dieses Wissens angeht (GA I 5 66). Der Philosoph legt Beispiele und Veranschaulichungen für seine These in großer Zahl vor. Der Geometer zeichnet willkürlich einen Winkel, aber dieses ist „ein bestimmter, von so und so viel Graden" (GA I 7 226). Es hängt allein an mir, mich mit einem anderen in Verbindung setzen zu wollen, aber die Zeichen, durch welche diese Verbindung vonstatten gehen wird, sind nicht willkürlich (GA I 3 104). Und, zum Schluss, bleibt in der Religion, während der Glaube an die Unsterblichkeit die Befähigung zum Selbstopfer, zum Martyrium nach sich zieht, *die Tatsache*, dass man an die Unsterblichkeit glaubt, ein durch „begreifliche" Berechnungen unbeweisbares Wunder (GA I 8 228).

Die Frage nach dem Eingreifen des Willens in die Reihe der Vorstellungen ist bekanntlich im deutschen Idealismus seit der dritten Kant'schen Antinomie an der Tagesordnung. Die gesamte Reihe ist abhängig vom Wollen, aber die existentielle Abhängigkeit – in dem Fall die der „objektiven", „vernünftigen" Vorstellungen im Verhältnis zum Entstehungsakt – kann unterschiedlich formuliert werden. Mein Denken hat gegenständlich festgelegte Inhalte, aber ich mache sie zu meinen, indem ich ihnen eine Richtung aufpräge (GA I 7 244). Oder auch: Allein das erste Glied der Reihe wird vorausgesetzt, durch eine absolute Freiheit gesetzt, der Rest, ihre anderen Glieder, werden schlechthin abgeleitet werden (GA I 7 219). Kurz gesagt, auf die eine oder andere Weise ist das Prinzip, der Beginn der idealen Reihe „ein absolut erster Act", und alle anderen ergeben sich daraus (GA I 4 194). Es sei gleichwohl daran erinnert, dass dieser erste Akt nicht eine Art Schnipsen ist, ein Funke, der zu nichts anderem dient als die Reihe losgehen zu lassen. Der Akt, der die Reihe entstehen lässt, dringt weiter in sie ein und vereinigt sie weiter. In jedem der Fälle bestimmt der Akt, der die ideale Reihe produziert und ins Dasein bringt, gleichfalls Ordnung und Folge ihrer Inhalte. Und eben die Thematik dieses Aktes macht letztlich den Unterschied von Fichtes ethischem Idealismus zu Kants kritischem Idealismus und zu Hegels absolutem Idealismus aus.

Fichte hat immer gelehrt, dass das Wissen, alles Wissen, praktische Triebfedern habe. Das Selbstbewusstsein selbst ist nicht etwas Beweisbares, sondern die Tat einer freien Handlung des Geistes (GA I 4 191). Jedes selbstbewusste Denken und, allgemein gesprochen, jede Reflexion ist eine willkürliche Handlung des Geistes (GA I 2 284). Der Dogmatismus, d. h. die ganze vorkantische Philosophie, glaubte das Wissen erweitern zu können, indem er die Gegebenheiten des Bewusstseins einfach durch Syllogismen entwickelte (GA II 5 112). Nun besteht aber zwischen dem Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein – wie zwischen den

unterschiedlichen Wissenschaften und der *Wissenschaftslehre* – keine natürliche Kontinuität. Das Wissen für sich ist ein „absolutes Entspringen aus nichts“ (GA II 6 311). Im Anfang der idealen Reihe findet sich der einmalige willkürliche Akt, der dem philosophierenden Ich gestattet ist. Dieses möchte das natürliche *Ich* in seiner Entstehung beobachten, doch weil sich die anfänglichen Inhalte dieses *Ichs* nicht mehr im empirischen Bewusstsein befinden, muss man sie willkürlich kommen lassen (GA I 3 316 Anm.). Und dieser Akt kann nur das Werk des Philosophen, das kühlen Beobachters, in der Introspektion oder im inneren Laboratorium sein. Es handelt sich in der Tat geradezu um einen Akt höchster Freiheit, der das philosophierende Ich selbst in Frage stellt. Schließlich ist das Bewusstsein, die Welt der realen Reihe, seine verborgene Seite oder vielmehr seine ihm eigene Natur!

Der initiale Akt der zweiten Reihe ist die Unterbrechung des still fortlaufenden ungeteilten Fadens des natürlichen Bewusstseins (GA II 5 463), eine Unterbrechung, die das Werk der wachen Freiheit des souverän in die mechanische Reihe der Ideenassoziation eingreifenden *Ichs* ist (GA II 4 97). Die Reflexion ist stets als ein Losreißen von der Faktizität zu verstehen (GA II 8 94), genauer gesagt, als ein Losreißen von seiner eigenen Natürlichkeit. Das Selbstbewusstsein trennt sich vom Bewusstsein, sowie es dieses als sein anderes setzt und es kommen lässt. Was sodann ankommt, ist die Wahrheit des Ichs, aber das Aufgelassene, Aufgegebene, Abgelegte ist gleichermaßen Ich (GA II 6 164). Die Rhetorik des Fichte’schen Idealismus ist überreich an dramatischen Beschreibungen des Losreißens, welches dem Selbstbewusstsein, der idealen Reihe zur Geburt verhilft, und dadurch gelingt es ihr, die Reflexion in der Atmosphäre und vor allem im Kontext des Praktischen anzusiedeln. Indes ist das Beharren auf dem durch den Willen eingeführten Bruch gleichermaßen eine subtile Art, selbst wenn sie weitgehend unbewusst bleibt, wieder an die Tradition anzuknüpfen.

Unterbrechung und Losreißen sind Bilder, die einen Sprung, eine Diskontinuität nahelegen, ein humanistisches Gegenstück, ein prometheisches, wenn man so will, zur übernatürlichen Freigabe, zur Erlösung durch die Gnade, die sich in einem entscheidenden Augenblick vollzieht. Andererseits muss jedoch, selbst wenn das Losreißen im Fichteanismus eine neuartige, absolut radikale metaphysische Grundlegung erhält, daran erinnert werden, dass die großen Philosophien stets Erleuchtung schaffende Brüche als Ursprung des wahren Wissens anerkannt haben. Schließlich weiß man seit dem *Phaidon*, dass philosophieren zu sterben lernen bedeutet, und in der *Politeia* wird die Philosophie als eine wahrhaftige Konversion verstanden, bei der die Umkehrung des Blicks stets von einer existentiellen Wahl abhängt. Auch Fichte bleibt dieser Tradition treu, selbst wenn er sie von der transzendentalen Thematik her neu denkt. Der Anstoß zur Bildung der idealen Reihe wird durch das Gebot erteilt: Kehre dich dir selbst zu, tritt in

dich ein und beobachte dich selbst (GA I 4 186), und ein Text aus der *Spätphilosophie* wird vom „absolute[n] [...] *Gekehrtseyn* in sich selber" sprechen (GA II 9 245). Die zweite Reihe ist damit als ein echtes Merkmal für die geistige Konversion zu verstehen, die freilich als ihrem Wesen nach subjektiv zu qualifizieren ist. Ungeachtet seiner äußersten Radikalität ist der Bruch innerhalb des Subjekts selbst anzusiedeln. Es handelt sich um einen Akt, der kraft seiner eigenen Triebfeder und seiner eigenen Inhalte in und durch das Bewusstsein vollzogen wird. Der transzendentale Idealismus übernimmt die große Vision vom grundlegenden Bruch, befasst sie aber gänzlich in die Innerlichkeit des Ichs ein.

3 Die Metaphysik der Subjektivität

3.1 Subjektivität und ideale Reihe

Die philosophische Erkenntnis oder, allgemein gesprochen, das seiner selbst bewusste Wissen ist ideale Reihe, und das Hauptziel der *Wissenschaftslehre* ist es, die ideale Reihe hervorzubringen und sie im Weiteren dann von der realen Reihe zu unterscheiden, deren Wahrheit sie ist. Die Untersuchung führt uns zur Setzung der materialen Identität der beiden Reihen dem Inhalt nach und ihrer Unterscheidung der Form nach. Was von der realen Reihe nur in der Verstreuung präsentiert wird, stellt die ideale Reihe in seinem Zusammenhang dar. Wohl ist der Unterschied der Form nach nicht der eines äußeren Aufbaus oder einer bloßen Anordnung und verleiht ‚die Sichtbarmachung der Gesetze' dem Idealen eine Intelligibilität und eine Wahrheit, die das Reale nicht besaß. Gleichwohl sind diese Unterscheidungen noch nicht hinreichend, um aus metaphysischer Sicht die beiden Reihen zu trennen. Es handelt sich immer noch um eine Folge von Inhalten, und jeder etwaige Unterschied bleibt sozusagen äußerlich. Er ist abhängig vom Blick, der die Inhalte sichtet, die selbst weiterhin derselben Welt anzugehören scheinen. Wäre Fichte tatsächlich bei dieser Reflexionsweise stehengeblieben, wäre er im Verhältnis zu Kant in keiner Weise wirklich bedeutsam vorangekommen. Für Kant sind die Einzelwissenschaften, also das natürliche Wissen, wie Polyphem, der Zyklop: Sie haben nur ein einziges Auge, und die Philosophie fügt ihnen ein zweites hinzu (Kant, AA IX 45). Auch wenn das Sehen mit zwei Augen das Sehen mit einem einzigen Auge verstärkt und verbessert, ist es vom Wesen her nicht verschieden davon. Die einäugige Erkenntnis, welche die des natürlichen Bewusstseins und seiner Auslegung, eben der Dogmatismus ist, hätte durch die zwei Augen der *Kritik* zwar eine Verbesserung und eine Verstärkung, aber keine wirkliche Verwandlung erfahren. Auch Fichte wird sich der Metapher bedienen. Er wird die Schelling'sche *Naturphilosophie* ein bloß substantielles, *einäugiges* Wissen nennen. Die *Naturphilosophie* ist nur ein Wissen ohne Zurückgehen in sich selbst, ohne Reflexion, wohingegen die *Wissenschaftslehre* das wirkliche reflektierte Wissen wäre. Gleichwohl haben das Wissen ohne Zurückgehen in sich selbst und das Wissen, das in sich selbst zurückgeht, immer noch denselben Inhalt, sind also auf gewisse Weise immer noch dasselbe Wissen.

Nun bleibt aber diese Lesart der *Wissenschaftslehre* sehr unvollkommen, denn die reale Reihe unterliegt an sich metaphysisch anderen Bedingungen als die ideale Reihe. Die ideale Reihe ist das Subjektive (GA II 6 189), und das Subjektive bezeichnet nicht eine Emotion oder eine psychische Färbung des Denkens, und auch keinen besonderen Ort, an dem das Wissen erarbeitet wird, und noch nicht

https://doi.org/10.1515/9783110216943-021

einmal schlechthin die Funktion, dieses Wissen zu vereinigen oder auszulegen, sondern eine andersartige Realität. Das Subjektive fügt den objektiven Inhalten nichts hinzu; es konstituiert nichtsdestoweniger einen positiven Sinn, eine positive metaphysische Dimension. Es drückt eine Wirklichkeit aus, die weder Qualität noch Quantität oder, wenn man so will, weder Wesen noch Dasein ist. Nur, was ist es dann?

Fichte besteht auf der Freiheit, auf dem Losreißen, auf der Unterbrechung als unerlässlicher Vorbedingung für den Zugang zur idealen Reihe. Und er wiederholt es immer wieder: Es braucht Genie für die Philosophie. Man muss die *Wissenschaftslehre* verstehen können, und das ist nicht jedem gegeben. Man hat dem Philosophen deswegen vielfach eine unerträgliche elitäre Einstellung vorgeworfen, aber damit hat es nichts auf sich. Auch wenn die Zahl derer, die die *Wissenschaftslehre* niemals verstehen werden, *de facto* groß ist, könnte doch *de jure* jeder Mensch sie entschlüsseln. Nur dass die bloße Anwendung analytischer Intelligenz dafür nicht genug ist. Der Einsatz, der bei der Unterscheidung auf dem Spiel steht, ist beträchtlich. Es geht darum, die Wirklichkeit und die Verstehbarkeit einer Sphäre zu bejahen, zu der man kraft einer bloßen Klärung der Erfahrung, einer bloßen Abstraktion vom Gegebenen nicht gelangen kann.

Die apriorischen Begriffe der *Kritik*, die Kategorien sind relationale Wirklichkeiten, die nicht aus dem Gegebenen extrahiert oder von ihm abstrahiert werden: Die reinen Begriffe sind nicht von empirischen Begriffen abgezogen. Ihre apriorische Verfassung zeigt genau an, dass sie nicht der Welt der Inhalte entstammen, sondern von anderswo herkommen. Und dieses Anderswo ist selbstverständlich das transzendentale Subjekt. Freilich hat es die *Kritik* sehr eilig damit hinzuzufügen, dass dieses Subjekt ohne jegliche Dichte ist, so dass man von diesem kein thetisches Wissen gewinnen kann. Es ist ein Etwas, von dem behauptet wird, es existiere, von dem man aber nichts weiter weiß (Kant, KrV B 157 und Anm.). Doch auch wenn man nichts, nichts Thetisches, von diesem Subjekt weiß, wird man nichtsdestoweniger – und das genau ist Fichtes tiefe Intuition – eine seiner Verfassung eigene Intelligibilität entdecken können.

Die *Wissenschaftslehre* unternimmt die Systematisierung der Deduktion, die die *Kritik* unterlassen hatte, aber der Fortschritt, den sie dem Kantianismus gegenüber darstellt, ist damit noch nicht am Ende. Die Kategorien zergliedern nicht nur die Inhalte der realen Reihe, um deren Notwendigkeit und immanente Kohärenz besser zu verstehen. Die *Wissenschaftslehre* bringt ihre apriorische Verfassung, ihr eigenes metaphysisches Sein in eben dem Maße zum Erscheinen, wie sie auf eine absolut neuartige Weise das Subjektive, den Ort ihrer Genese, in seinem spezifisch metaphysischen Charakter darstellt. In seiner *Spätphilosophie* wird Fichte mit großer gedanklicher Tiefe eine Lehre vom *Bild* entwickeln, die im Wesentlichen die Theorie der spezifischen Seinsweise des Begriffs ist; für diese

Entwicklung wird aber zunächst einmal das Verständnis des Subjektiven zu thematisieren sein. Das Fichte'sche Ich ist nicht einfach nur die ontologische Kompetenz für die Welt der Vorstellungen. Es bringt vor allem die Entdeckung einer unbekannten metaphysischen Ebene zum Ausdruck. Begriffe, die einer anderen Welt, der Welt der Inhalte, entstammen, kann es nicht erklären, und sein Charakter par excellence ist seine originäre Verdoppelung, seine *Conditio* einer Selbstbeziehung, eines Fürsich.

3.2 Intellektuelle Anschauung und Subjekt-Objekt

Fichte ist der Philosoph des Ichs, und es ist sein höchster Anspruch, dieses im Begriff verstehbar zu machen. Auf natürliche Weise weiß man allerdings nicht, wie man es einzugrenzen hat. Unsere Intelligenz befindet sich in der durch die *Transzendentale Analytik* so trefflich beschriebenen Situation: Das Bewusstsein weiß sich vom Selbstbewusstsein als Korrelat begleitet, vermag es aber nicht zu thematisieren. Und Fichte als Professor – die *Wissenschaftslehre* ist eine Vorlesung, wie man nicht vergessen darf – wollte diese als Ohnmächtigkeit zu bezeichnende Lage dramatisieren, um sein Publikum von der Notwendigkeit ihrer Überwindung zu überzeugen. Eine berühmte, von Steffens berichtete Anekdote veranschaulicht seine Bemühungen. „‚Meine Herren', sprach er, ‚fassen Sie sich zusammen, gehen Sie in sich ein, es ist hier von keinem Aeußern die Rede, sondern lediglich von uns selbst.' – Die Zuhörer schienen so aufgefordert, wirklich in sich zu gehen. Einige veränderten die Stellung und richteten sich auf, andere sanken in sich zusammen und schlugen die Augen nieder; offenbar aber erwarteten alle mit großer Spannung, was nun auf diese Aufforderung folgen solle. – ‚Meine Herren', fuhr darauf Fichte fort, ‚denken Sie die Wand', – ich sah es, die Zuhörer dachten wirklich die Wand und es schien ihnen allen zu gelingen. – ‚Haben Sie die Wand gedacht?' fragte Fichte. ‚Nun, meine Herren, so denken Sie denjenigen, der die Wand gedacht hat.' – Es war seltsam, wie jetzt offenbar eine Verwirrung und Verlegenheit zu entstehen schien." (*Gespr.* 2 8)

Wie erinnerlich glaubt Fichte das gemeine Bewusstsein mit der Philosophie versöhnen zu können – und zu müssen, doch die Wahrheit des Idealismus besteht gerade in seiner Mission, die wie selbstverständlich ignorierte Wirklichkeit des Subjektiven, des Ichs, verstehbar zu machen.

Die *Wissenschaftslehre* ist eine Philosophie der Reflexion. Sie glaubt, dass der Königsweg des Wissens über die Wiederholung verläuft. Doch ist diese Wiederholung ein zwiespältiges Unterfangen. Die reale Reihe muss durch die ideale Reihe zum Zwecke der Klärung und „Rationalisierung" wieder aufgenommen werden. Doch ginge es nur darum, einen besseren Aufbau oder nur eine schlichte

Auslegung herbeizuführen, wäre man versucht, einen unendlichen Regress zu beschreien. Die zweite Reihe könnte sehr wohl der Gegenstand einer von einer dritten Reihe durchgeführten Reflexion sein, und die dritte der Gegenstand von einer vierten usw. Doch, genauer angegangen: Da die Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Idealen nicht nach dem Inhalt, sondern nach ihrer eigenen metaphysischen Anlage erfolgt, müssen die beiden Reihen ihrer Realität nach vollkommen verschieden erscheinen, und wird es mithin auch keinen Anlass geben, von einem unendlichen Regress zu sprechen. Die erste Reihe ist real, die zweite ideal. Die erste ist demnach das Objekt, die zweite das Subjekt; und auch wenn Subjekt und Objekt sich nicht getrennt voneinander denken lassen, sind dies nichtsdestoweniger radikal verschiedene Realitäten. Doch wie hat man ihren Unterschied zu denken, wie hat man ihn an Ganzheiten ausfindig zu machen, deren eigentliche Existenzbedingung die Identität von Inhalten ist?

Die *Wissenschaftslehre* scheint, ohne es zu wissen, von einem berühmten aristotelischen Philosophem inspiriert. Sie hält es für angeraten, das Denken zu denken. Man betreibt *Wissenschaftslehre*, sowie man fähig ist, das Denken selbst zu denken (GA I 5 50).[1] Und „das Denken des Denkens" wird nach dem gesamten Register der philosophischen Termini neu formuliert. So spricht Fichte vom „Sehen des Sehens" (GA II 17 308), vom „Verstehen des Verstehens" (GA II 15 137), vom „Sinn des Sinnes" (GA II 17 236), von der „Anschauung der Anschauung" (GA II 14 364), vom „Reflektiren des Reflektirens" (GA II 13 98) und von der „Form der Form" (GA I 2 138). Demzufolge ist die *Wissenschaftslehre* das „Wissen vom Wissen" (GA II 6 139). Oder wie es – der noch mit Fichte im Bunde stehende – Schelling sagen wird, sie sei eine „Philosophie über Philosophie" (Schelling, W IV 85). Jede Wissenschaft sucht eine Evidenz, die *Wissenschaftslehre* die Evidenz der Evidenz (GA II 5 468). Der Dogmatismus, ein Spinoza zum Beispiel, versteht die Anforderung der wahren Philosophie nicht; es fällt ihm nicht ein, sein eigenes Denken zu denken (GA I 4 264), und zwar deshalb, weil er bereits die Existenz der Kategorie sui generis des Subjektiven ignoriert hat. Und so stolpert Spinoza auch über das Problem des unendlichen Regresses, das er doch von materialen Betrachtungen aus lösen können will. Die Idee der Idee ist vom selben Inhalt wie die Idee; es gibt keinen Grund, sie zu unterscheiden. Fichte selbst schlägt einen anderen Weg ein, um den Regress aufzuhalten. Unabhängig selbst von ihrer im Wesentlichen freien Natur hat die Reflexion, das Denken des Denkens, einen eigenen Status. Die Reflexion ist keine zu einem gegebenen Zeitpunkt frei gewählte Operation innerhalb desselben Universums wie dasjenige, worin das Denken, das natürliche Bewusstsein, seinen Lauf nimmt. Es ist ein „Handeln auf ein Handeln

1 Vgl. unten, S. 757.

selbst“, dem nichts vorhergeht (GA I 4 213), also eine Operation, die nicht von derselben Art ist wie die reale Reihe und die sich kraft ihres eigenen Grundes vollzieht.

Die ideale Reihe selbst legt nur die reflexive Natur der Intelligenz aus, und letztlich gibt es kaum ein materiales Kriterium, um sie von der realen Reihe zu unterscheiden. Man könnte sagen, dass das der eigentliche Erfolg der idealen Wiederaufnahme ist, die deren Unterscheidung im Verhältnis zum ersten realen Element hemmt. Die ideale Reihe ist eine Klärung, eine Auslegung der realen Reihe. Es bleibt kein dunkles Substrat, kein undurchsichtiger Rest mehr übrig; es bestehen keine Zwischenräume oder dichte Trennwände mehr zwischen den Elementen. Kurz gesagt, die Reihe wird durchsichtig. Die Metaphysik des *Lichts* in den späteren Fichte’schen Schriften verläuft über das Thema der Durchsichtigkeit, und in einem seiner allerletzten Texte definiert der Philosoph die Apperzeption, die das Ich im eigentlichen Sinne im Ich ist, als die „absolute Durchsichtigkeit“ (W X 43).[2] Man findet über diesen Umweg zu der formalen, aber noch weiter radikalisierten Verfassung des kantischen Korrelats zurück. Es ist nicht mehr einfach nur Korrelat, das heißt eine Wirklichkeit, die mit einer anderen koordiniert ist, sie begleitet, sondern eine Wirklichkeit reiner Verdoppelung, die von daher offensichtlich einer Dimension sui generis entbehrt. Doch der Fichte’sche Anspruch auf das Bewusstsein des Subjektiven macht sich gerade in diesem radikalisierten Begriff geltend. Auch wenn es vollkommen nach dem Bild des Bewusstseins begriffen ist und mithin einer eigenen Wirklichkeit entbehrt, verlangt das Subjekt, das Subjektive nichtsdestoweniger seine Anerkennung. Diese Anerkennung wird es aus der Anschauung erfahren.

Man hat Tausende von Seiten über den Status der Anschauung, genauer: der „intellektuellen Anschauung“, bei Fichte geschrieben. Für die einen ist sie nur das Bewusstsein oder vielmehr, wie der Engländer sagt, das bloße *self-awareness* in der niedrigsten unserer Verrichtungen. Für die anderen kippt Fichte hier in eine Art philosophischen Mystizismus um und erhebt Anspruch auf eine Erkenntnis ‚der dritten Art’ mit eigentlich religiösen Akzenten. Doch unabhängig noch von all diesen Lesarten hat die Anschauung eine einfache, aber entscheidende Rolle: nämlich die Unterscheidung des Objektiven und des Subjektiven und mithin die Unterbrechung des unendlichen Regresses. Fichte entdeckt in der Anschauung das Vermögen, das uns das Subjektive zu erkennen erlaubt. Ein wesentliches Element der Anschauung ist ihre Bedingung der Unmittelbarkeit. Nur dass das

2 Kraft der metaphysischen Bedingung der Durchsichtigkeit kann man von der Intelligenz fordern, jeden Augenblick die Gründe für ihr Handeln anzugeben (GA I 8 205). Die Durchsichtigkeit ermöglicht eine beständige Selbstprüfung des Lebens des Geistes; das ist vielleicht der tiefste Sinn der transzendentalen Deduktion.

Unmittelbare hier nicht auf ein mysteriöses Vermögen verweist, das Herz der Dinge zu erfassen und mit den Dingen in Verbindung zu treten, sondern ganz einfach nur auf die Fähigkeit, sich selbst vom Rest zu unterscheiden, den „absolut[en]" „Unterschied" des Ichs von seinen Inhalten, des Subjekts vom Objekt zu erkennen und die Begriffe a priori zu deduzieren (GA III 2 344). Die Anschauung, die Fichte, ohne zu zögern, mit der Intelligenz selbst gleichsetzt (GA I 5 48), die er als Nach-bilden definiert, nimmt auf eine unmittelbare Weise die Verdoppelung des Realen und des Idealen wahr (GA IV 3 354 f.) und sieht mithin ihren Unterschied. Die Anschauung ist das eigentliche Vermögen des Subjektiven (GA II 13 48), nun ist das Subjektive hier aber unabtrennbar vom „Subjekt-Objekt", und zwar nicht in dem banalen Sinne, dass ohne Objekt kein Subjekt wäre, sondern einer Neues einführenden Bedeutung gemäß: Das Subjektive ist das Subjekt-Objekt in dem Maße, in dem die Subjektivität in ihrer nackten Wahrheit bloß ein Zurückgehen auf sich ist, das in Hohlform in sich das Objekt enthält, oder eben diese erste innere Dualität ist, die am Anfang jeder äußeren Dualität steht. Und die Rolle der Anschauung besteht darin, die ursprüngliche Identität des Subjekt-Objekt zu erfassen und „anschließend" das Subjektive und das Objektive zu differenzieren und mithin den Regress anzuhalten.

Der Ausdruck Subjekt-Objekt taucht in der *Grundlage* erst in einer Anmerkung der Zweiten Auflage von 1801 auf (GA I 2 261 Anm.), aber vorhanden ist er bereits mitten in der ursprünglichen Darlegung der *Wissenschaftslehre* (GA I 3 254). Später wird das Subjekt-Objekt zur Identität von Leben und Sehen, von Sein und Sehen. Manche sprechen von ontologischen Abirrungen, doch handelt es sich hierbei um einen echt transzendentalen Begriff, sogar auf terminologischer Ebene, der gerade die Identität des Realen und des Idealen bezeichnet. Und diese Identität hat eine spezifisch nicht-ontologische Bedeutung. Sie ist Synonym der ursprünglichen Verdoppelung, die nicht die ontologische Hervorbringung eines anderen, sondern die Selbstunterscheidung sowie das Erfassen dieser Selbstunterscheidung ist.

Fichte verbindet den Begriff mit der reflektierenden Tätigkeit, die von Natur aus Subjekt-Objekt ist (GA I 4 255), aber das zentrale Moment des Begriffs ist die Gleichsetzung des Subjekt-Objekt mit der Subjektivität, dem Ich. Das Ich ist kein bloßes Subjekt, sondern ein „Subjectobject" (GA IV 3 484; vgl. II 13 101). Wenn man von all dem absieht, was die Intelligenz hervorbringt, bleibt nur das Subjekt selbst. „Das Ich, und zwar das Ich, wie es aufgestellt ist, als Subject=Object …" (GA I 3 255) Das heißt, dass das Subjekt-Objekt die eigentliche Form des Ichs ist. Und die Schmähschrift gegen Nicolai wird mit Entschlossenheit darlegen: Das Ich ist bloß das Subjekt-Objekt, und die gesamte *Wissenschaftslehre* ist nur die Entwicklung dieses Satzes (GA I 7 424).

Die Schwierigkeiten der Interpretationen scheinen aus einem Missgriff hervorzugehen. Fichte setzt einen einfachen Begriff, das Ich, das Subjekt, einem zweifachen, komplexen Begriff, dem Subjekt-Objekt, gleich. Nun ist diese Gleichsetzung jedoch völlig legitim, ja evident. Das Ich ist – womit man sich in strenger kritischer Orthodoxie befindet – ein differenzierter, zusammengesetzter, kurz gesagt, synthetischer Begriff. Und in diesem Sinne steht das Subjekt-Objekt im Zentrum des Fichte'schen Begriffsapparats. Die Apperzeption ist Subjekt-Objekt, das transzendentale Selbstbewusstsein ist Subjekt-Objekt, das Subjekt-Objekt begleitet das Mannigfaltige (GA II 13 104). Der Schlüssel, um die Schwierigkeiten zu beheben, besteht darin zu verstehen, dass das Ich stets als eine ursprüngliche Synthesis zu denken sei. Die Verdoppelung ist die Seinsweise des Ichs, das Subjekt-Objekt ist die Form des Ichs.

Man könnte sagen, der Unterschied zwischen dem Realen und dem Idealen sei der Unterschied des Einfachen und des Zusammengesetzten oder auch der Nicht-Beziehung und der Beziehung. Genauer gesagt: Das Ideale weiß, dass es Beziehung ist, existiert also als Beziehung, während das Reale diese Bedingung nicht kennt, also außerhalb ihrer lebt. In einem – weiter oben zitierten – polemischen Text wird Fichte behaupten, dass im Gegensatz zu Professor Schmid, der seine Unkenntnis, sein Nicht-Verstehen der *Wissenschaftslehre* beteuert, die *Wissenschaftslehre* sich selbst versteht und ebenfalls das Schmid'sche Nicht-Verstehen versteht.[3] Die Subjektivität ist Subjekt-Objekt, sie enthält sich selbst und ihr Anderes. Oder auch: Das Objekt ist das Auseinanderfallen des Denkenden und des Gedachten, während das Subjekt ihr Zusammenfallen ist (GA I 7 221). Das Objekt oder das Objektive ist Synonym für Nicht-Beziehung, für die Conditio der Trennung, und hier stößt man unerwartet wieder auf das Problem des unendlichen Regresses. Der Regress drängt sich solange auf, wie die Reihe bloß als gedachtes Denken, als eine Sache oder als ein Inhalt verstanden wird. Man wird es dann wiederholen, um es besser wiederzugeben. Wenn man allerdings versteht und begreift, dass die Reihe nicht bloß eine Folge von Elementen, sondern eine Wechselbeziehung dieser Elemente in einer Aufeinanderfolge ist, dann wird der Regress angehalten. Man gelangt zur Anerkennung des Subjektiven, das nichts anderes als die Beziehung selbst ist. Und diese Anerkennung, die den reflexiven Prozess beruhigt, indem sie ihn dem Zugriff des schlechten Unendlichen entzieht, ist das Werk der Anschauung (GA IV 2 139 f.).

Die Aufgabe der Anschauung ist es, das Subjektive vom Objektiven, d. h. das relationale Sein vom nicht-relationalen Sein zu unterscheiden. Nun geizt paradoxerweise Fichte nicht mit Texten, die, anstatt die Subjektivität als den Endpunkt

---

3 Vgl. oben, S. 360.

der Erkenntnis durch die Anschauung zu bezeichnen, frank und frei *Ich* und Anschauung gleichsetzen.[4] Selbstverständlich ist diese scheinbare Tautologie vollkommen bewusst und voller Sinn. Man hält den unendlichen Regress an, wenn man das Subjektive und das Objektive unterscheidet, aber diese Unterscheidung ist nur möglich für das Subjektive selbst. Anders gesagt: Es gibt erst dann eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, „sobald" das Subjekt „ankommt", und ohne den Zugang zur Subjektivität bleibt diese Erkenntnis undenkbar. Die Anschauung ist folglich dasselbe wie die Subjektivität (GA II 13 129 f.); sie wird vollbracht, sobald das Subjekt ist; und ohne Anschauung gibt es keine Subjektivität. Und die „unmittelbare" Bedingung der Anschauung ist eine strikte Definition der Seinsweise des Subjekts. Das „*Unmittelbare*" ist hier nicht Zeichen des Übernatürlichen, der Einbruch einer gnostischen Träumerei in das Erbe der *Kritik*. Unmittelbar bedeutet ganz einfach, dass das Subjekt sich nicht kraft von etwas anderem als es selbst versteht (GA II 9 296), dass es nicht aus etwas anderem es selbst wird. Das Unmittelbare der intellektuellen Anschauung entstammt dem Ursprünglichen, welches die synthetische Einheit der kantischen transzendentalen Apperzeption ist. Es bezeichnet die apriorische Seinsweise sui generis des Selbstbewusstseins, des Subjekts, das eine Dualität oder vielmehr eine Verdoppelung ist. Die *Wissenschaftslehre nova methodo* setzt das Anschauen dem „Nachbilden" gleich (GA IV 3 354), wobei es hierzu anzumerken gilt, dass das Nachbilden nicht ein Nachmachen ist, zu dem es erst nach der Bildung der Reihe selbst gekommen wäre. Man hat Fichte vielfach den Vorwurf gemacht, er habe die Welt ins Denken eingeschlossen und die Wirklichkeit der Natur und des Seins bestritten. Es wäre richtiger zu sagen, dass nach Jahrtausenden von naivem Realismus und Verblendung die *Wissenschaftslehre* dem Begriff nach die eigene Seinsweise des Idealen und die metaphysische Unabhängigkeit des Subjekts und seiner Welt begründet.

3.3 Subjektivität und Unterscheidung

Fichte hatte „eine solche Erzählung vom Ich" zu schreiben nicht empfohlen.[5] Denn genau in diesem Bereich erweist sich die Beschreibung als ein Problem. Es lässt sich sehr gut über die Werke des Ichs berichten, aber wie soll man das beschreiben, was an ihnen „ichlich" ist? Die Ichheit, die Subjektivität ist eine „Innerlichkeit" (GA II 6 59), und selbst wenn man darunter nicht eine bloße Ge-

---

4 GA I 4 277; I 7 233; II 15 56. Die intellektuelle Anschauung = reine Apperzeption (GA I 4 224 f.).
5 Vgl. oben, S. 367.

fühlsfärbung der Gedanken versteht, kann das Formale als Status des transzendentalen Subjekts nicht in Materiales, in Inhalt übersetzt werden. Gleichwohl – und das ist der großartige Anspruch des Deutschen Idealismus – hat das Formale eine metaphysische Dimension sui generis. Von der *Grundlage*, in der Fichte die logische Identität des A = A aus der transzendentalen Selbstsetzung, dem Ich = Ich, herleitet, bis zu den letzten Texten über die Seinsweise des Bildes kämpft Fichte mit dem Problem der Darstellung des Undarstellbaren, oder, genauer gesagt, er möchte die eigentliche Äußerung einer Welt wiederfinden, die sich dem deskriptiven Ausdruck verweigert.

Die Untersuchung setzt mit der Frage ein: Wie kann man das Subjektive erkennen, wie kann man es vom Objektiven unterscheiden? Und wie man bereits erahnen konnte, nimmt der Ausgangspunkt den gesamten Verlauf vorweg. Die Antwort auf die Frage „Wie kann man das Subjektive erkennen?“ enthält einen wesentlichen Hinweis darauf, was das Subjektive ist. Die Subjektivität ist eine irreduzible Kategorie. Das Objekt wird niemals Subjekt sein, das Subjekt wird niemals ins Objekt zurückfallen. Ist man für sich, ist man stets Subjekt: Selbst Gott ist für sich bloß subjektiv (GA I 2 66).

Das Subjekt ist eine irreduzible Kategorie. Man gelangt zu ihm nicht über den Beweis, sondern innerhalb und mittels der Anschauung. Die Menschen glauben, sie kennen den Sinn des Ichs nicht; dabei ist es doch ein Begriff, der nicht erklärt werden kann, sondern bekannt sein muss (GA II 3 27). Erklären heißt eine Sache durch eine andere oder mittels einer anderen auszudrücken, einen Begriff definieren bedeutet ihn in anderen Worten zu wiederholen; das Ich indes könnte niemals ersetzt noch überhaupt durch einen anderen Ausdruck beschrieben werden (GA I 6 448). Jede andere Sache ist anders als das Ich und wird niemals Ich werden. Die Unmöglichkeit der Erklärung zeigt die Irreduzibilität des Subjektiven auf etwas anderes an. Man kann das Ich nicht von den ihm vorausgehenden Vorstellungen her auffassen (GA I 3 332). Es gibt weder einen „qualitative[n] Bestimmungsgrund“ (W X 40) noch ein „Merkmal“ (W X 24), das dem Ich eigen, aber zugleich zumindest im Denken von ihm abspaltbar, abtrennbar wäre und es mithin gestatten würde, dass es mit anderen in eine Beziehung gesetzt und mit ihnen in ein und dieselbe Welt eingeschlossen wird (GA IV 3 389).

Das Ich kann nur aus sich selbst erkannt werden, was voraussetzt, dass es von Natur aus sich selbst gegenwärtig und durchsichtig ist. Das Ich – schreibt die große *Wissenschaftslehre von 1812* – ist „schlechthin sichtbar[]“ (GA II 13 171). Die Natur des Bildes – der Name, den das Transzendentale in der Spätphilosophie erhält – wird nicht durch einen Schluss aus Prämissen, sondern durch eine unmittelbare Erkenntnis erreicht (GA II 14 213). Die Ursprünglichkeit dieser Wahrnehmung nennt man den Verstand, und der Verstand wird absolut gesetzt, ohne eine Deduktion zu erfordern (GA II 17 300 f.). Es handelt sich hierbei um An-

schauungen, die in ihrer Darstellung mit der späten Spekulation im Zusammenhang stehen, die auf die Klärung der Beziehungen zwischen dem *Absoluten* und seiner *Erscheinung*, dem *Bild*, bedacht ist, wobei das Anliegen dennoch im Grunde ein transzendentales bleibt. Der Einsatz, um den es geht, ist die Autonomie, der Status sui generis des Subjektiven, der durch die Nicht-Deduzierbarkeit, das unmittelbare Erkennen, kurz, die intellektuelle Anschauung möglich gemacht wird.

Die intellektuelle Anschauung, die unmittelbare Selbsterkenntnis des Subjektiven ist folglich die ursprüngliche Conditio des Ichs. Das heißt, dass auf eine gewisse Weise das Sein selbst des Subjektiven die Unterscheidung ist (GA I 6 340). Es wäre relativ banal, mit der *Zweiten Einleitung* darauf aufmerksam zu machen, dass unsere Subjektivität, die *Ichheit*, uns von Sachen unterscheidet (GA I 4 256 f.). Es ist vielleicht weniger banal, daran zu erinnern, dass das ursprüngliche, nicht-deduzierbare Vermögen, sich selbst von Sachen zu unterscheiden, diese wesentliche Fähigkeit selbst, nur von der Unterscheidung im Verhältnis zu sich selbst her möglich ist (GA I 2 390; I 6 218). Ich kenne Sachen nur, ich bin mir ihrer nur bewusst, insofern ich ich selbst bin. Ich bin ich selbst nur als ich selbst, ich bin ich nur, indem ich mich erkenne, indem ich mich also wiedererkenne. Nun widerfährt aber dieses Unterscheiden als Wiedererkennen dem Ich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Daseins, sondern ist vielmehr sein Dasein selbst. Ungefähr in denselben Jahren, in denen Hegel in Nürnberg seine „logische" Dialektik des Unterschieds entwickelt, stellt Fichte in Berlin den Unterschied als die eigentliche Dialektik des Transzendentalen dar. Die eigentliche Grundlegung des Wissens, die „Denkform", und das ursprüngliche Bewusstsein dieses Unterschiedes ist „intellektuelle Anschauung" (GA II 14 214). Ein wenig später ist der Begriff in die Thematik der Reflexion integriert: „Grundgesetz[] des Verstandes, sich zu scheiden in Bild und Sein" (W X 80). Daran sieht man noch besser, dass das transzendentale Ich – als Selbstbewusstsein – Anfangsgrund der Erkenntnis ist. Dieser Urkern der Subjektivität ist das elementare Bewusstsein seiner selbst, also eine ursprüngliche Unterscheidung, und der Unterschied entfaltet sich, verallgemeinert sich. Das Verstehen eines Bildes, das heißt jedes Verstehen setzt die absolute Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und Bild voraus, und „in dieser Klarheit besteht eben der absolute Verstand" (GA II 14 220).

Die Klarheit des Verstandes ist keine ursprüngliche, von jeder Zergliederung ausgenommene Transluzidität. Sie setzt gewiss kein Substrat voraus, sondern ihr Licht ist das Unterscheidungsvermögen, das es erlaubt, sich selbst und das Andere zu verstehen. In diesem Sinne ist das eigentliche Sein des Ichs Verstehen: Verstehen seiner selbst wie des Anderen. Die Subjektivität ist eine jeder äußeren und objektiven Hilfe ledige Unterscheidung. Kein Kriterium oder charakteristisches Merkmal leitet den Vorgang der Unterscheidung, die ebenso sehr Aufgabe wie Natur des Ichs ist. Um zu sein, was es ist, nämlich Subjektivität, muss das Ich

sein Werk des Unterscheidens ausüben. Nur wird es von Natur aus kaum zu dieser Arbeit getrieben. Gemäß der berühmten Formulierung aus der *Grundlage:* „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten." (GA I 2 326 Anm.) Und diese Bevorzugung ist zwar nicht zu entschuldigen, aber lässt sich immerhin erklären. Wenn es dem Ich an jedem Rückhalt im Äußeren fehlt, wenn es aller Anhaltspunkte und Schutzvorkehrungen benommen ist, fällt es ihm leichter, sich an die Objektivität zu gewöhnen, statt sich von ihr abzugrenzen. Die *Wissenschaftslehre*, die „in alle Ewigkeit nur subjektiv" (W X 5) bleiben soll, mahnt das Subjekt, seine Lage auf sich zu nehmen. Die eigentliche Natur des Ichs sei es, den Unterschied zwischen Sein und Bild zu erfassen, was darauf hinausläuft, sich durch Unterscheidung vom Sein selbst zu erkennen. Sowie nur die Einsicht in diese Unterscheidung „so uns zur zweiten Natur geworden ist, [...] ist uns die Ph.[Philosophie] zu Theile geworden" (GA II 14 221).

3.4 Die formale Bedingung des Subjekts

Die intellektuelle Anschauung, die der Verstand selbst ist, bestätigt die wesenhafte Unmittelbarkeit des Ichs, und diese Unmittelbarkeit war soeben als Unterscheidung, als Unterscheidung seiner selbst und Unterscheidung vom Sein, von den Sachen verstanden worden. Welches ist die der Unterscheidung eigene Seinsweise? Der großen Vorlesung über die transzendentale Logik zufolge erhält man das Bild nur durch einen „Zusatz" im Verhältnis zum Sein, durch einen Zusatz, der „die absolute Unterscheidung" ist (GA II 14 220). Wie hat man diesen Zusatz, dieses Mehr zu deuten? Es finden sich Texte, die vom Fürsich als einem zweiten Bewusstsein und vom Bild als dem zweiten Sein sprechen. Sollte die zweite Reihe gegenüber der ersten ein Mehr in sich bergen?

In der *Kritik* bedeutet *Zusatz* keine stoffliche Hinzufügung,[6] und auch in der *Wissenschaftslehre* wird es nicht diesen Sinn haben können. Das Transzendentale fügt dem Gegebenen nichts hinzu, das Ideale ist nicht ein Mehr im Verhältnis zum Realen. Es geht hier nicht um einen Zuwachs in der Quantität, sondern um eine Veränderung in der Qualität. Die Seinsweise des Subjekts ist nicht ein Mehr, sondern ein Anders. Und dieses Anders hat einen so radikalen Sinn, dass ein Großteil der Fichte'schen Texte jede Existenzzuweisung an das Denken ausklammert, während andere sie unter dem Zeichen der Negativität, des Nicht-Seins darstellen werden. Wie zumeist bei Fichte verbirgt sich auch hier hinter dem

---

6 Vgl. oben, S. 120.

scheinbaren Paradox die kreative Fortführung der Thesen der *Kritik*. Kant weist die Inhalte theoretischer Ordnung der Sphäre der Erscheinungen zu, und um sie zu „begründen", setzt er als ihr noumenales Substrat das Ding an sich. Nun muss aber – wie Jacobi feststellt – der Idealismus, wenn er sich selbst gegenüber konsequent sein will, das Ding an sich vertreiben (Jacobi, W II 289 ff.). Und es ist Fichte, der das idealistische Gewissen so mit sich selbst ins Reine bringen wird.

Das Ding an sich – schreibt er in seinen ersten theoretischen Schriften – ist etwas Widersinniges. Unser Wissen stößt an seine Grenzen, und die Dinge an sich verdichten und lokalisieren oder vielmehr hypostasieren dieses Unvermögen. Nun besteht hier aber ein radikaler Widerspruch. Die Dinge, von denen wir sprechen, sind in unserem Denken enthalten. Die Dinge an sich dagegen sollen Entitäten sein, die wir nicht denken können. Dies läuft darauf hinaus, gedachte Dinge als nicht-gedachte zu setzen, und es ist widersinnig, das Nicht-Gedachte als Nicht-Gedachtes denken zu wollen (GA I 4 244). Schelling wird kurze Zeit später feststellen, dass man, wenn man glaubt, den Tod zu denken – was ihn zumal zum Gegenstand einer so starken Furcht machen wird –, insgeheim eine Fortführung des Lebens in das Nicht-Leben selbst projiziert. Man wird von seinem eigenen Tod sprechen, was heißt, dass man sich vorstellt, als Toter zu existieren, zu leben, während mich in Wirklichkeit der Tod nicht betreffen kann, da er mit mir, mit meinem Leben nichts zu tun hat (Schelling, HK I 3 90 Anm.). Fichte folgt einer sehr ähnlichen Überlegung. Er findet, ein Ding als undenkbar denken zu wollen, bedeutet, mittels des Denkens Anspruch auf einen Nicht-Gedanken zu erheben (GA I 2 57). Der nachkantische Idealismus prangert das Ding an sich als einen unzulässigen Übergriff auf die Spontaneität und die Autarkie des Subjekts an, und seit der *Wissenschaftslehre nova methodo* wird das Ding an sich gewissermaßen in das Ich als einer seiner immanenten Inhalte wieder eingemeindet sein. Doch die Stoßrichtung der idealistischen Attacke ist eine theoretische oder vielmehr metaphysische, sie ist nicht einfach nur von moralischer Leidenschaft inspiriert. Alles Gedachte muss sich in der Welt des Denkens befinden; es hat kaum Sinn, Dinge zu setzen, die sich außerhalb der eigentlichen Sphäre des Bewusstseins befänden. Die logische Folge dieser Attacke ist die Zurückweisung jedes extra- oder infra-idealen Substrats des Denkens und mithin die vollkommene Durchsichtigkeit der idealen Welt. Eine Durchsichtigkeit, die nicht das Ergebnis einer geduldigen Analyse- und Klärungsarbeit, sondern einer sehr logischen Ablehnung des Dualismus ist.

Die Idealisten freuen sich darüber, dass sie mit jedem Substrat abgeschlossen haben, aber der gemeine Mensch – und nicht nur der gemeine Mensch – beschuldigt sie, die Wirklichkeit der äußeren Dinge und, allgemein gesprochen, jeder von ihnen selbst unabhängigen Wirklichkeit zu bestreiten. Nun sagt aber der Idealismus nichts über die äußeren Dinge als solche. Er ruft einfach nur in Er-

innerung, dass man von den Dingen des Denkens nicht anders als von gedachten Dingen sprechen kann. In Jena verkündet Fichte, dass das Apriori das Aposteriori sei und umgekehrt. In Berlin wird er weitergehen oder wird er vielmehr seine Darstellung schlüssiger machen. Alles ist a priori, nichts a posteriori (GA II 17 277); das Aposteriori existiert nicht (GA II 14 210), und Idealismus ist zwangsläufig Apriorismus (GA II 17 266).

Die zwangsläufig ideale Existenz der gedachten Dinge zieht die Konsequenz nach sich, dass man streng genommen gar kein Bewusstsein von den äußeren Dingen haben könnte (GA I 6 228). Die Dinge, die wir denken, sind durchsichtig, weil sie von derselben Natur sind wie wir, weil sie von uns selbst kommen; das eigentliche Wesen des transzendentalen Idealismus ist die These, nach welcher jedes Sein – als Inhalt – ein Gedanke ist (GA I 6 238 f.). Und diese folgerichtige Entwicklung der transzendentalen Position wird es ermöglichen, die paradoxe Sprache dieser apophatischen Texte zu verstehen, bei denen das Transzendentale die Farbe – oder eher die Farblosigkeit – des Nicht-Seins annimmt.

Die negativen Ausdrücke sind im Wesentlichen Weisen zu bedeuten, dass die Bejahungen nicht irgendetwas aus dem Universum der Prädikate meinen können. Schon die *Grundlage* hält die Einförmigkeit des Ichs fest, das keinen Unterschied zulässt, keinen materialen Unterschied, versteht sich (GA I 2 296 f.). Das Fichte'sche Ich – wird kurze Zeit später Reinhold, ein leidenschaftlicher Leser der *Wissenschaftslehre*, schreiben – ist noch nicht Vernunft, sondern bloß spontane Selbsttätigkeit ohne irgendein Prädikat (*Gespr.* I 405). Wenn man von Prädikaten des Ichs sprechen will, bleiben nur seine Handlungen, sein fortgesetztes Tun (GA IV 3 412).[7] Das reine Ich hat keine Qualität (GA I 15 78). Es ist vielmehr eine sonderbare Anschauung, die den Anschein eines Prädikates hat, ohne dass es wirklich so ist. Es bleibt außerhalb der „Region der Prädikate", oder, wenn man so will, kommt ihm ein einziges zu, das „nakte[]" der Ichheit (GA II 15 114). Die Prädikatslosigkeit ist selbstverständlich die Seinsweise des transzendentalen Subjekts, das ohne jede Dichte ist. Diese Conditio lässt sich vom Gesichtspunkt fehlender Prädikate her darstellen, und dafür bedient man sich des Ausdrucks „leer". Das transzendentale Subjekt ist nur ein Nichts oder ein leerer Platz, ein Ort möglicher Bestimmungen, die aber nicht von tiefer innerer Natur aus die seinen sind. Sozusagen an sich selbst betrachtet, lässt die Prädikationslosigkeit das transzendentale Subjekt als einen leeren Punkt ‚erscheinen' (GA II 17 295). Es ist ein mathematischer Punkt ohne Unterscheidung und ohne Unterteilung (GA I 2 406). Das bessere Bild für das Ich ist allerdings dieses Nichts an Ausdehnung, das

---

7 Im Fließenden seiner *inneren* Anschauung „schwimmt" das Ich „mit allen seinen Prädikaten" (W XI 391).

bis zum Nichts schlechthin führt. Das Ich ist *nichts*, eine Behauptung, die ihren vollen Sinn erst in der *Spätphilosophie* erhält. Das Ich ist *nichts* (GA II 17 295) eben deshalb, weil es Bild ist, denn das Bild ist nichts, insofern es sich auf etwas anderes als es selbst bezieht, und es ist allein diese Beziehung auf ein anderes (GA II 15 122).

Eine solche Auffassung vom Bild als Nichts ist relativ banal, ja naiv. Das Bild ist nichts, denn es ist eben nur Bild, Kopie. Wir werden später die metaphysischen Potentialitäten sehen, die diese scheinbar vereinfachende Auffassung in sich birgt. Rufen wir uns nur noch in Erinnerung, dass die scheinbare Neutralität der Definition in einem dramatischen Sinne umgebogen werden kann. Das Sehen des Ichs, die Sichtweise, die es von einem Anderen als es selbst hat oder vielmehr ist, ist ein Verzicht darauf zu sein zu Gunsten des Anderen. Es ist mithin Negation seiner selbst (GA II 17 281) … Der Sinn dieser Definition eröffnet weite Perspektiven, in denen die traditionell asketische Bedeutung der Armut einer metaphysischen Logik gemäß neu gedacht wird. Das Ich ist *nichts* genau da, wo es sein eigenes Werk und sein eigenes Handeln ist. Es ist gewiss nur ein Punkt, aber ein Punkt, der sich selbst konstituiert (GA I 2 406). Und da es selbst keinen von anderswo oder von ihm selbst her stammenden Inhalt hat, bleibt das Ich offen für alle Inhalte. Diese Offenheit wird die positivsten Formulierungen der Subjektivität möglich machen.

3.5 Das Bild

Die Offenheit des Transzendentalen hat zwei Bedeutungen. Die Bedeutung einer Rezeptivität, die empfängt und nachbildet, aber auch die Bedeutung einer Spontaneität, die sich öffnet. Diese beiden Bedeutungen werden vollständig erst im Bild vereinigt werden, dem *Bild* aus der *Spätphilosophie*. Das Bild stellt sich in den Dienst eines anderen, das es nachahmt, es behält sozusagen nichts für sich selbst zurück, existiert also im vollen Sinne des Ausdrucks nicht. Nun zeigt das Bild aber auch ein Vermögen sui generis an: kommen lassen, was zuvor nicht existierte, eine Verdoppelung der ursprünglichen Welt. In seinen letzten Schriften analysiert Fichte mit Subtilität und Tiefe das Bild als Bildungsvermögen und das Bild als Nachahmung oder Nachbildung des Seins. *Bild* ist ein Synonym für die transzendentale Apperzeption (GA II 15 167). An manchen Textstellen stehen Formulierungen, die dem *Bild* ein wahrhaftiges Projektionsvermögen zusprechen, und es findet sich sogar eine Passage, die das Ich als eine „reine[] Bildungskraft" definiert (GA II 15 118). Gleichwohl bewahrt diese dynamische Sprache einen transzendentalen Sinn. Das Bild ist Apperzeption, es bringt nur reine Begriffe hervor. Der Philosoph hat eine Vorliebe für abstrakte Vokabeln, für Adverbien und

Präpositionen, kurz gesagt, für nicht-stoffliche, nicht-objektive Ausdrücke. Er spricht vom *Sich*, vom *Von*, vom *Als*, vom *Für* und noch häufiger vom *Durch*, und tatsächlich bezeichnet eine wichtige Textstelle das *Bild* als „*hervorwerfendes* ... *Durch*" (W X 17). Gleichwohl ist dieser Rückgriff auf die Abstraktion kein bloßes Sprachspiel, sondern die höchste Anstrengung des Idealismus, um das formale, von jedem materialen Sein radikal unterschiedene Konstruktionsvermögen a priori des Transzendentalen auszudrücken.

Fichte versucht, sich von der naturgemäß und traditionell realistischen, ontologischen Sprache der Philosophie zu befreien. Er möchte gar selbst noch den Begriff des Seins verwerfen oder ihn zumindest relativieren und so begrenzen, dass das Denken nicht in die Welt des Seins eingeschlossen sein kann. Er spricht zunächst von einem ersten Glied des Realen, an das sich ein zweites anschließt, das Bild, das synthetische Vermögen, das „Als" (GA II 13 77; 85).[8] An anderer Stelle sagt er, das Reale spalte sich in Sein und Bild (GA II 15 164), es habe „zwei Seynsformen" (GA II 14 264), oder auch, es habe zwei Hälften, eine Seinshälfte und eine Bildhälfte (GA II 15 164 f.). An einer anderen Stelle wiederum wird er mit Bezug auf das Bild näher ausführen, dass es sich um eine „andere Form des Seyns" handle (GA II 13 56), und um jedes Schwanken zu beenden, um jedes Versehen zu verhindern, bezeichnet er das Sein als Nichtbild (GA II 15 140) und umgekehrt das Bild als „*NichtSeyn*" (GA II 15 122). Gott selbst, der nur Sein ist, absolutes Sein – wie die *Spätphilosophie* sagen wird –, kann in sich kein Denken haben, etwas, das dem Ideal, dem Bild untersteht (GA II 13 91). Gereizt wird der Philosoph letzte sprachliche Anstrengungen unternehmen und noch von *bildhaft* und *seinhaft* und zu guter Letzt von „*Bild seyn*, und *seyn seyn*" sprechen (GA II 15 149). Jedes Bild, das Fürsich als solches, ist „Nachbild" (W X 84), „*Bild* eines *Bildes*" (GA II 15 138), ist also des Seins benommen. Das Ich ist nur der „Stellvertreter" des Seins (GA II 13 70), bloßes Echo oder Schatten der Dinge. Das Bild hat keinen anderen Inhalt als das, was es reflektiert, und dieser Inhalt ist nicht in ihm, wird nicht von ihm besessen, kurz, ist nicht es.

Selbstverständlich dürfen diese Übungen in negativer Metaphysik nicht zu einem Irrtum verleiten. Das Ideale hat deshalb kein Sein, weil es eben anders ist. Das Transzendentale ist das Nicht-Einfache, das Zusammengesetzte, das, was im nachkantischen Kontext die synthetische Conditio bedeutet. Ohne dass die Synthesis thematisiert wird wie bei Kant, ist sie nichtsdestoweniger ein Grundbegriff bei Fichte. Sie ist die Triebfeder der Setzung, der Sinn des Fürsich, die eigentliche Struktur des Bildes. Und die Synthesis unterhält die Kontinuität zwischen dem Ich

---

8 Das „Als" ist der Begriff (GA II 14 221), und das Ich „der Grund alles als" (GA II 7 444).

und den Kategorien und zeigt in letzter Instanz die eigentliche Conditio der Subjektivität als Subjektivität an (GA II 13 148).

Die Unterscheidung ist das Sein selbst der Subjektivität; sie wird am Ende unter den Begriff subsumiert sein. Es gibt einen apriorischen Begriff, „*Urbegriff*", der „das Wissen vom Stein u. Klotze (unterscheidet)" (GA II 13 147). Das heißt, dass die offensichtlich tätige Wortnatur der Unterscheidung sich auch als ein Inhalt begreift, selbst wenn dies ein höherer, reiner Inhalt ist. In Wirklichkeit ist der Begriff nicht ein Inhalt, sondern vielmehr ein Modus der Selbstunterscheidung selbst. Die *Erscheinung* – ein Ausdruck der *Spätphilosophie* für das Universum des Ichs – ist ein X oder ein „als", nämlich nichts anderes als das ursprüngliche Faktum, die Seinsweise des Subjektiven (GA II 15 163). Deshalb im Übrigen ist das Ich ebenso Bild, wie es Bild hat (GA II 15 49). Fichte gebraucht Wendungen wie „Begriff als Begriff. oder Bild" (GA II 13 308) bzw. „Bild oder Schema" (GA I 10 336). Es handelt sich hierbei nicht um irgendeine Ungenauigkeit der Sprache und vor allem nicht um eine Angleichung des Bildes ans Vernünftige, der reproduzierenden Einbildungskraft an den Verstand. Man muss hierin vielmehr die Identität von Verstand und Begriff oder genauer von Apperzeption und Kategorien lesen.

Noch in der Züricher Zeit, also deutlich vor der verschlüsselten und schillernden Sprache der *Spätphilosophie*, bekundet Fichte die essentielle Kontinuität zwischen der Apperzeption und den Kategorien, also zwischen dem Selbstbewusstsein und seinen reinen Begriffen. Jede begriffliche Identität hängt ab von der Selbstsetzung des Ichs, rührt her von der Gleichheit des Ichs mit sich selbst, ist Funktion seiner transzendentalen Selbstsetzung (GA I 2 139). Das Identitätsprinzip der formalen Logik A = A geht aus der Identität des Ichs, dem synthetischen Grundsatz des Ich = Ich hervor (GA I 2 256 f.). Fichte gleicht Ich und Vernunft, apriorisches Konstruktionsvermögen und Prinzip der reinen Begriffe an. Und abermals in der *Grundlage* steht: Die Kategorien werden aus dem Ich, dem absoluten Subjekt deduziert; sie sind das eigentlich *Ichliche.*[9] Und dieser Diskurs wird niemals eine Abänderung erfahren. Die Kategorien sind die Bestimmungen des einzigartigen Grundgesetzes der Apperzeption. Ja, sie *sind* die Apperzeption. Die transzendentale Apperzeption ist das Ich selbst. Sie ist „das zweite", zusammengesetzte, nicht einfache Sein, und die Kategorien sind höhere Inhalte dieser „zusammengesetzten" Welt. Sie sind die unmittelbaren Seinsweisen des Bewusstseins, um zu einem mittelbaren zu werden, oder noch die Weisen, das Einfache doppelt anzusehen (GA IV 3 485). Es handelt sich hierbei um unterschiedliche Weisen, wie Fichte die Vereinigung der Kategorien und der Apperzeption, des Begriffs und des Ichs vollzieht. Und kraft dieser Gleichsetzung schafft

9 Vgl. oben, S. 371.

es die *Wissenschaftslehre*, die neue Intelligibilität schlechthin des Idealismus, die eigene Intelligibilität des Transzendentalen, die metaphysische Autonomie des Subjektiven zu begründen.

4 Das Nicht-Ich

4.1 Die Entgegensetzung

Die *Wissenschaftslehre* verdeutlicht besser als jede andere Philosophie den Begriff der Subjektivität, des Subjekts. Es stellt sich eine originäre Unterscheidung, eine Unterscheidung formaler und nicht materialer Art, zwischen dem Subjekt und dem, was es nicht ist, heraus. In Wirklichkeit ist diese Differenzierung, diese Unterscheidung das Sein selbst des Subjekts, sie ist diese Operation, dieses Handeln, welches das Subjekt *ist*. Doch auch wenn das Subjekt originäre und irreduzible Unterscheidung von dem ist, was es nicht selbst ist, wird man das Wesen und den Status dessen, was das Subjekt nicht ist, dieses Andere des Subjekts, untersuchen müssen.

Die *Wissenschaftslehre* versteht sich als Überwindung des naiven Dualismus der *Kritik*, doch in letzter Instanz wird sie den Dualismus lediglich besser aufstellen, ihn deutlicher machen und ihn vor allem innerhalb des Subjekts ansetzen. Das Ding an sich ist ein widersinniges Überlebsel des frühen Dogmatismus, und als solches muss es widerlegt werden; nun ist aber Widerlegung nicht Annullierung, sondern vielmehr Verinnerlichung. Das Ich setzt sich als identisch und ist bestrebt, sich als identisch zu setzen. Es ist ein autonomes Licht und es will sein Licht-Sein verbreiten, es will, dass alles Licht sei. Im Kantianismus ist dieses Trachten des Ichs zweifach begrenzt: von außen durch das Ding an sich, von innen durch das sinnliche Mannigfaltige. Fichte wiederum wird das Noumenon gewissermaßen im Innern des Ichs wieder eingemeinden, wo er es dem sinnlichen Mannigfaltigen annähern wird, um dann dessen Versammlung, dessen Vereinigung als *Nicht-Ich* aufzustellen.

Das *Nicht-Ich* ist eine absolut originäre und bedeutende Kategorie des Fichteanismus, selbst wenn seine Rolle seit dem Ende der Jenaer Periode allmählich verblassen wird. Während das Ich die glanzvolle Bejahung der Rechte – und der Pflichten – des Idealismus ist, nichts unentschieden und nichts ungeprüft zu lassen, bedeutet das Nicht-Ich, dass das Ich in seinem Lauf zum Zweck der Ausdehnung des Lichts auf ein Hindernis stößt. Das Nicht-Ich ist das permanente Hindernis, welches das Ich in seiner Selbstsetzung vorfindet. Es hindert das Ich daran, vollständig mit sich selbst identisch zu sein, das heißt es hindert es daran, die Welt im Ganzen zu verstehen und zu durchdringen.

Dennoch – und hier wird die Neues hervorbringende Tiefe der *Wissenschaftslehre* sichtbar – ist das Hindernis schlechthin, vor dem das Ich steht, nicht eine äußere Wirklichkeit, sondern eine immanente Kraft. Und es ist auch nicht ein Ding, das Inhalte hätte, die von denen des Ichs verschieden wären. Das Nicht-Ich

https://doi.org/10.1515/9783110216943-022

ist im Ich, oder vielmehr, es ist durch das Ich gesetzt, insofern das Ich sich selbst setzt. Und das Nicht-Ich setzt sich nur den Inhalten entgegen, die das Ich bejaht. Diese radikale Abhängigkeit des Nicht-Ichs schließt jeden ontologischen Dualismus aus und gewährleistet zugleich die irreduzible Eigenständigkeit des Nicht-Ichs. In dem Maße, wie das Nicht-Ich kein dem Ich äußeres Anderes ist, sondern sein immanentes Anderes, ist es gleichsam der Schatten, den das Ich unaufhörlich durch sich selbst in sich selbst wirft. Und die eigene Inhaltslosigkeit reduziert das Nicht-Ich auf eine formale Bedingung, in dem Fall auf die einer reinen Kraft, die aus eigener Naturnotwendigkeit zu einer parasitären, ja räuberischen Einstellung gegenüber dem Ich verdammt ist. Als erstes wird nun dieses unbedingte Handeln dargestellt, welches das Nicht-Ich in der *Wissenschaftslehre* ist. An zweiter Stelle werden dann die Implikationen dieser seiner Conditio ohne eigenen Inhalt analysiert.

Der Begriff des Nicht-Ichs taucht schon in den Züricher *Meditationen* auf, aber als Lehre wird er erst in der *Grundlage* ausformuliert. Der zweite Grundsatz behauptet: Das *Nicht-Ich* setzt sich dem *Ich* entgegen. Wie die Selbstsetzung des ersten Grundsatzes ist die Entgegensetzung des Nicht-Ichs im zweiten Grundsatz eine Wirklichkeit, die man nicht empirisch im Bewusstsein findet und die sich ebenso wenig per Beweis herleiten lässt. Wie der erste Grundsatz ist auch der zweite unbedingt, aber er ist unbedingt nur unter einem bestimmten Aspekt, nämlich der Form nach, denn dem Inhalt nach ist er bedingt. Auch wenn der eigentliche Akt der Entgegensetzung originär und aus jedem anderen undeduzierbar ist, entstammt dennoch das Objekt dieses Aktes, dem er sich entgegensetzt, oder vielmehr das, was er als entgegengesetzt setzt, dem ersten Grundsatz.

Zwar kann der Akt der Entgegensetzung nicht aus der Setzung deduziert werden, nichtsdestoweniger kann er nur im Verhältnis zur Setzung gesetzt werden. Auch wenn er ebenso originär ist wie die Setzung, ist er dennoch unter einem bestimmten Aspekt zweiter im Verhältnis zur Setzung. Schließlich ist der Wurf des Schattens radikal verschieden von dem des Körpers im Raum, nichtsdestoweniger ist er nur im Verhältnis zu diesem körperlichen Selbstwurf begreifbar.

Fichte trägt der irreduziblen originären Bedingung der Entgegensetzung, die das Nicht-Ich im Vollzug einer „logischen“ Darstellung ist, Rechnung. Der zweite Grundsatz der *Wissenschaftslehre* sagt: „-A ist nicht A“, nicht „-A ist -A“. Wenn der zweite Grundsatz einfach nur kundtun würde: Das Nicht-Ich ist das Nicht-Ich, so wäre dies – das war im Übrigen Fichtes eigene erste Annahme – ein bloß analytischer Satz (GA II 3 50). Nun ist aber die Entgegensetzung, die das Nicht-Ich ist, ein synthetischer Satz, bei dem es auf die Prädikation ankommt. -A = -A hat dieselbe Struktur wie A = A. Wäre dies der angemessene Ausdruck der Entgegensetzung, dann wäre der zweite Grundsatz nur eine von der Bejahung, der Identität abgeleitete Untereinheit, und das Nicht-Ich selbst wäre einfach nur eine

Illustration des Ichs. Doch ist die Entgegensetzung, die das Nicht-Ich ist, nicht eine materiale, sondern eine formale Weiterentwicklung. Das Nicht-Ich ist nicht eine Sache oder ein Prädikat, sondern eine Entgegensetzung. Genauer: Der Sinn des zweiten Grundsatzes ist nicht die Abgrenzung oder Hypostasierung des Nicht-Ichs, sondern die Aussage der Entgegensetzung. Das Wesentliche des zweiten Grundsatzes vom Nicht-Ich ist nicht im Subjekt -A, sondern in der Kopula „*ist nicht*" zu suchen, die dieses Subjekt auf sein Prädikat bezieht (GA I 2 264 ff.).

Die Wahrheit des Nicht-Ichs ist die Entgegensetzung, und die Entgegensetzung ist ein ursprüngliches Handeln des Ichs. Schon Maimon nahm an, dass die logische Negation eine absolute Negation voraussetzen müsse,[1] aber einzig und allein Fichte wird den Begriff der Entgegensetzung als den Begriff einer „absolute[n] Handlung" entwickeln (GA I 2 265).[2] Das Ich ist Selbstsetzung, es neigt von Natur aus zur Identität. Das Nicht-Ich setzt sich dieser Identität entgegen, und es erzeugt den Unterschied. Die Welt im Ganzen ist voller Unterschiede oder, wenn man so will, Entgegensetzungen, und alle diese besonderen und partiellen Entgegensetzungen verweisen auf eine ursprüngliche Entgegensetzung (GA I 2 266). Die Ursprünglichkeit der Entgegensetzung bedeutet ihre Irreduzibilität, infolgedessen ihre ursprüngliche Heraufkunft, ihre Heraufkunft sui generis. Das Bewusstsein setzt das Nicht-Ich mit derselben Spontaneität, wie es das Ich setzt (GA II 3 152). Das Nicht-Ich bringt den Unterschied hervor oder vielmehr es *ist* der Unterschied; weshalb es aber Unterschied gibt, eben das bleibt eine unableitbare, unerklärbare Tatsache (GA III 2 344).

Die Entgegensetzung ist eine Wirklichkeit a priori, und ihre transzendentale Ursprünglichkeit untersagt es, das Nicht-Ich als ein bloßes Fehlen zu betrachten. Das Nicht-Ich ist kein Akzidens des Ichs, sondern sein Anderes, sein Gegenteil. Es ist keine Privation, sondern eine Aktion, kein bloßes Zero, sondern eine wahre negative Größe (GA IV 3 355).[3] Fichte beharrt auf der authentischen Wirklichkeit des Nicht-Ichs, auf seiner irreduziblen Andersheit im Verhältnis zum Ich. Das Nicht-Ich könne nicht durch bloße Abstraktion aus unterschiedlichen Vorstellungen hergeleitet werden. Es ist ganz im Gegenteil dieses X, das sich all dem zu Grunde findet, was mir entgegengesetzt ist, und das es im Weiteren erlauben wird, diese Entgegengesetzten auf Gegenstände zu reduzieren (GA I 2 267). Und in den Züricher *Meditationen* wird der von seiner Entdeckung faszinierte und von seiner Einsicht in den Bann geschlagene Philosoph sich sogar zu der Behauptung versteigen, dass im Gegensatz zu Kant, der sich damit begnügte, auf eine quasi

1 S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin 1794, 407.
2 Die Kategorie der Negation entsteht aus der Form der Entgegensetzung (GA I 2 267).
3 Für die negative Größe als positiver Widerstand: GA II 5 388.

empirische Weise eine Vielheit von „Nicht-Ich“ einer Vielheit von „Ich“ entgegenzusetzen, die *Wissenschaftslehre* dem absoluten Ich gegenüber das absolute Nicht-Ich aufstellt (GA II 3 91).

Hier war Fichte nun aber über das Ziel hinausgeschossen, und die weiteren Texte aus der Jenaer Zeit werden diese dualistische Anmutung korrigieren. Das Ich und das Nicht-Ich stehen nicht als gleiche Größen in einer symmetrischen Beziehung. In Gott gibt es nur Ich, kein Nicht-Ich (GA I 2 390 f.), und auch wenn man das Ich an sich selbst denken kann, abgesondert von allem Übrigen, kann dagegen das Nicht-Ich nur in Wechselseitigkeit, in Wechselwirkung mit dem Ich aufgestellt werden (GA IV 3 372).

Die Radikalität der Gegensetzung ist stets in den strikten Grenzen der Transzendentalphilosophie zu verstehen, und auch wenn das Nicht-Ich die authentische Heterogenität ist, ist es eine dem Ich immanente Heterogenität. Wenn das Ich das Subjekt ist, ist das Nicht-Ich das Prädikat, „das absolute Prädicat“ in dem Sinne, in dem es das ist, was niemals Subjekt werden kann (GA II 3 170 und Anm.). Nun ist aber dieser irreduzible Unterschied ebenfalls im und durch das Ich selbst begründet und darin einbefasst (GA I 2 405). Das Mysterium des Ichs besteht darin, dass diese seine erste Realität, welche Sehnen und ewiges Trachten nach Identität und Gleichheit ist, den Unterschied in sich enthält und von der Ungleichheit geprägt ist. Wie das die *Grundlage* darlegen wird, um die radikale Ursprünglichkeit des Nicht-Ichs, dieses Anderen des Ichs, zu bedeuten: „Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor“ (GA I 2 400). Die Ungleichheit – Reminiszenz der *regio dissimilitudinis* des Augustinus und der Denker des Mittelalters – entsteht direkt im Innern des Ichs, und sie entsteht darin auf eine nicht herzuleitende Weise. Sie könnte nicht ohne das Ich sein, aber sie bleibt auf immer irreduzibel auf das Ich und anders als das Ich.

4.2 Die materiale Identität des Ichs und des Nicht-Ichs

Fichte lehrt die Heterogenität des Nicht-Ichs, eine paradoxe Heterogenität, denn sie ist dem Ich immanent. Und das Paradox wird er durch diese beiden jeweiligen Thesen sichtlich verschärfen: Das Nicht-Ich ist, was das Ich nicht ist; das Nicht-Ich ist dasselbe, das heißt es hat dieselben Inhalte wie das Ich.

Zunächst einmal gilt es zu verstehen, dass die originäre Conditio des Nicht-Ichs bedeutet, dass es mit derselben ursprünglichen Notwendigkeit gesetzt – oder vielmehr gegengesetzt – ist wie das Ich. Das Ich setzt unvermeidlich, unausweichlich, „ohne alles Bewußtseyn“ das Nicht-Ich (GA I 3 170), und das Nicht-Ich ist das, was sich auf das Ich bezieht, das sozusagen mit ihm, durch es mit-gesetzt ist. Von Natur aus ist das Ich für sich, indem es nun aber für sich ist, „entstehe ihm

zugleich nothwendig ein Seyn außer ihm“ (GA I 4 212). Dieses ansonsten völlig ideelle „äußere Sein“ ist das Nicht-Ich, das vom Ich abhängt, aber ohne welches das Ich sich nicht setzen könnte. Und vor allem – wie man später sehen wird –, ohne welches es sich nicht als das setzen könnte, was es ist, nämlich die Objektivität, die Vorstellung.

Fichte scheint zu zögern, denn die beflissene Bejahung des Primats des Ichs kann zu einer gewissen Verschleierung oder Auslöschung der Eigenständigkeit des Nicht-Ichs führen. Das Nicht-Ich erscheint dann wie ein Spielzeug des Ichs, sein willfähriges Instrument, ein Spross, dessen Genealogie es vollkommen umfasst und beherrscht. Von dieser Position aus lehrt Fichte selbst, dass die *Wissenschaftslehre* als Philosophie vom Primat des Subjekts den Tod vom Leben und das Nicht-Ich vom Ich abstammen lässt.

Diese Art einer Bezähmung des Nicht-Ichs, einer scheinbaren Einbeziehung des Anderen in das Selbe, ist gewiss die Wahrheit der Moral und der Politik, ja der Erkenntnistheorie Fichtes; doch dass sich das Nicht-Ich so behandeln lässt, schwächt keineswegs die Radikalität der Entgegensetzung des zweiten Grundsatzes. Fichte wollte eine Hypostasierung des Nicht-Ichs aus dem guten Grunde vermeiden, dass die Verdinglichung, auch wenn sie in einem ersten Moment die Positivität und die Realität des Nicht-Ichs bestärkt, in dieser idealistischen Metaphysik nicht allzu weit reichen könne, da sie in der Relativierung oder vielmehr in der Parzellierung der Entgegensetzung enden würde.

Das Nicht-Ich ist nicht etwas Vorhandenes an sich, also eine dem Ich äußere und von ihm unabhängige Realität (GA IV 3 372), sondern vielmehr „eine andere Ansicht“ des Ichs selbst (GA IV 3 356). Das Nicht-Ich ist gewissermaßen nur eine Seinsweise des Ichs, ja sein Produkt, ein „absolutes Produkt“ (GA I 2 376). Nun ist aber in Wirklichkeit sogar der Ausdruck „Produkt“ eine zwiespältige Hypostasierung, und die Ansetzung Ding oder Entität, selbst innerlich oder immanent, ist zu vermeiden. Von 1792 an bezieht sich die Sinnlichkeit, dieses wesentliche Moment des Nicht-Ichs, nicht mehr auf die „positive“ Affektion der Rezeptivität durch eine Materie, sondern auf eine reine, immanente Affektion, die der junge Fichte eine „negative“ heißen wird (GA I 1 142). Und die Erkenntnis selbst rührt nicht von einem äußeren Objekt her, sondern ist abhängig von einer inneren Affektion (GA I 4 241). Die Zurückweisung der Hypostasierung, der Objektivierung hat als Zweckbestimmung, dem Nicht-Ich seine transzendentale *Conditio* zu verbürgen – kommt es in der Tat nicht durch dieselbe Spontaneität zustande wie das Ich? – und daher so gut wie möglich seinen Status dem des Ichs anzugleichen und folglich seine Wirklichkeit zu bewahren. Es geht immer noch darum, der Positivität des Heterogenen und der Gegensetzung gerecht zu werden und sie dadurch fest im Ich zu verwurzeln. Von dieser Wahrheit her wird man die wesentliche Lehre Fichtes über die Wirklichkeit der objektiven Welt verstehen: Der Grund,

nach welchem ich eine äußere Welt annehme, muss in der Beschränktheit meiner eigenen Person zu finden sein (GA I 6 204). Diese Sichtweise der Immanenz des Anderen innerhalb des Selben inspiriert gleichfalls die beiden bedeutenden Aussagen, die die geheimnisvolle Koexistenz oder vielmehr die geheimnisvolle Gegensetzung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich betreffen. Wer die Naturnotwendigkeit fürchtet – liest man in der *Spätphilosophie* –, fürchtet seinen eigenen Schatten (GA II 17 248). Und auf bündige und dramatische Weise formuliert: „und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege“ (GA I 9 111).

Der Ausdruck „das Auge steht dem Auge im Wege“ legt die Identität von Ich und Nicht-Ich nahe, eine Identität dem Inhalt nach in Koexistenz mit der Gegensetzung der Form nach. Das Nicht-Ich – das ist die Definition des zweiten Grundsatzes der *Wissenschaftslehre* – ist eine der Form nach unbedingte, aber der Materie nach bedingte Gegensetzung. Eine etwas gehobenere Reflexion wird eine tiefe Verwandtschaft zwischen den beiden Faktoren der Gegensetzung, dem unbedingten und dem bedingten, offenbaren. Der *Grundlage* zufolge steht das Ich in Wechselwirkung mit „Etwas“ Äußerem, worüber man nichts sagen kann, das heißt wovon man keinen Inhalt, kein Prädikat kennt, außer der Tatsache, dass es dem Ich entgegensetzt sei (GA I 2 411). Dies ist insofern evident, als das Ich und das Nicht-Ich denselben Inhalt haben (GA I 2 397). Schließlich ist das Nicht-Ich nicht die Bejahung anderer Inhalte als der Inhalte des Ichs, sondern die Verneinung der eigentlichen Inhalte des Ichs. Neunzehn Jahre später wird Fichte gewissermaßen rückfällig werden: Position und Negation verändern nichts am Inhalt (GA II 17 282). Diese materiale Identität von Ich und Nicht-Ich scheint das Nicht-Ich dem Ich unterzuordnen, aus dem ersten eine Art Parasiten des zweiten, es gänzlich von ihm abhängig zu machen. In Wirklichkeit ist diese Abhängigkeit eher Quelle und Bedingung einer wirklichen Unabhängigkeit, wirklichen Autonomie. Wenn das Nicht-Ich keinen eigenen Inhalt, keinen eigenen Reichtum hat, nur das besitzt, was es seinem Korrelat entlehnt, erweist es sich bar jeden Anliegens, von jeder Beschränkung befreit und folglich an seine einzige Bestimmung als Negation verwiesen.

4.3 Die Formen der Negation

Das Nicht-Ich ist eine unbedingte Gegensetzung nach der Form. Man könnte das Nicht-Ich als das benennen, was das Ich nicht ist. Nun ist aber diese Benennung eine Fehldeutung, denn es geht nicht darum zu definieren, *was* das Nicht-Ich ist, sondern vielmehr, was es *nicht ist*. Wie die *Grundlage* sagt, ist -A ein Gegenteil von A, „und sein ganzes Wesen besteht darin, daß es nicht ist, was A ist“ (GA I 2 266). Fichte führt ein ganzes Feuerwerk von Definitionen an, deren abstrakter Forma-

lismus dennoch eine strenge begriffliche Logik ausdrückt. Ein Objekt setzen, sagt er, und sich selbst nicht setzen ist „gleich bedeutend" (GA I 2 341). Sich selbst nicht setzen läuft darauf hinaus, etwas anderes zu setzen. Das heißt, „das Ich kann nur dadurch etwas in sich *nicht* setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich sezt; und nur dadurch etwas in sich setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich *nicht* sezt" (GA I 2 327). Die Zeitgenossen waren durch „dieses räthselhafte, vielgestaltige Ding oder Unding, dieses Nicht-Ich, das [...] nur da ist, inwiefern man es nicht hat [...], und das entflieht, sobald man es erfassen [...] will"[4] vor den Kopf gestoßen. Doch hinter diesem Spiel, dieser rasenden Flucht, oder da hindurch entdeckt man das wirkliche Sein des Nicht-Ichs. Das Nicht-Ich ist das, was es nicht ist, dies aber im Sinne einer tätigen Verneinung, einer radikalen Gegensetzung. Das Nicht-Ich ist deshalb jedes eigenen Inhalts beraubt, weil es keine Wirklichkeit von der Art des Inhalts ist. Das Nicht-Ich ist deshalb nicht an sich selbst, sondern im Verhältnis zu einem anderen zu bestimmen, weil es sein Wesen ist, sich auf ein anderes zu beziehen. Sich darauf zu beziehen, indem es dieses angreift, indem es sich ihm entgegensetzt, indem es das verneint.

Fichte formalisiert das negative oder negierende Wesen des Nicht-Ichs, was es verbietet, dass man es für eine besondere gegebene Entität oder Kategorie hält. Allerdings wird das Verbot erst in letzter Instanz geltend gemacht, und in der Zwischenzeit bekommt man eine Phänomenologie der durch das gesamte Fichte'sche Opus hindurch entfalteten Negation zu lesen. Diese nährt sich aus der Tradition der klassischen Philosophie, bildet ein unbewusstes Echo auf neuplatonische Themen und bedient sich, dieses Mal in voller Sachkenntnis, bei wichtigen Lehren aus der *Kritik*, und so stellt die Lehre vom Nicht-Ich eine Vielfalt, eine quasi unendliche Palette von Formen der Negation dar, die vom dumpfen und groben Sinnlichen bis zur gewaltsamen Entgegensetzung reichen und durch die verschiedenartigen Figuren der Passivität und der Beschränkung hindurchgehen.

Die *Kritik* denkt die Sinnlichkeit neu und richtet sie als ein apriorisches Vermögen sui generis ein, aber die *Wissenschaftslehre* wird noch Spuren vom alten Intellektualismus der Tradition aufweisen. Die Sinnenwelt, diese „schwimmende Unendlichkeit" (GA II 6 295), bezieht sich auf die Sinnlichkeit, deren ursprünglicher Charakter die Gesetzlosigkeit ist und die als solche der reinen Form des Ichs entgegengesetzt wird (GA I 1 242). Verallgemeinert wird das Sinnliche als das Empirische verstanden werden. Nun stellt aber das empirische Wissen letztlich bloß den Bruch dar, „dieses Zerreissen[] des Gesetzes, u. des gesezmässigen" (GA II 14 353). Eine minimale Anwandlung von Hypostase wird das ganze Sinnliche, das ganze Mannigfaltige des Nicht-Ichs als in der Materie

4 Baader, W III 242.

vereinte und dem Ich entgegengesetzte Wirklichkeit zur Darstellung bringen. Gleichwohl ist die Materie nur ein Ausdruck von sekundärer Bedeutung, eine Art randständiger Weg, den der Fichteanismus in seinen Versuchen aufgreift, das Nicht-Ich darzustellen und genauer zu ergründen, und der diese Reflexion beseelende metaphysische Geist subsumiert am Ende das Nicht-Ich unter den Begriff der Endlichkeit.[5] Selbstverständlich ist die Endlichkeit kein quantitativer Begriff, sie zeigt vielmehr die Beschränkung an. Fichte weist die Darstellung dem Ich, die Vorstellung dem Nicht-Ich zu, und versteht letzteres als Beschränkung von ersterem. Die Beschränkung bringt das Nicht-Ich als das tragische Schicksal des Ichs zum Ausdruck, nämlich sein Unvermögen, ganz zu sein, seine Unfähigkeit, sich vollständig zu verwirklichen, alles zu durchdringen, also zu verstehen. Das ist seine innere, immanente Beschränkung, die das Ich daran hindert, sich als reine Tätigkeit zu setzen (GA I 3 147); auf Grund dieser Beschränkung brandet die Tätigkeit des Ichs unaufhörlich gegen die Hindernisse an und erfüllt sodann die Welt mit ihren Niederschlägen, den Objekten (GA I 3 331). Die *Conditio* eines Objekts, die Fichte mit der Endlichkeit und der Sterblichkeit, kurz, mit der „NichtIchheit" (GA II 5 267) gleichsetzt, ist nur der Nicht-Ichheit, der Selbst-Ungleichheit des Ichs geschuldet. Es gibt Objekt nur in dem Maße, wie das Ich sich in einer Situation der Abweichung von sich selbst befindet, in dem Maße, wie es akzeptiert, nicht alles zu sein, und so zwangsläufig und mangels Besserem billigt, dass ein Anderes als es ist.

Endlichkeit und Beschränkung sind auf den ersten Blick statische Kategorien, die das Ich beschneiden und restringieren; nun ist das Nicht-Ich aber keine statische Wirklichkeit. Es ist weder die Hälfte noch das Viertel des Bewusstseins, also eine gegebene, feste Quantität; es ist vielmehr von einem auf immer instabilen Gleichgewicht oder Ungleichgewicht abhängig. Das Ich und das Nicht-Ich sind wie Licht und Finsternis. Nun sind aber Licht und Finsternis keine unveränderlichen, unwandelbaren Gegebenheiten, sondern Korrelate in beständiger Zu- und Abnahme. Das Licht ist bestrebt, sich auszudehnen und sich zu verbreiten und so die Finsternis zurückzudrängen. Das Nicht-Ich dagegen ist die Dunkelheit, die die Vorstöße des Lichts erleidet. Die Finsternis ist eine anpassungsfähige Wirklichkeit, die das Licht einkreisen und durchdringen wollte. „Finsternis" heißt in dieser Bedeutung nicht eine dem Licht entgegengesetzte Realität sui generis, sondern vielmehr ein Fehlen von Licht, ein Fehlen von Artikulation und Strukturierung durch das Licht, also ein Fehlen von Bestimmung. Das Nicht-Ich ist das Bestimmbare (GA IV 3 508), ja die Bestimmbarkeit als solche. In diesem logisch-metaphysischen Sinne ist das Nicht-Ich die Passivität als solche.

---

5 „Im Ich liegt die Vernunft, im Nichtich die Endlichkeit." (GA IV 3 327)

In einer Philosophie aus dem Geist des Praktischen wie dem Fichteanismus kann sich die Passivität als Bestimmbarkeit freilich nicht auf ein rein theoretisches Register beschränken lassen. Sie kann nicht ein bloßes Fehlen oder Erwarten von Bestimmung bedeuten, sondern wird unvermeidlich aus Betrachtungen moralischer Tragweite heraus verstanden werden. Die Bestimmbarkeit, die Passivität des Ichs erscheint wie eine von Trägheit oder Faulheit geprägte Einstellung. Das Wesen des Nicht-Ichs ist die Ruhe (GA IV 3 506), aber die Ruhe ist eher Fehlen, Mangel, beklagenswerter, ja schuldiger Mangel an Tätigkeit. Das Ich ist von seiner Natur und seiner Berufung her Denken; und wenn es im eigentlichen Sinne des Wortes nicht denkt, gibt es Nicht-Ich. Gedacht, als solche aktiv durch das Ich gedacht, werden die Dinge Leben, Stärke und Freude, und umgekehrt ist all das, was man nicht wirklich durch sich selbst denkt, all das, was man als gegeben erleidet und empfängt, bloß „Traum, Schatten, Nichts" (GA I 8 91).[6]

Die Ambiguität oder vielmehr der vielwertige Reichtum dieser Thematik wird durch eine Annäherung zwischen Nicht-Ich und Tod und Nichtigkeit nahegelegt. Der Tod ist gewiss schlechthinnige Gestalt und höchster Gipfel der Passivität, und noch in Zürich gleicht Fichte offen das Nicht-Ich dem Tod an (GA II 2 297). Allerdings ist klar, dass es sich hierbei nicht um den Tod als biologisches Phänomen, sondern um den Tod im übertragenen, geistigen Sinne handelt. Ein anderer Text aus der Züricher Zeit spricht noch vom Nicht-Ich als „todte […] Materie" (GA II 3 170). Und der Sinn von „Tod" ist hier das Fehlen eines jeden Ausströmens; der „Finsternis" und dem „Elend" angenähert (GA I 10 132) bezeichnet er das Fehlen der wirklichen Selbstsetzung, des „ichlichen" Moments. Tot ist jedes Sein und jedes Denken, jede Handlung und jede Affektion, das oder die sich, anstatt sich vom Gegebenen loszureißen, in der eigenen Natürlichkeit oder Faktizität hinnimmt. Und da Tod hier nicht das Ende des biologischen Lebens bedeutet, heißt Nichtigkeit auch nicht Nicht-Sein in einer ontologischen Bedeutung des Ausdrucks. Für die *Spätphilosophie*, die das Wesentliche des Ichs aus der Selbstsetzung in Gott entwirft, ist man, insofern man nicht „in Gott" ist, „nichts" (GA I 9 174). In diesem Moment ist man nicht mehr sehr weit von dem starken Sinn der Nichtigkeit entfernt, welcher der des Fleisches und der Sünde ist (GA II 16 152 f.).

Alle diese praktischen, moralischen Implikationen der Negation erbringen ihren vollen Sinn nur von ihrem theoretischen Element her, nämlich dem Kant'schen sinnlichen Mannigfaltigen. Das Mannigfaltige, das x der theoretischen Vernunft ist in einem weiten Sinne das Mannigfaltige der klassischen Metaphysik und in einem engeren Sinne das irreduzible Empirische, welches das transzendentale Bewusstsein auf seiner Bahn vorfindet. Der *Wissenschaftslehre von 1801* zufolge gilt die

6 Alles, was nicht Ich ist, ist „Schatten" (GA II 6 365).

Hauptfrage der Philosophie der Herkunft der Mannigfaltigkeit (GA II 6 185 Anm.), denn das Mannigfaltige ist keine ursprüngliche Wirklichkeit, es ist nicht an und für sich selbst. Auch wenn das Nicht-Ich sehr wohl „eine gegebene[] Mannigfaltigkeit" (GA II 15 66) ist, kann man deren Faktizität dennoch nicht ohne Weiteres akzeptieren. Es existiert kein Mannigfaltiges an sich, sondern allein „mannigfaltig gebrochne Form des Einen" (GA II 9 264). Dieser Text aus der Erlanger Zeit hat einen neuplatonischen Beigeschmack, und tatsächlich hat Fichte stets den empirischen Fatalismus Kants beklagt, der glaubte, die irreduzible Realität, die Realität sui generis des Mannigfaltigen billigen zu müssen. Nun ist aber das Mannigfaltige keine letzte Realität, sondern kann und muss aus „höhern Gesetzen" abgeleitet werden, den Gesetzen des Bewusstseins, das es setzt, indem es sich selbst setzt (GA I 4 201).[7] Bei Kant ist das Mannigfaltige der Faktor des Wissens, der dem Apriori widersteht, und mit welchem die Apperzeption zurechtkommen muss. Auch Fichte gesteht das Mannigfaltige zu, aber er reglementiert es streng, indem er es in das Ich einführt und indem er daraus ein „Produkt" des Ichs macht. Das Nicht-Ich ist ein Mannigfaltiges, aber dieses Mannigfaltige ist kein Substrat (GA I 3 313 Anm.). Das Mannigfaltige ist diese Faktizität, die entweder Fehlen von Einheit oder Entgegensetzung zur Einheit ist. Eher unorganisiert als einer Ordnung benommen ist das Mannigfaltige ebenso zusammenhanglos wie schwerfällig, bedeckt wie dicht, undurchsichtig wie undurchdringlich. Es ist eine Art harter Kern, aber ohne die tiefe Einheit, die daraus einen Keim machen würde. Es ist ein Strom oder ein Verlauf, doch nicht im Sinne eines dynamischen Werdens, sondern in dem einer gewissen Unbeständigkeit. Es ist eine *Tatsache* in ihrer empirischen Massivität, die aber dem Anschein zum Trotz in ihrem Wesen zerbrechlich ist. Als unumgängliche Realität für das Ich bleibt das einer wirklichen Daseinsberechtigung ledige Mannigfaltige das Zufällige.

Zu Beginn, in der *Kritik*, hat das Mannigfaltige noch keine ethisch-metaphysische Zweckbestimmtheit. Es ist vielmehr die Feststellung der Beschränkung, doch die Nachkantianer greifen es scharf an, biegen seinen Sinn um und machen so – unfreiwillig – seine Bedeutung größer, als sie ist. Das Mannigfaltige wird zunächst einmal als Zeichen für die Äußerlichkeit stehen. Das Nicht-Ich ist das Äußere, das, was seinen Stoff von außen erhält (GA I 2 363). Nun ist aber diese Äußerlichkeit des Nicht-Ichs nicht etwas schlechthin Relatives. Das Nicht-Ich ist nicht bloß äußerlich im Verhältnis zum Ich, seinem Anderen, sondern gleichermaßen im Verhältnis zu sich selbst. Wie die Materie Plotins ist das Fichte'sche Nicht-Ich eine Äußerlichkeit an sich selbst, ein Ganzes, dessen Elemente in einer abweichenden Position bleiben. Als Äquivalent der Natur, bei der jedes Teil im

7 Das Mannigfaltige resultiert aus der Zerstreuung und der Zerteilung des Einen (GA II 14 244).

Verhältnis zu den anderen ungleich ist (GA I 3 45), ist das Mannigfaltige, welches das Nicht-Ich ist, eine Äußerlichkeit, ein Bruch, eine Diskontinuität in sich selbst.

Gewiss sind, so nüchtern sich der kritische Idealismus auch gibt, diese Äußerlichkeit und diese Diskontinuität bereits die tiefe Wahrheit des Kant'schen sinnlichen Mannigfaltigen, das ebenfalls nicht bloß mannigfaltig im Verhältnis zum Selbstbewusstsein, sondern auch im Verhältnis zu sich selbst ist. Fichte selbst tut diese Wahrheit klar und ausdrücklich kund: Das Mannigfaltige ist die Zerstreuung (GA II 14 231). Ja, die Mannigfaltigen sind Entgegengesetzte, zwischen welchen es keinen Übergang gibt (GA IV 3 378). Es ist eine Mannigfaltigkeit von durch Klüfte, in denen kein Schiff navigieren könnte, getrennten Wesen. Die Wahrheit des Mannigfaltigen ist weniger die Mannigfaltigkeit als die Zerstreuung, also eher die Trennung als die bloße Nicht-Kontiguität.

Eine Aufzeichnung aus Zürich verkündet in einem telegraphischen Stil: „Raum ist a priori im *Nicht-Ich*; u. der Punkt a priori im *Ich*." (GA II 3 217) Das heißt, dass die Intensität des (zeitlichen) Punktes dem Ich, die Ausdehnung, das Räumliche dem Nicht-Ich entspricht. Nun ist aber die Ausdehnung mehr als eine passive, indifferente Realität. Der Raum ist sozusagen nur eine oberflächliche Manifestation des bereits durch das Ich bezähmten und folglich seiner eigenen Eigentümlichkeit benommenen Nicht-Ichs. An sich selbst in einem reinen Zustand ist die Ausdehnung als Zerstreuung eher eine gewaltsame Realität. Die *Grundlage* zeigt nochmals die Diskontinuität des Diskursiven als die Fatalität der Endlichkeit, die, weil unfähig, mit ihrem Blick die kontinuierliche Folge der Elemente zu umfassen, zur Erklärung, das heißt zu einem Vorgehen Schritt für Schritt genötigt ist (GA I 2 412 f.). Zehn Jahre später rekapituliert und vertieft Fichte seinen Gedanken in einem glanzvollen Text: „Jener Hang zum Nichtexistiren, zum geistigen Todseyn [...] überfällt uns im Arbeiten, oder im Zuhören, macht eine Lücke von Nichts in das zusammenhängende Ganze, tritt zwischen ein zwischen zwei Begriffe, die wir verknüpfen sollen ..." (GA I 8 100) Die Ohnmacht des Geistes, das Mannigfaltige zu verknüpfen, das Ganze zu erfassen, Zusammenhänge herzustellen, kurz, die Grenzen der Synthesis sind dem Nicht-Ich geschuldet, dieses Mal in der Lesart des gesamten tragischen Ausmaßes seiner Schwächen.

Die Phänomene des Nicht-Ichs enthalten häufig versteckte Anspielungen auf die Materialität. Man wird dann nicht übermäßig überrascht sein, sie als Bestehen und Widerstehen definiert zu sehen. Das Nicht-Ich impliziert Beharren und Bestehen (GA I 6 46). Oder auch: Es ist „Dauer in der Zeit" und „Bestehen im Raume" (GA I 4 248). Zusammenhängen und Bestehen bezeichnen zunächst einmal bloß die Festigkeit des Nicht-Ichs, seine Kraft, es selbst zu bleiben. Doch wird es diesem Bestehen nicht schwerfallen, sich als Widerstand gegen jeden eventuellen Angriff darzustellen. Das Nicht-Ich ist das Gegenteil der Tätigkeit; es ist eine Sache, die einfach nur besteht, „ruhig, und todt", ein Stoff, an dem mein Handeln nichts zu

ändern vermag (GA I 5 25). Das Nicht-Ich ist eine höchste Festigkeit, die die agilen Kräfte des Begriffs nicht anzutasten vermögen. An anderer Stelle wird es als negative Größe, als „positive[r] Widerstand[]“ definiert (GA II 5 388). Zwar ist der Widerstand immer nur eine Reaktion, er entsteht erst nach und im Verhältnis zu einem Anderen. Doch die Fichte’sche Reflexion weist eine subtile Metaphysik der jeweiligen Originarität und Sekundarität des Nicht-Ichs auf. „Das NichtIch fängt nicht an, es ist nur verhindernd aufhaltend.“ (GA IV 3 382) Das Nicht-Ich nimmt keinen Anfang, also wird es auch nicht einfach nur vom Ich hervorgebracht, sondern weil es nur verhindernd und aufhaltend ist, kann es keine tätige Wirklichkeit als solche sein. Wie dieselbe Vorlesung etwas weiter unten sagt: „… das NichtIch ist dann ein Hinderndes, ein Damm. Kein Entgegenstreben, sondern ein Entgegenstehen.“ (GA IV 3 384) Als Hindernis und Damm, kurz gesagt, als Widerstand trägt das Nicht-Ich die Fahnen einer selbstbestimmten Wirklichkeit, die auch das Ich einbeziehen würde. Nun ist aber die Wahrheit dieses Widerstandes eine immanente: In ihm und durch ihn gibt sich das Ich Grenzen, oder, besser gesagt, indem es sein Vermögen nicht ausübt, wird es zu seiner eigenen Beschränkung. Die Faktizität des Nicht-Ichs ist nicht einfach nur ein anderer Name für das Empirische. Sie symbolisiert vielmehr den Ausfall des Ichs, das die Arme hängen lässt und sich von den Aufgaben und den Arbeiten des Tages verabschiedet. Alles, was mir als Objekt erscheint, ist in letzter Instanz „etwas außer mir, ohne mein Zuthun vorhandenes“ (GA I 5 87). Alles Handeln aus einer Setzung, nämlich alles intellektuelle Handeln, ist zwangsläufig Handeln des Ichs, nun gibt es aber einen ganzen Haufen von Tätigkeiten, in denen das Ich unter Vernachlässigung der Reflexion, des Zurückgehens in sich „sich im Objekte (verliert)“, in seinem eigenen Handeln untergeht und sich mithin in Nicht-Ich verwandelt (GA I 3 171).

4.4 Das Sein

Die Phänomenologie der Negation komplettiert die metaphysische Darstellung des Anderen des Ichs, an die sich dann – ihren eigensten moralischen Implikationen gemäß – die großen Fichte’schen Lehren über Natur und Trägheit anschließen werden. Es bleibt noch ein letztes Bild zu sichten, das allerdings mehr sinnbildlich für die Reflexion steht, welche die Entgegensetzung in ihrer vollen Allgemeinheit denn eine besondere Figur des Nicht-Ichs darzustellen wünscht. Es geht um das Sein.

Der Deutsche Idealismus hat eine ziemlich verworrene Beziehung mit dem *Sein*. Hegel begreift es bekanntlich als den ursprünglichsten und den ärmsten

Begriff,[8] während es für Kant keinen Inhalt im eigentlichen Sinne hat und nur die bloße Setzung eines Prädikats impliziert (Kant, KrV B 626; AA II 72). Fichte wird zum *Seyn* ein komplizierteres Verhältnis haben. In der *Spätphilosophie* wird das Sein wieder zu seinem traditionellen Glanz, zu seiner Konnotation des *Absoluten* gelangen, doch innerhalb des transzendentalen Idealismus wird der Begriff heftig angeprangert, um zu einer Art letzter Konzentration der diversen Negativitäten des Nicht-Ichs zu werden. Fichte versteht das Sein als ein wirkliches Synonym für das Ding an sich, dem letzten Helfershelfer sämtlicher Dogmatismen, und lehnt es als solches ab. Das Sein hält – wie der junge Schelling sagt – das Ich in Sklaverei und Schrecken (Schelling, HK I 2 79); und man wird sich davon nur befreien, wenn man erkennt, dass es nur eine Fiktion, ein schlechter Traum ist. Die *Wissenschaftslehre* will selbst den Begriff „Seyn" noch vernichten (GA II 9 427 f.), und der konsequente Idealist versteht und verkündet entschieden: „Es ist kein Seyn" (GA I 6 251)!

Parallel zu dieser Feindschaftserklärung als Exorzismus der schlecht bewältigten Überlebsel des Dogmatismus zeichnet sich noch eine andere Sichtweise ab, die sich des Seins bedienen wird, um das Nicht-Ich in seiner ganzen Allgemeinheit darzustellen. Das Sein wird damit ein Entwurf für eine Synthesis der verschiedenartigen und auseinanderstrebenden Elemente des Nicht-Ichs sein. Der große Brief an Jacobi bezeichnet das Nicht-Ich als die Welt,[9] und in seinen Vorlesungen setzt Fichte es gelegentlich mit der Welt oder dem Universum gleich. Selbstverständlich ist jede im eigentlichen Sinne kosmologische Konnotation des Ausdrucks nur oberflächlich und vorläufig, und in einer späten Vorlesung erscheinen Welt und Sein als Synonyma (GA II 13 307). Das heißt, dass das Nicht-Ich einer Totalität entspricht, aber dass diese Totalität kein absolutes Ganzes und auch kein ontologisches Ganzes ist. In einem anderen späten Text wird das Sein als der „absolute Verstandesbegriff" (GA II 16 84) bezeichnet. Nun ist aber der Verstand für die Idealisten ein beschränktes Vermögen, ja eine schlechthinnige Bekundung der Beschränkung, und seine Begriffe sind von einer minderen Spontaneität geprägt. Das Sein, welches das Nicht-Ich ist, ist der absolute Verstandesbegriff, und in einem Text aus seinen Anfangsjahren bezeichnet Fichte es als „das absolute Prädicat".[10] Dies ist nun wirklich eine außerordentliche Abkürzung zwischen den beiden scheinbar aufeinander irreduziblen Themen der Entgegensetzung und des Inhalts! Die Entgegensetzung ist reine Agilität, der Inhalt ein Gegebenes, gewiss intelligibel, aber nichtsdestoweniger feststehend und

8 Siehe gleichwohl die *Idee* als „erfülltes Seyn" (Hegel, GW 12 252).
9 Vgl. oben, S. 370.
10 Vgl. oben, S. 421.

bestimmt. Die Entgegensetzung scheint nur Handeln, folglich Form zu sein; der Inhalt ist nur Stoff; doch gerade die Negation, welche Nichtsetzung ist, hat als letzte Wahrheit den Inhalt, das Prädikat. Das Ich ist nur reine Setzung, und all das, was es nicht ist, kann nur Gesetztes sein. Nun ist aber das Prädikat eben Gesetztes schlechthin. Deshalb nennt die *Grundlage* Nicht-Ich auch „absolutes Produkt" (GA I 2 376), was nicht Produktion, ja was das eigentliche Gegenteil der Produktion ist. Und das Thema taucht in der *Spätphilosophie* wieder auf. Das Sein ist das Grundprädikat der *Erscheinung* (GA II 15 93) oder auch „das absolute Objekt" (W X 7). Die beiden Bedeutungen der Objektivität, nämlich die Situation, festgelegt, bestimmt, kurz gesagt, objektiviert zu sein, und die des Objekts, also einer gegebenen Wesenheit, sind hierin vereint. Das heißt, dass die neutraleren, eigentlicher metaphysisch-epistemologischen Aspekte des Nicht-Ichs im Begriff des Seins gleichsam friedlich-schiedlich geeint vorzufinden sind.

4.5 Die Rolle des Nicht-Ichs im Fichte'schen Idealismus

Dem Sein, dem Stoff und dem Mannigfaltigen gleichgesetzt bietet das Nicht-Ich einen von Trägheit, Schwerfälligkeit und Passivität geprägten Anblick. Kurz, die Conditio des Objekts in seiner Allgemeinheit (GA I 2 405). Nun ist aber andererseits das Nicht-Ich Schwung, Energie, das ursprüngliche und irreduzible Auftauchen der *Gegensetzung*. Das heißt, dass eine radikale Sichtweise des *Anderen* des *Einen* sich einer Anschauung widersetzt, die es relativiert und darauf reduziert, nur Beschränkung oder Fehlen zu sein. Dennoch entsprechen diese zwei so verschiedenen, scheinbar unvereinbaren Anschauungen den beiden Ansichten des Nicht-Ichs, insofern es das ist, was das Ich nicht ist. Das *Nicht-Ich* ist in dem Maße Verneinung, Antithese, wie das *Ich* Bejahung, These ist. Es ist Sein und Objekt, weil das *Ich* Handeln und Subjekt ist. Das *Nicht-Ich* ist das Andere, das Gegenteil des *Ichs*, und diese Gegensetzung, diese Andersheit ist nicht nach dem Inhalt. Das *Nicht-Ich* ist dem *Ich* nicht nach dem Inhalt gegengesetzt. Tatsächlich ist die Abstraktion von jedem Inhalt, die Ausklammerung allen Inhalts, das eigentliche Wesen des *Nicht-Ichs*, insofern es durch das *Ich* gesetzt ist, dessen Nicht-Ich es ist. Das Ich des ersten Grundsatzes ist nur Setzung und als solche homogene Subjektivität, reines, unbedingtes Handeln, jenseits oder diesseits jedes besonderen Inhaltes. Nun teilt aber das *Nicht-Ich* diese *Conditio*. Als verborgene Seite des transzendentalen Subjekts ist es gleichfalls ohne jede Dichte.

Selbstverständlich hat diese transzendentale Realität, diese Kategorie des subjektiven Idealismus verborgene theologische und metaphysische Prämissen und Wurzeln. Die Immaterialität des Nicht-Ichs, das nur Gegensetzung ist, gibt ein Echo auf den aus der christlichen Theologie und Spiritualität bekannten Geist der

Verneinung. Nämlich eine Realität, die, selbst wenn sie gegenüber der ersten nur zweite ist, als eine im Hinblick auf sie radikale Gegensetzung existiert. Eine Gegensetzung, die nicht aufhört, sich in einzelnen Hinwendungen und Vernichtungen auszuzahlen, die aber alle diese partiellen Bekundungen transzendiert. Der Geist der Verneinung hat keine ihm eigene Welt, sondern allein die Welt des *Schöpfers*, der er sich unablässig gegensetzt. Die Verneinung, ursprüngliche Kategorie, hat keinen eigenen Bereich: Sie bezieht sich ganz einfach auf die Welt der *Setzung*, aber unter einem negativen Exponenten.

Selbst wenn das Nicht-Ich eine radikale Gegensetzung ist, ist es sozusagen nur ein Parasit der Welt des Ichs. Es hat sich nicht darum zu kümmern, Neues hervorzubringen und Reichtümer zu entfalten, die ihm eigen wären. Es tut nichts als das anzugreifen, was bereits da ist, es zu vereiteln, sich ihm entgegenzusetzen, kurz, es zu verneinen. Das gemäß dem Inhalt bedingte *Nicht-Ich* hat keine eigene Materie. Es ist das Andere des Ichs, das dem Ich Heterogene nur der „*Richtung*" nach (GA I 2 405). Die irreduzible Gegensetzung des *Nicht-Ichs* zum *Ich* ist nicht nach dem Inhalt, der Materie, sondern nach der Form. Sie zeigt das praktische Wesen des transzendentalen Idealismus auf, sie verweist auf die neue Intelligibilität der praktischen Vernunft.

Gewiss sind hier auch theologische Bezüge offenkundig. Das Beharren der *Reformatoren* auf dem radikalen Primat des Glaubens gegenüber den Werken bedeutet das Primat der *Conditio* des Subjekts, des Geistes, in welchem es seine Werke vollzieht, gegenüber diesen Werken selbst, und Jahrhunderte pastoraler Rhetorik beharrten auf der getrübten Ähnlichkeit zwischen den Werken der Heiligen und der Heuchler. Doch die Möglichkeit einer materialen Quasi-Identität des jeweilig gerechtfertigten und ungerechtfertigten Handelns, unterschieden allein nach dem unsichtbaren Prinzip der Gnade, verweist seinerseits auf die Moral der Gesinnung. Wie man weiß, vernachlässigt die Kant'sche Ethik zwar nicht die menschlichen Handlungen und Ausführungen, aber deren wahren moralischen Sinn findet sie im Geist ihres Handelnden vor. Es kommt auf die Form des Willens an, nicht auf seine Materie, bzw. auf das Verhältnis des Wollens zu dem um seiner selbst willen gewollten Gesetz und nicht auf die Übereinstimmung der Willensakte mit den einzelnen Vorschriften.

Nun hat aber die metaphysische Entgegensetzung der Gesinnung und der Handlung, der Form und der Materie des Willens, ihr Gegenstück in der neuen Intelligibilität, die die praktische Vernunft in sich birgt. Jenseits des durch die Kategorien des Theoretischen gegliederten und besonderten Universums hat das Praktische nur zwei Prinzipien, das Gute und das Böse, deren jedes sich auf den Menschen im Ganzen erstreckt; jedes hat also seine Welt, eine ganze Welt. Welten, die grosso modo dieselben sind nach dem Inhalt, aber radikal verschieden nach der Form. Die Fichte'sche Gegensetzung des *Ichs* und des *Nicht-Ichs* legt die neue

Intelligibilität der praktischen Vernunft auf den gesamten Bereich der transzendentalen Metaphysik um. Mit gleichwohl einer wesentlichen Korrektur: Der scheinbar umfassende Parallelismus der beiden Prinzipien der praktischen Vernunft macht der Darstellung nach ihrer jeweiligen Art der Realität Platz. Das radikale Böse – das aber in Wirklichkeit bereits bei Kant trotz seiner Radikalität dem *Guten* gegenüber sekundär war – wird als Gegenstück in der *Wissenschaftslehre* einen der Form nach unabhängigen, dem Inhalt nach abhängigen zweiten Grundsatz erhalten.

Die Inhaltslosigkeit des Nicht-Ichs hindert diese radikale Gegensetzung nicht daran, eine wesentliche Rolle im Universum des Fichte'schen Idealismus zu spielen. Das Wirkliche im Ganzen ist abhängig von der Selbstsetzung des Ichs, doch bleibt die Selbstsetzung auf immer von der Gegensetzung belastet, die sie zur Endlichkeit verurteilt. Schelling und Hegel setzen die wesentliche Beschränkung der *Wissenschaftslehre* in der für sie bestehenden Unmöglichkeit an, sich von der Endlichkeit, von ihrer *Conditio* des *Sollens*, kurz, vom Überleben des Nicht-Ichs in ihrem Innern zu befreien. Tatsächlich bestimmt das Bestehen der Verneinung, das irreduzible Vorhandensein des Nicht-Ichs den Ort von Fichte auf dem Weg, der von Kant zu Hegel führt. Die Einbeziehung des Nicht-Ichs ins Ich erlaubt es der *Wissenschaftslehre*, die Trennungen und die Diskontinuitäten der *Kritik* zu überwinden, mit Nachdruck das Primat des Praktischen zu verkünden und das Wirkliche im Ganzen unter die Setzung des *Ichs* zu verfügen. Doch ist Verinnerlichung nicht der Annullierung oder Beseitigung gleichzusetzen. Verinnerlicht, ins Innere des *Ichs* selbst verlegt, erweist sich das Nicht-Ich aller Materialität benommen, ist es ihm untersagt, Anspruch auf die Conditio einer Entität zu erheben, doch derart auf das Wesentliche reduziert, erweist es sich sozusagen als gereinigt, befestigt und bestätigt. Als unbedingte Gegensetzung bezeichnet das *Nicht-Ich* die Vollendung des transzendentalen Idealismus sowie auch seine entschiedene Entgegensetzung gegen jede monistische Versuchung, seine Zurückweisung einer absoluten Metaphysik, die den Wunsch hegt, die Ontologie zu vereinnahmen. Fichte definiert den Kritizismus in seiner Entgegensetzung zum „transzendenten" Dogmatismus als eine Philosophie der „[I]mmanen[z]" (GA I 2 279). Eben die Immanenz des *Nicht-Ichs* erlaubt es der *Wissenschaftslehre*, auch weiterhin das Erbe der *Kritik* zu beanspruchen.

5 Autonomie und Kultur

5.1 Trägheit und Faulheit

Das Nicht-Ich ist eine zentrale Kategorie der *Wissenschaftslehre*, und es ist eine zwiespältige oder zumindest sehr komplizierte Kategorie. Man begreift das Nicht-Ich als das Zeichen schlechthin, das für jegliche Passivität steht, aber diese Passivität ist Quelle von Aktivität, ja, sie ist an sich, ihrer Wahrheit gemäß, Aktivität. Allerdings eine Aktivität, die der des Ichs entgegengesetzt ist. Diese Doppelnatur des Nicht-Ichs werden wir durch seine im Wesentlichen praktischen Gestalten, nämlich die Faulheit und die Natur, so gut es geht einzukreisen versuchen.

Das Sein ist im Wesentlichen Passivität. Es ist die Hypostase des Nicht-Ichs als Abwesenheit von Handeln, Spontaneität und Zurückgehen in sich. Nun ist aber das Nicht-Ich – und das ist seine erste Bedeutung! – Gegensetzung, könnte sich also nicht damit zufriedengeben, Abwesenheit von Aktivität zu sein, sondern schlägt von Natur aus in eine gegengesetzte Aktivität um. Was das Ich nicht ist, ist Nicht-Ich, oder vielmehr: Das Nicht-Ich ist das, was das Ich nicht ist. Im Herzen des Ichs ist eine allgemeine Kraft zu finden, eine Kraft, die sich im gesamten Ich verbreitet, die es fesselt, die es nach unten zieht. Fichte nennt diese Kraft *Trägheit*. Physisch-metaphysisch gesehen ist sie Trägheit; in einer moralischen Lesart ist sie Faulheit. Die *vis inertiae* ist überall, sie findet sich in der gesamten Natur wieder, und der Mensch selbst ist von seiner Natur her wie die Materie, der er entstammt, träge (GA I 3 66). Die Trägheit der Materie macht aus, dass sie so wenig dem Wechsel zugeneigt, ja dass sie ihm entgegengesetzt ist. Die Natur will in ihrem Sein verharren, und sie besitzt einen Trieb, eine Kraft, welche sie drängt, das zu bleiben, was sie ist (GA I 5 183). Die Kraft der Trägheit ist faul, und hiermit gilt Faulheit einem dumpfen Widerstand gegen jeden Wechsel gleich. Die Faulheit führt zur Ausbildung der Routine, die es uns gestattet, „bei dem Gewohnten zu bleiben", uns in die Routine der mechanischen Bewegung zu versenken (W XI 60).

Für die *Wissenschaftslehre* ist die Trägheit des Geistes, die Trägheit im Hinblick auf die Reflexion, das erste Merkmal unserer natürlichen Natur (GA I 5 182). Dem Menschen widerstrebt es, Anstrengungen zu unternehmen, um von sich aus zu denken, in sich selbst zurückzugehen, um sein faktisches Wissen durch ein genetisches Denken zu bestätigen. Er will schon denken – er kann gar nicht anders –, begnügt sich aber damit, dass dies in ihm „sich denkt", und eben dieses Denken möchte er nicht denken, also seine Welt und sich selbst nicht in Frage stellen.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-023

Die intellektuelle Trägheit oder vielmehr die Trägheit im Erkennen ist keine bloße neutrale Unwissenheit, sondern vielmehr verschuldetes Unbewusstsein (GA I 6 260). Der Widerwille gegen die Reflexion – liest man im *System der Sittenlehre* – ist „ursprüngliche Trägheit" (GA I 5 182). Und auf Grund dieser Formulierung befindet man sich im Kontext einer moraltheologischen Reflexion, der Reflexion der vom Kantianismus neuformulierten ursprünglichen Verderbnis. Der Mensch ist von Natur aus träge, verspürt wenig Neigung zur geringsten intellektuellen oder moralischen Anstrengung, und diese Trägheit ist letztlich willentlich. Der Mensch ist mit einem inneren Auge für die Dinge des Geistes begabt, und wenn er es nicht ausübt, wird sein Sehorgan gelähmt. Es kann sein, dass man das wirkliche Vermögen des inneren Sehens niemals ausgeübt hat; dennoch ist die „Erlähmung des innwendigen SehNerven" nicht angeboren, sondern „durch eigne Trägheit sich zugezogen[]", kurz, die Blindheit ist freiwillig (GA II 9 91 f.). Die Faulheit ist der Nicht-Gebrauch der Freiheit, aber der Nicht-Gebrauch ist stets der Freiheit verdankt, und von daher ist er schlechter Gebrauch (GA I 6 299).[1]

Zu Beginn seiner Reflexion erörtert Fichte die Faulheit in einem politischen Kontext. Er spricht von „fauler Verzweiflung", die dazu führt, dass die Menschen sich blindlings in die Hände ihres Führers werfen (GA I 1 377), und kurz darauf verfolgt er sie zurück bis hin zu der Feigheit, die die Unterdrückung durch eine despotische Macht hervorbringt (GA I 1 185). Doch sehr schnell wird die Faulheit in der Fülle der moralischen Konnotationen des Nicht-Ichs gesehen. „[D]ie Faulheit ist die Quelle aller Laster" (GA I 3 66), der ursprüngliche und vorrangige Ort unserer Entgegensetzung zum Gesetz. Seit den Tagen von Jena beharrt Fichte auf dem „positiven" und „radikalen" Charakter der Faulheit, und im *System der Sittenlehre* tut er den Schritt und gleicht die Trägheit im Sinne eines „Unvermögen[s] zum Guten" dem Kant'schen „radicale[n] Uebel" an (GA I 5 185). Diese Lesart unserer *Trägheit* als das radikale Böse wirft ein mit nichts vergleichbares Licht auf Fichtes spekulative Rhetorik hinsichtlich allem, was die Beherrschung der Natur durch den Menschen, den Sieg über das Gegebene, kurz, *die Kultur*, betrifft. Das Nicht-Ich, das in der Gestalt des Faktischen, des Gegebenen erscheint, ist nicht bloße Müßigkeit, sondern eine willkürliche Unterlassung, eine gegengesetzte Aktivität, und kann als solche nicht nur der Ordnung der Zerstreuung angehören. Die radikale Anlage der Faulheit untersagt es, sie als sekundär, das heißt relativierbar zu behandeln. Ihre Charakterisierung als positiv wehrt die klassischen Versuche ab, ihr Universum auf die Dimensionen der Unwissenheit und des Nicht-Seins zurückzuführen. Der Zug der Phänomene des Bösen ist keine Reihe zufälliger und isolierter Rückfälle des Nicht-Ichs, sondern im Gegenteil verlangen diese

1 „Kein Mensch […] hat das Recht, seine Kräfte ungebraucht zu lassen …" (GA I 1 324)

durch ihre Erklärung nach einem Prinzip, das einen eigenen Kern, ein wahrhaftes Gegenstück zum Ich hat. Seit seinen frühen politischen Texten bis zum letzten *System der Sittenlehre* wiederholt Fichte, dass jeder Mensch seinen *Schlendrian* habe.[2] Der *Schlendrian* ist das personifizierte Zentrum der Trägheit und der Faulheit. Dieses *alter ego*, dieser immanente Andere, der uns begleitet wie unser Schatten, ist den eigenen Strebungen des Ichs entgegengesetzt, aber nichtsdestoweniger bringt das Ich es hervor und erhält es aufrecht.

5.2 Die Natur

Die Personifizierung der Faulheit im *Schlendrian* bereitet die Lehren von der Autonomie und der Kultur vor. Der Fichteanismus ist eine Philosophie der Handlung; sie proklamiert das reine Handeln, nun soll aber das reine Handeln durch das Nicht-Ich hindurch zur Ausübung kommen. Das Nicht-Ich ist das dem reinen Handeln Gegengesetzte, aber es ist auch der Boden seiner Ausübung, und als Natur „spielt" das Nicht-Ich diese Rollen. Die *Wissenschaftslehre* setzt Natur und Nicht-Ich gleich (GA I 5 183). Die Natur ist das Entgegengesetzte des Geistes oder vielmehr sein Anderes als solches, sein eigenes Anderes, und sie muss dessen Züge als Hohlform oder vielmehr über den Gegensatz zu erkennen geben. In ihrer größten Allgemeinheit ist die Natur als solche die mechanische und eines Selbst beraubte Ordnung des Wirklichen. Im Kontext des Idealismus kommen zu diesen allgemeinen Zügen noch die eigentümlichen Charakteristika der Natur des intelligenten Wesens hinzu. Da schließlich das intelligente Wesen notwendigerweise ein moralisches Wesen ist, nimmt die Natur, die sein Entgegengesetztes ist, die Farben des Amoralischen oder mehr noch des Immoralischen an.

Das moralische und politische Pathos der *Wissenschaftslehre* bezeichnet die Natur als die Zielscheibe des menschlichen Handelns, und sehr oft ist damit die äußere Natur gemeint: die Unbilden des Klimas, die Wogen des Meeres, die Gipfel der Gebirge, die es zu bezwingen, oder auch die brachliegenden Landstriche der Erdkugel, die es urbar zu machen und zu bebauen gilt. Selbstverständlich muss selbst die massive Realität der physischen Natur die idealistischen Lektüreraster durchlaufen, und vor allem ist in letzter Instanz durch die physischen Hindernisse hindurch das Ziel das Ich, und zwar das vom Nicht-Ich belastete, von der Heteronomie untergrabene und gegen den *Schlendrian* ankämpfende Ich. Zwar scheinen die ersten und die elementarsten Konnotationen des *Nicht-Ichs* als *Natur* physischer und biologischer Art zu sein. Der Freiheit des Ichs entgegengesetzt ist

2 GA I 1 228; I 5 183 f.; W XI 60.

die Natur zunächst einmal Materie. Die Materie ist die Einheit des Mannigfaltigen gegenüber der ungeteilten Spontaneität des Ichs, des Ichs, dessen Entgegensetzung sie ist (GA II 3 119). Die Materie ist das Entgegengesetzte des Intelligenten und des Freien (ebd.), und erkannt im Innern des Ichs ist sie die Triebfeder, das Prinzip der unabhängigen Tätigkeit des Nicht-Ichs (GA I 2 323). Die Materie wird durch die mechanische Ordnung charakterisiert. Nun ist jedoch für Fichte, der sich wenig aus dem ‚unsterblichen Newton' zu machen scheint, die Mechanik die niedrigste der Wissenschaften, und sie bezieht sich auf die Natur nur in dem Maße, wie diese sich am weitesten vom Ich entfernt befindet. In der Welt des Denkens steht das Mechanische im Widerstreit zur Reflexion (GA II 4 240). Es charakterisiert den Geist derer, die für sich selbst weder denken noch wollen wollen, sondern die „immer durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen" (GA I 5 131), und deren Denken durch „den dunkeln Gang der Ideen-Association" bestimmt wird (GA I 1 311 Anm.).

Die Natur stellt sich hier in den Merkmalen einer Physik der Intelligenz dar, doch insofern man sich in der Welt des Lebendigen befindet, wird das Physische durch das Biologische vervollständigt, und ist der Mechanismus des Denkens von einer Sicht des Instinkts bzw. Triebes her zu verstehen.

In seinen *Politischen Fragmenten* setzt Fichte die Natur dem „Instinkt" gleich (GA II 15 297), an anderer Stelle spricht er von der Vernunft als Instinkt, der uns als „Grundtrieb" leitet und mitreißt (GA I 10 135). Die mechanische Ordnung scheint auf die Oberfläche begrenzt und erschöpft sich vor allem in einer Äußerlichkeit ohne ein Selbst, während sich der Instinkt in den Tiefen anzusiedeln und den Vorteil der Spontaneität und der Innerlichkeit zu besitzen scheint. Doch ist diese Innerlichkeit nur von topographischer Art, und von seiner Natur her ist der Instinkt nicht weniger der Äußerlichkeit unterworfen wie der Mechanismus.

Noch in Jena sagte Fichte seinen Studenten: „... wer sich unbefangen seiner Vernunft hingiebt der bedarf keiner Philosophie" (GA IV 3 326). Zehn Jahre später wird er vom dunklen Charakter unseres Vernunftinstinkts sprechen, der mit der künftigen Philosophie wird verschwinden müssen (GA II 9 401). Die Vernunft als solche ist nur ein Instinkt, und sie ist in dem Maße blind, wie ihr Funktionieren und ihr Fortschreiten nicht von der Reflexion, vom Zurückgehen in sich abhängen. Die Vernunft an sich selbst ist bloß eine Naturkraft (GA I 6 200). Sie kann dynamisch und kraftvoll sein, sie kann mit großer Wirkung fungieren und bleibt nicht weniger äußerlich und ohne ein Selbst. Die Vernunft ist ein mächtiges Vermögen, ein unvergleichliches Werkzeug des Geistes, aber sie ist noch nicht von sich aus

Werk des Ichs.[3] Es ist die natürliche Bestimmung der Pflanze zu wachsen, und die des Tieres, sich zu bewegen; der Mensch hingegen denkt (GA I 6 200). Der Mensch wird sozusagen im Wissen geboren (GA II 14 203), nur befindet er sich nicht von selbst dank seiner Anstrengungen darin, sondern allein von Natur aus (GA II 17 250). Was man natürliche Vernunft nennt, ist nur ein „dunkle[s] u. träumende[s] Bewußtseyn" (GA II 17 270), und der Traum gehört zu demselben metaphysischen Ordnungsbereich wie der Instinkt oder wie der Mechanismus, nämlich der in sich selber verschlossenen Natur, ohne ein Zurückgehen in sich.

Die Natur steht als Zeichen schlechthin für das Faktische und das Gegebene. Sie ist wesentlich Verschließung in sich und Fehlen eines Fürsich. Sie ist ein der Zweckmäßigkeit beraubter Bereich (GA I 3 347) – hieran wird auf schlagende Weise der Bruch mit zwei Jahrtausenden Reflexion über das Biologische sichtbar. Folglich fehlt es ihr an einem Imperativ, der sie nötigen würde, sich zu konzentrieren, sich in sich selbst zu versammeln und Acht zu geben. Die Zerstreuung oder vielmehr die *Zerstreutheit* ist unsere eigentliche Natur (GA I 9 64). Die Zerstreutheit, diese Zerstreuung an sich, zeugt von einer Lage, in der nichts jenseits seiner selbst den Blick anzieht, in der das Denken träge in sich selbst versinkt. Es handelt sich um jene Künstlichkeit, die sich begnügt, das zu sein, was sie ist, die in ihrem Sein zu beharren strebt und nichts Äußerem ihre Aufmerksamkeit schenkt. Es gibt hierin eine Blindheit oder vielmehr eine Verblendung für alles, was anders ist. Doch die Triebfeder, die Genesis für das Nicht-Sehen des Äußeren ist immanent, natürlich und angeboren (GA II 17 241). Die Verschlossenheit der Natur in sich bedeutet eine Undurchsichtigkeit, eine Dichte, ein dicht gedrängtes Sein. Die Natur begnügt sich damit, nur sie selbst zu sein: Sie weist die Dualität und sie weist jede echte Synthesis zurück, und sie versinkt daher in einer indolenten Homogenität. Auch wenn es der Natur an einem Zurückgehen in sich, einem *Eingreifen* auf sich fehlt (GA IV 2 48), glaubt sie zumindest, sie könne sich das Sein erhalten und das fortführen, was sie ist. In Wirklichkeit jedoch verliert sie durch die Weigerung, sich selbst zu öffnen, in sich zurückzugehen und die Risiken der Destabilisierung einzugehen, genau das, was sie gewinnen wollte.

Seit der antiken und mittelalterlichen Philosophie versteht man unter Natur das Wesentliche, das Eigentlichste eines Seins; nun zeigt aber der Idealismus mit aller Gründlichkeit, dass der Wunsch nach Ausschließlichkeit schicksalhaft in einem Ausbluten, in einem Selbstverlust endet. Schiller spricht als Leser Fichtes vom Individuum, welches „selbstsüchtig" ist, „ohne e[s] selbst zu sein".[4] Die

---

3 Im Gegensatz zum „freie[n] Räsonnement" geht das natürliche Erkennen „seinen Weg ganz regelmäßig", „ohne alle unsere Kunst, Bitte, u. Gebiet[en]" (GA II 5 463).

4 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* ..., in: *Sämtliche Werke*, V, München 1989, 646.

Selbstsucht führt, selbst in der Gestalt der bloßen Trägheit, der Faulheit im Verhältnis zu einem Anderen gedacht, zur Heteronomie. Die Natur an sich hat kein Selbst; sie erhält es nur von außerhalb, aus einem äußeren und höheren Prinzip (GA II 15 94). In spezifisch transzendentalen Termini ausgedrückt: Nur wenn man das Zurückgehen in sich vollzieht, sich in die Reflexion hinein begibt, erwirbt man die Festigkeit, die für das Ich stets von synthetischer und nicht bloß analytischer Art ist. Das Zurückgehen in sich und die Offenheit befinden sich in begrifflicher Gemeinschaft, und die Zurückweisung der Reflexion und der Offenheit zeigt, dass die Natur an sich, die Natur, die nichts als Natur ist, bereits verfallene Natur ist.

Trotz seiner Rückkehr zum Christentum und der Forderung, dass seine *Wissenschaftslehre* im Sinne des Johannesevangeliums zu lesen sei, hatte sich Fichte endgültig vom protestantischen Dogmatismus entfernt (GA I 8 275). Nichtsdestoweniger befasst seine Lehre von der Natur – und dies trotz seiner Zurückweisung einer Erbschuld, einer ursprünglichen Bösartigkeit (GA I 1 277; vgl. II 16 153) – theologische Elemente mit ein. Von seiner Natur her ist der Mensch „unrein" (GA I 5 187), findet er sich dem „Dienste der Eitelkeit" unterworfen (GA I 5 424). Der neue Sinn, der die natürliche Blindheit heilt, ist im Wesentlichen bloß das Vermögen, die fremde Kraft zu entfernen, die bis dahin unsere Augen für das Licht verschlossen gehalten hatte (GA II 17 235). Und das Theologem des „servum arbitrium" wird, wie sich zeigt, bis in die Luther'sche Terminologie hinein dem natürlichen Menschen zugesprochen: „Stock und Klotz" (GA I 5 184).

Die *Natur*, die ihrem Wesen nach der Freiheit entgegengesetzt ist (GA I 5 111), weist durchaus Züge der – natürlich als Transzendentalphilosophie anders bedachten – ‚gefallenen Natur' auf. Sie ist ohnmächtig, irrational und wild. Die *Wissenschaftslehre* beharrt auf dem angeborenen Unvermögen, über sich, über die Lage von Nicht-Bewegung und Trägheit hinauszugehen, die eher Unterwerfung und Tod als stille Ruhe und Gelassenheit ist (GA II 16 84). Als von einer feindseligen äußeren Umwelt spricht Fichte von der „willenlosen Natur", welche das „freie[] Leben" des Menschen „beschränkt, bedrohet und einengt" (GA I 8 78). Doch gilt diese Beschränkung auch für das innere Dasein. Der gesetzlose Charakter der Sinnlichkeit (GA I 1 242) färbt ab auf die gesamte Natur, die an sich „völlige Rohheit" ist (GA I 5 280 ff.). Die Rohheit der Natur ist keine unbefangene, wohlwollende Schlichtheit, sondern eine Grobheit und eine Wildheit, die jederzeit bereit sind, sich zu entfesseln. Da die äußere Natur ohne Menschenhand roh und wild ist (GA I 3 65), fällt ohne Erziehung der Mensch selbst einer unwiderstehlichen Barbarei und Verwilderung zum Opfer (GA I 10 245). Über die stille Benommenheit einer faulen Ruhe hinaus ist „die widerstrebende, ungebildete Natur" (GA I 6 275) Feindin der Freiheit. Das Nicht-Ich ist passiver Schatten des Ichs, aber es ist auch aktive Heteronomie.

5.3 Die Handlung

Das Nicht-Ich, diese ursprüngliche Passivität des Ichs, offenbart sich am Ende als feindliche und wilde Natur, als gefallene Natur, kurz, als das Böse. „Logischerweise" müsste dann das Ich Handlung sein, und die Wahrheit der Handlung wäre das Gute. Der ethische Rationalismus der großen klassischen Philosophien war stets geneigt, die wahre Freiheit mit ihrem moralischen Gebrauch, ihrem „guten" Gebrauch gleichzusetzen. Für die *Kritik* ist die Autonomie die Freiheit selbst, und die Autonomie ist schlechterdings eine Gestalt des Guten. Die *Wissenschaftslehre* systematisiert und radikalisiert das Primat des Praktischen, sie will dessen Logik zu Ende denken. Sie schafft dies mit der Lehre von der Handlung, in der die moralische Anlage des Wollens bis hin zum allgemeinen Begriff der Aktivität, der in seiner größten Allgemeinheit das moralische Prinzip der Metaphysik verdeutlicht, neu bedacht und ausgeweitet wird.

„Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein Volles Gefühl meiner Selbst" – schreibt der junge Fichte – „das: außer mir zu würken" (GA III 1 73). „Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind" (GA I 3 67)! Man glaubt in diesen Sätzen eine Mischung aus Aktivismus und Moralismus, eine Verwirrung zwischen dem Handeln und dem moralisch Guten entdecken zu können, doch eben in ihrer Wahrheit, in ihrer reinen Form ist die Handlung moralische Handlung, gute Handlung. Die philosophische Reflexion findet die im Wesentlichen moralische Natur der Handlung wieder und weist sie aus; doch bevor die Handlung derart durch die Spekulation bestätigt wird, erscheint sie als eine unmittelbare und unbedingte Wirklichkeit. Das Handeln bzw. die Tätigkeit ist der einzige unmittelbare Begriff (GA IV 3 355), ein Begriff, der uns durch die Anschauung gegeben ist, und der durch keine Deduktion oder Demonstration erlangt wird. Die *Wissenschaftslehre* ist übervoll von Passagen, in denen die Anschauung des Höchsten oder vielmehr die höchste Anschauung der Philosophie für Definitionen verwandt wird, welche die Handlung als Synonym oder Variante des Ichs und auch der Freiheit darstellen. Die Handlung ist die erste Wirklichkeit, und die Freiheit ist deren erste Auszeichnung. Die Tätigkeit ist Quelle und Kern allen Seins, und vor allem: Die Handlung ist das Ich, und das Ich ist nur Tätigkeit. Das *Ich bin* ist der Ausdruck einer *Tathandlung* (GA I 2 259); das Ich ist Ich nur, insofern es tätig ist (GA I 2 297); sein Wesen ist seine Tätigkeit (GA I 2 405). Die absolute Voraussetzung ist, dass das Ich schlechthin tätig ist (GA I 2 388), dass es nichts als seine Tätigkeit ist (GA IV 3 336). Das reine ungeteilte Ich ist tätig; es gibt keine reine Passivität im Ich (GA I 2 327). Zu guter Letzt: Das einzige Prädikat des Ichs ist die absolute Tätigkeit (GA I 5 27).

In Wirklichkeit jedoch ist die Auszeichnung des Handelns als Prädikat eher zwiespältig, da ja gerade der ursprüngliche Sinn der Tätigkeit eine Reinheit und

eine Homogenität darstellen, die jedes Prädikat und jedes Objekt ausschließen. Fichte setzt das vernünftige Wesen mit seiner Tätigkeit gleich (GA I 3 331) und verwendet insbesondere seine ganzen Bemühungen darauf, den Begriff in seiner Reinheit zu bewahren. Die Intelligenz ist nur ein „Thun", noch nicht einmal ein „Thätiges" (GA I 4 199 f.);[5] das Tätige wäre eine Art Hypostasierung, die den reinen Fluss der Handlung zum Erliegen brächte, ein Rückfall, der ihren ungeteilten Schwung bräche. Die wirkliche Philosophie ist eine Reflexion über das Handeln, ihr Objekt ist ein „in seiner Thätigkeit Dargestelltes" (GA I 3 256). Wer ein Tun ohne Tätiges nicht zu denken vermag, für den ist die transzendentale Welt offensichtlich verschlossen. Ein Mann wie Schelling – wir hören eine Vorlesung aus dem Jahre 1805 –, der nicht fähig ist, seinen Blick auf den Akt zu richten, wird niemals zu einer wirklichen Philosophie gelangen; es bleibt ihm nur übrig, Anekdoten zu sammeln oder Zeitungen zu schreiben (GA II 9 219). Nun verbietet es aber die Homogenität der Tätigkeit, dass sie sich mit einem Tätigen ausstaffiert, und verhindert so, dass sie ein Objekt oder ein Prädikat hat. Zwar ist sie in der empirischen Welt gezwungen, sich in eine Vielheit von Gestalten zu brechen (GA I 8 239), aber an sich ist sie von jeder Objektivierung ausgenommen. Selbst in der Welt der Kausalität versteht die *Wissenschaftslehre* unter *Wirkung* den Akt des Wirkens und nicht den Effekt, der sich daraus ergibt und sich davon loslöst (GA I 6 374). Die Reinheit der Tätigkeit ist unvereinbar mit der Bestimmung durch Objekte (GA I 5 126). Das wirkliche Tun entfaltet sich in einem nicht von einem Äußeren getrübten Äther, in welchem der Schwung seiner Momente allein von der Bewegung seiner eigenen Flügel herrührt (GA I 6 352). In einem ersten Moment und auf einer elementaren, ursprünglichen Ebene besteht die Vollkommenheit des Tuns in seiner Reinheit, in dieser Homogenität, die sich im weiteren Verlauf als Zusammenfallen mit sich selbst, begriffen als Übereinstimmung mit sich, entfaltet. In einer bewundernswerten Passage erklärt das *System der Sittenlehre von 1812*, dass, sobald sich zwischen der praktischen Klarheit des Geistes und der Erfüllung des Wollens ein Zeitraum einschiebe, das Ich in dem Fall nicht sittlich sei (GA II 13 343). Die Wahrheit des Handelns ist diese Kontinuität, die mit den mannigfaltigen Vermittlungen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens bejaht werden muss. Das Tun ist eines, aber seine ungeteilte Einheit muss die Probe auf die Mannigfaltigkeit bestehen; seine Homogenität muss sich in die Welt des Nicht-Ichs übersetzen können. Bevor wir uns auf die Erörterung über die Beherrschung der Natur durch das Handeln einlassen, werden wir uns zunächst einer Untersuchung der immanenten Zergliederung der Tätigkeit zuwenden.

5 Vgl. „... ‚der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles." Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, § 13.

5.4 Freiheit und Autonomie

Fichte bezeichnet das Tun als das Werden, als einen reinen Fluss, bei dem man als erstes an Regsamkeit und Beweglichkeit denkt. Doch werden diese Bilder dem Tun nicht gerecht, das nicht dem Sein und der Faktizität untersteht. Die Tätigkeit ist nicht „einfach" wie die Natur, sie ist Setzung, und als Setzung ist sie Aufgliederung oder zumindest eine elementare Verdoppelung, nichtsdestoweniger darauf bedacht, eine wesentliche Homogenität zu retten. Der erste Fall dieser Verdoppelung ist die Freiheit, der zweite die Autonomie. Die Freiheit bezeichnet die ursprüngliche Reflexivität des Tuns, wenn man so will, seine rationale Natur, während die Autonomie die Verdoppelung als Zurückgehen des Ichs auf sich, als Wiederbejahung seiner selbst gegen die Äußerlichkeit offenbart.

Die Freiheit ist „die absolute Thätigkeit" als „Kausalität durch den Begriff" (GA I 5 27). Diese Definition bezieht sich auf die Freiheit als das konzeptuelle Wirksame des Ichs, doch zeigt dieses Wirksame, bevor es sich ins Äußere übersetzt, vielmehr die Ausgangslage des Tuns als Setzung an, die sich als Selbstsetzung realisiert. Das Tun ist in einem Sinne das apophatische *Eine*, das durch ein metaphysisch-praktisches Argument ausdrücklich gemacht wird. Fichtes Sorge gilt weniger der Wahrung der Einheit des *Einen* als der Rettung seiner Homogenität. Er geht deshalb zu Unterscheidungen über, die die Einheit differenzieren, ohne ihre innere Kontinuität anzutasten. Eine Textstelle identifiziert das *Handeln* mit der transzendentalen Apperzeption, das heißt mit dem reinen Selbstbewusstsein (GA I 4 225), und im *System der Sittenlehre* ist die Freiheit Subjekt-Objekt (GA I 5 130). Die Freiheit ist erstrangig, absolut. Sie ist die Einheit selbst (GA II 6 155). Allerdings ist die Einheit, die die Freiheit ist, keine des Dichtgedrängten und Undurchlässigen, sondern eine Strukturierungsbewegung, in der das Handeln sich im Spiegel des Begriffs schaut.

Die Freiheit unterscheidet sich von der Spontaneität, wie ein mit unserem Beitrag vollzogenes Tun sich von einer unmittelbaren Tätigkeit ohne bewusste Triebfeder unterscheidet (GA I 6 229). Das Pathos der Freiheit durchdringt die *Wissenschaftslehre*, aber es ist eine rationale Freiheit, eine Freiheit, welche Synonym des Gesetzes ist. Die *Wissenschaftslehre* ist ein „System der Freiheit" (GA I 6 212), sie ist nur eine „Analyse des Begriffs der Freiheit" (GA III 4 182), und dies in genau dem Maße, wie sie die Freiheit als Begrifflichkeit, als ursprüngliche Begrifflichkeit des Tuns, versteht. Das praktische Wesen des Fichte'schen Idealismus wird durch die Lehre von der Freiheit bestätigt, in welcher der rationale Begriff des Freien sich aus seiner praktischen Genesis ergibt. Die Freiheit ist das Zurückgehen des Tuns in sich; diese höchste oder vielmehr uranfängliche Reflexivität begründet die Vernünftigkeit der Freiheit. Die *Grundlage* spricht noch von der Freiheit als Prädikat – erstem Prädikat – des Subjekts (GA I 2 277); doch wäre

es wohl angebrachter, mit den späten Schriften zu sagen, dass die Freiheit zu dem Tun nichts hinzufügt, sondern vielmehr die elementare Verdoppelung bezeichnet, die sein Zurückgehen in sich vollzieht. In seiner Berliner Zeit definiert Fichte die Freiheit als „ein Leben innerhalb des Lebens“ (GA II 13 95). Die Freiheit ist ein Spiegel, in welchem das Tun sich anschaut, wobei sich der Akt der Anschauung mit der ganzen Energie des Praktischen vollzieht. Der Geist reißt sich von sich selbst los, und dieses Sich-Losreißen ist eben die Freiheit, die „sich selbst (macht)“ (GA II 6 164). Sie ist das Tun als Tun auf sich selbst hin, ein Spiegel, der kein vorgegebener Rahmen, sondern eine dynamische Heraufkunft seiner selbst ist. Oder vielmehr: der eine Transparenz ist, die die Gleichheit des Geistes mit sich selbst ausdrückt, eine Gleichheit, deren Wesen sein eigenes Tun ist.

Die Freiheit tritt also als die Reflexion auf sich oder einfacher als die Selbstbesinnung des Tuns in Erscheinung, aber diese Heraufkunft, dieses Tun ist eo ipso die Bedingung der Vernünftigkeit. Der Begriff ist die Verdoppelung oder genauer die Selbstverdoppelung des Wirklichen, und das auf sich selbst zurückkommende Tun ist Vernünftigkeit oder vielmehr *die* Vernünftigkeit selbst. Die alte Anschauung der Philosophie, der zufolge das Freie das ist, was dem Gesetz gehorcht, findet ihre Auflösung in diesem Begriff der Freiheit als Stiftung oder Selbststiftung der Vernünftigkeit. Fichte lehrt die Wechselwirkung von Freiheit und Gesetz (GA I 5 64) und erinnert daran, dass unser Handeln ohne den Durchgang durch die höchste Gesetzmäßigkeit nicht wirklich frei sein könne (GA I 8 362). „Die Freiheit handelt nach Begriffen“ (GA I 5 166), denn die Freiheit ist Begrifflichkeit. Das *Naturrecht* setzt frei und vernünftig gleich (GA I 3 319). Die Freiheit ist vernünftig, sie könnte nicht auf das Gesetz verzichten oder sich ihm widersetzen, und das nicht aus bloßen Klugheitsmotiven. In Texten aus der Berliner Zeit verurteilt Fichte die Freiheit „ohne alle Richtung“ (GA I 9 148) und lehrt, dass „nur die *Freiheit* verständig macht“ (GA II 15 301). Alle diese Definitionen, die den Geist des ethischen Rationalismus verströmen und umschwärmen, haben ihre typisch metaphysische Triebfeder in der Lesart der Freiheit als begriffliches Zurückgehen des Handelns in sich.

Nach der Freiheit, der Reflexivität und folglich der Vernünftigkeit des reinen Handelns tritt die zweite Gestalt der Tätigkeit in Erscheinung, nämlich die Autonomie oder Selbstständigkeit. Die Autonomie ist die Selbstverdoppelung, die sich nicht mehr damit zufrieden gibt, einfach nur Verdoppelung zu sein, sondern die ihren je eigenen Charakter herausstreicht. Sie ist nicht mehr die bloße, gar bewusste Wiederholung des Handelns, sondern ein Zurückgehen in sich, welches die Zugehörigkeit, das Miteingeschlossensein dessen, was im Ich selbst geschieht, verdeutlicht. In ihr vollzieht sich die Selbstsetzung gleichsam für sich; das Neue, das geschieht, wird als in den Strom einbefasst anerkannt, der das Leben des Ichs als Ich ist.

Die Selbstständigkeit ist die Zurückweisung jeder Äußerlichkeit, die Tatsache, dass man sich nur auf das gründet, was aus einem selbst kommt. Sie ist die Unabhängigkeit gegenüber allem, was äußerlich ist (GA I 2 88), darin inbegriffen die Sinnenwelt, deren Sklave man zu werden befürchtet (GA I 6 252). Die Selbstständigkeit ist die Zurückweisung von allem, was äußerlich ist, von jeder Bestimmung, die nicht von unserem Verstehen durchdrungen, die nicht von unserem Willen beherrscht ist. Fichte ruft die hehre Vernünftigkeit der wahren Philosophie an, aber diese Verehrung der Vernunft ist kein enger Rationalismus: Sie ist die Berufung auf ein Vermögen, das keiner äußeren Autorität unterworfen ist. Das Sehen, das heißt die Vernunft – schreibt er in der Berliner Zeit – ist eine vollkommene Selbstbestimmung; sie hat es nicht nötig, dass man ihr Objekte von draußen gibt (GA II 17 282 f.). Ein wahrhaftes Wissen ist eines, dem kein äußerer Gegenstand entspricht, das keine Widerspiegelung irgendeines Gegenstandes, sondern nur „Nachbild“ seiner selbst ist. Das wahrhafte Wissen a priori steht als Zeichen für die souveräne Autonomie. Diese empfängt ihre Inhalte nicht aus der zufälligen Gunst einer heteronomen Äußerlichkeit, sondern gibt sie sich selbst.

Die praktische Gesetzgebung eines vernünftigen Wesens kann nicht von einem äußeren Zweck abhängen (GA I 2 387 Anm.), und der gerechte Mensch als solcher ist durch seinen bloßen guten Willen von jedem äußerem Gesetz befreit (GA I 3 427). Das Wissen wie das Wollen müssen ganz und gar selbstgenügsam sein; die Freiheit wird mit der Autonomie identifiziert (GA I 1 242). Während die Spontaneität dem Mannigfaltigen entspricht, ist die Freiheit hingegen der Bereich des *Einen*, der Einheit (GA II 6 155). Die Zerstreutheit des Mannigfaltigen ist ein wesentliches Moment jener äußeren Heteronomie, die der autonome Geist nicht hinnehmen kann. Die Autonomie muss sich auf sämtliche Aspekte der – individuellen oder gesellschaftlichen – Existenz des Ichs erstrecken. Ein aus Faulheit genährter „politischer Köhlerglauben“ drängt die Menschen zu einer bedingungslosen Treue gegenüber einem Herrn (GA II 15 224), und ein nicht aufgeklärter Glaube unterwirft uns der Autorität eines durch das Erbe verschwundener Jahrhunderte als angeblich göttlich auferlegten Gesetzes (GA I 5 164). Der „kleine[] Wirthschaftsstaat[]“ muss vollkommen selbstgenügsam sein (GA I 10 237 f.), so wie der Wille von jedem äußeren Element oder Beweggrund absehen muss (GA I 5 42). Wobei es hier keineswegs um eine krampfhafte Fixierung auf das eigene Ich, auf das Ich als Selbstheit geht. Kein fremder Wille, nicht einmal der Wille Gottes, kann zu dem unsrigen werden, wenn er nicht vernünftig ist (GA I 1 237). Entsprechend ist die Verweigerung des Gehorsams gegenüber einem fremden Willen nicht durch seine Äußerlichkeit, durch seine Andersheit, sondern durch seine Unvernünftigkeit motiviert. Die *Zweite Einleitung* erklärt mit Pathos in einer Reminiszenz an Johannes: „ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst“ (GA I 4 219), aber dieses Ich als Quelle ist das Ich des ersten Grundsatzes

der *Wissenschaftslehre*, das in sich als reine Vernünftigkeit und Selbstständigkeit zurückgeht.

Seit Hegel ist es zur Gewohnheit geworden, den Fichteanismus als eine verschärfte Fassung des Kant'schen Rigorismus zu lesen. Doch auch wenn Fichte die Selbstständigkeit als eine unendliche und bloß asymptotisch zu verwirklichende Aufgabe begreift (GA I 5 191), vermag er nichtsdestoweniger die von ihr verfolgte Übereinstimmung mit sich als eine zu schildern, die jedes wahrhafte moralische Handeln mit einer Harmonie erfüllt. Dieser unnachgiebige Moralist glaubt an eine angeborene Veranlagung zum Guten im Menschen, die mittels Erziehung dazu führen wird, dass man gar nicht das Gute nicht zu tun vermag (GA I 10 139). Zweifellos, der erste Schritt, sich von der Natur loszureißen, kostet uns etwas, er ist schmerzhaft; aber im weiteren Verlauf wird man das Gute ohne jede „Selbstkreuzigung" gern tun (GA I 8 236). Das Ziel eines wahrhaften moralischen Daseins ist die an der Sittlichkeit selbst empfundene Freude (GA I 3 66), und tatsächlich ist das unmittelbare Gefühl der reinen, autonomen Tätigkeit die Seligkeit (GA I 5 426).

Freude und Seligkeit drücken den höchsten Grad an Entsprechung zwischen Sein und Sollen aus, den die *Wissenschaftslehre* anstrebt; nichtsdestoweniger bleibt der Fichteanismus allzeit eine Philosophie der Strebung und des Sollens, und auch wenn er den Menschen für fähig hält, eine hohe Harmonie der Vermögen zu erreichen, ist die von ihm befürwortete Übereinstimmung mit sich niemals eine gegebene ontologische Bedingung, sondern immer eine zu erfüllende Aufgabe. Das Gesetz der Autonomie schreibt vor, dass die Freiheit niemals ein Gegebenes sei. Sie muss erworben werden, und dies mit ihren eigenen Kräften. Und das Paradox einer Freiheit, die sich selbst erschaffen, das heißt sich selbst losreißen muss, wird in einer wahrhaften Selbstschöpfung enden.

Die Freiheit – liest man in der *Grundlage* – ist keine Bestimmung, sondern eine Aufgabe (GA I 2 277). Für das *System der Sittenlehre* formuliert er die Aussage um: Das Denken der Freiheit ist kein besonderes Denken, kein Denken eines Inhalts. Sie ist vielmehr die Art und Weise, wie diese höchste Wirklichkeit gedacht werden muss. Die Freiheit kann nur in Freiheit gedacht werden, und sobald man einmal frei denkt, denkt man die Freiheit (GA I 5 61). Die Unmöglichkeit, die Freiheit auf einen gegebenen Inhalt zu reduzieren, untersagt, dass man sie als seit jeher existierend denkt. Sie wird nicht draußen oder an sich vorgefunden, sondern muss erworben werden: Was wäre das für eine Freiheit, die man innerhalb der Natur entdeckte? Doch wie erwirbt man die Freiheit, mittels welcher Kräfte? Sie ist radikal verschieden von aller Natur, so dass manche denken mögen, sie könne uns nur widerfahren, indem sie uns wie eine Gabe gewährt wird. Hiermit scheint Fichte allerdings mit der aus dem *Brief an die Galater* stammenden Lehre von Christus, der gekommen sei, um uns frei zu machen, zu brechen. Gott selbst kann uns weder die Wahrheit noch die Sittlichkeit „geben", noch kann er uns frei

machen, ohne dass wir unseren eigenen Beitrag leisten (GA I 3 254; II 16 52). Die Schöpfung ist unrein von Natur aus; nun ist aber diese Unreinheit von moralischer Art und könnte folglich durch eine fremde Macht nicht entfernt werden. Als unrein von ihrer gefallenen Natur her muss die Schöpfung durch ihren freien Willen zur Sittlichkeit gelangen (GA I 5 186).

In Wirklichkeit sorgt der theologisierende Kontext nur für eine stärkere Dramatisierung des unvermeidlichen Paradoxons. Die Freiheit darf keine natürliche Eigenschaft sein können, sie muss erworben sein, und sie wird nur durch sich selbst erworben werden können. Der junge Schelling schreibt, dass es „keine gebohrnen Söhne der Freyheit" gibt (Schelling, HK I 5 70), und Fichte ist voll und ganz mit ihm einverstanden. Der Mensch ist nicht sittlich von seiner Natur her, er muss es durch seine eigene Arbeit werden (GA I 3 432). Ich soll frei handeln, um frei zu werden; unsere Freiheit muss durch unsere eigenen Kräfte hervorgebracht werden (GA I 5 143 f.). Die Freiheit muss durch sich selbst errungen werden, und sie ist selbst – dies ist wohl das höchste Paradox – das höchste Gut, das von der Freiheit abhängt (GA II 16 47). Und diese Selbstschenkung ist noch nicht die letzte der Paradoxien, die die Meditation über die Freiheit mit sich bringt. Wenn die Freiheit erworben werden muss, und wenn sie nur durch unsere eigenen Kräfte erworben werden kann, kann sie nicht ernsthaft auf eine endgültige Weise erworben werden, weil sie nicht Natur werden kann. Die Freiheit ist aus dem guten Grunde kein anfänglich Gegebenes, weil sie niemals ein Gegebenes sein kann. Das heißt, dass sie unablässig errungen werden muss. Sofern sie das Ergebnis einer Schöpfung ist, muss sie auch weiterhin erschaffen werden: Ihre Erhaltung ist stets Schöpfung. Der gute Mensch ist niemals seiner Tugend sicher, er muss immer für sie kämpfen (GA I 5 178). Man ist niemals endgültig Herr der Freiheit, die die Tugend möglich macht. Die Freiheit ist eine auf immer zu vollbringende Wirklichkeit. Sie ist immer im Tun und im Kommen, sie könnte sich niemals im Erworbenen und im Festen einrichten. Die Freiheit lehnt alle Kausalität ab; sie könnte sich nicht als Glied einer Kette von Ursachen und Wirkungen einfügen, sondern muss ihr eigener Funke sein. Nun gilt dies allerdings auch für die Zukunft: Sie ist nicht nur unabhängig von einem vorausgehenden Wollen, sondern auch im Verhältnis zu einem künftigen Wollen. Anders gesagt: Die Unerklärlichkeit, die Grundlosigkeit ihrer Heraufkunft hat ihr symmetrisches Gegenstück in der absolut ungewährleisteten Bedingung, in der vollkommen aleatorischen Natur ihrer Fortführung. Zwar ist die Fortführung der Freiheit, wenn man so will, ihr Überleben, nicht dem Zufall und der Kontingenz unterworfen; sie fordert hingegen die freie Strebung des Subjektiven, um niemals in die Objektivität, ins Sein zurückzufallen. Durch sein gesamtes Werk hindurch formuliert Fichte in großer Zahl Passagen in der Art von „ich mache mich selbst", „ich mache mich selbst, wie ich bin", „ich mache mich selbst zu dem, was ich bin", die allesamt

Synonyme für das Gesetz der Autonomie sind. Das Ich ist Handeln, und wenn es sich nicht selbst macht, hört es auf zu handeln, mithin Ich zu sein.

5.5 Strukturen und Manifestationen der Selbstständigkeit

Die Selbstständigkeit ist die Selbstverdoppelung des Handelns, die als bewusstes und willentliches Zurückgehen des Ichs in sich selbst begriffene Selbstverdoppelung. Und die Selbstständigkeit muss sämtliche Operationen des Geistes durchdringen und begründen. Sie schreibt vor, dass man das Gute um seiner selbst willen tut kraft des moralischen Gesetzes, das unser eigenes Sein, „diese objective Ansicht des Ich" (GA I 5 107) ist, und dass man zu aller Erkenntnis und zu aller Überzeugung durch sich selbst gelangt. Der Beitrag der *Wissenschaftslehre* ist vor allem im Bereich des Erkennens wichtig, in welchem sie die Prämissen der *Kritik* bis in ihre letzten Implikationen hinein zur Entfaltung bringt. Die *Wissenschaftslehre* ist von einer schwierigen Machart, ihre Entwicklungen sind oft sehr dunkel; doch die Dunkelheit ist gewollt, denn sie zwingt diejenigen, die Fichte lesen oder hören, sich anzustrengen, selbst zu denken (GA I 2 253). Der Philosoph will sein Wissen nicht aufdrängen. Er will jedem seiner Studenten helfen, den Weg der Erkenntnis durch sein eigenes Nachdenken zu finden (GA III 2 268), er „halte sich für eingeladen zu einem freien Denken" (GA II 5 334).

Die Überlegenheit der genetischen Erkenntnis gegenüber jeglicher Heteronomie des Faktischen wird vom Gesetz der Autonomie her bestätigt. Selbst zu urteilen ist eine moralische Pflicht (GA I 5 163). Man muss seinen eigenen Augen folgen und nicht denen seiner Nachbarn oder von Menschen aus einer vergangenen Epoche (GA I 7 254). Das Wissen ist nicht ein zu erlangendes Resultat oder ein zu erwerbendes Eigentum. Wie man weiß, stellt die *Wissenschaftslehre* ihren Gegenstand als tätig dar: Ihre Begriffe präsentieren sich als Momente, als lebendige und organische Glieder des Denkaktes. Fichte macht wenig Aufhebens von einer auf dem Auswendiglernen gegründeten Erziehung; er glaubt nicht, die Ausbildung der Intelligenz könne sich auf die Entwicklung des Gedächtnisses beschränken, ein Vermögen, das verurteilt ist, „im Dienste der Dinge", der unbelebten Dinge, zu bleiben (GA I 10 123). Er kritisiert das Einprägen ins Gedächtnis als ein Beispiel, an dem der Mangel an Autonomie auffällt; aber auch die Heteronomie kann die Form einer äußeren Natürlichkeit annehmen. Der künftige Rektor der Universität von Berlin, der Hauptstadt von Preußen, verurteilt die Versuche scharf, die Schule und die Universität nahe dem Wohnsitz der Familie zu halten, einem Ort, an welchem das Kind „dumpf und bewußtlos" aufwächst. Der junge Mensch muss sich aus der vertrauten Umgebung, aus den Gewohnheiten

und den Meinungen seines gebürtigen Milieus herausreißen, um im Kontakt mit Fremden seine eigensten Fähigkeiten zu entwickeln (GA II 11 142).

Die Zurückweisung jeglicher Heteronomie führt den Philosophen zu einer Abwertung des Inhalts des Wissens zu Gunsten seiner Form. Wichtig am Wissen sind nicht die Erkenntnisse, sondern ist das Verstehen, sind nicht die Information oder die objektiven Tatsachen, sondern ist der Geist, in welchem die Erkenntnis erworben wurde. Fichte ist protestantischer Christ und Leser der Bibel und nimmt dennoch an, dass selbst das göttliche Evangelium noch nicht die Wahrheit, sondern bloße Meinung und Vorurteil für denjenigen ist, der sich selbst noch nicht durch die Reflexion und die Meditation von dieser Wahrheit überzeugt hat (GA I 1 206). Wer das Symbol der Luther'schen Kirche als eine letzte Wahrheit betrachtet, ist dem Geiste nach ein Papist (GA I 5 220).[6] Wer dagegen aus eigenen Gründen an die Unbefleckte Empfängnis oder an den Esel Mohammeds glaubt, ist ein echter Freigeist. Es ist mir egal – schreibt der junge Fichte –, ob du an Luther oder an den Papst glaubst, wichtig ist, dass du deine guten Gründe dafür hast (GA I 1 293 Anm.).

Das Gesetz der Selbstständigkeit verbietet es, dass man sich damit zufrieden gibt, die Wahrheit zu kennen und das Gute zu wollen. Es fordert außerdem, dass man das Wahre kraft eigener Reflexion begreift, und dass man das Gute um seiner selbst willen vollbringt. Die Gegenbeispiele des korrekten Wissens und Wollens werden von der Religion geliefert. Fichte sieht das Evangelium als Quelle der Wahrheit an, nichtsdestoweniger sind „Spinozism, Mysticism, [...] Lavaterianism", die den Buchstaben der *Bibel* für das *Wort Gottes* halten, nur Dogmatiker (GA III 4 183). Die Heiligen tun das Gute, aber sie verstehen sich nicht selbst dabei (GA II 6 322), und vor allem verstehen sie nicht das Warum ihres eigenen Handelns. Gehorcht man einem schlecht verstandenen äußeren Gebot, so hat das Unklarheit und Unfreiheit zur Folge (GA I 8 380). Die Religion als solche ist ein Beispiel schlechthin für die Heteronomie, für eine gewiss achtenswerte Heteronomie, die aber nichtsdestoweniger Heteronomie bleibt.

Die Autonomie impliziert, dass das Gute um des Guten willen und um seiner selbst willen gewollt werde; sie weist jede Handlung zurück, die nicht kraft des moralischen Gesetzes vollbracht wird. Die materiale Vollkommenheit unseres Handelns muss durch ihre formale Richtigkeit bestätigt werden. Das heißt, dass die zu vollbringenden Handlungen um des Guten willen ins Auge gefasst werden (GA II 9 165),[7] und die bereits kraft einer unvollkommenen Motivierung bewerk-

---

6 Die katholische Lehre vom Primat des Papstes ist „Princip reiner Unvernunft", im Gegensatz zu den Forderungen des „Gewissen[s]" (GA II 15 218).

7 Vgl. für den „theoretischen" Bereich GA II 9 113.

stelligten müssen von der Autonomie her überdacht, wieder aufgegriffen und neu entwickelt werden. Das Gesetz der Autonomie ist eine mächtige Illustration der Lehre von den zwei Reihen. Die erste natürliche, faktische Reihe muss durch eine ideale und freie Reihe wieder aufgegriffen und ausgelegt werden. Dennoch ist die zweite Reihe kein ausschließliches Phänomen des Erkennens, denn man muss sie gleichermaßen im moralischen Bereich hervorbringen.

Die Fichte'sche Transzendentalphilosophie knüpft hier bewusst oder unbewusst an ihre zweifachen – hellenischen und christlichen – Ursprünge an. Der *Weise* muss in Freiheit die Handlungen wollen und tun, zu denen er sich durch die Natur gezwungen sieht, andererseits sind die Werke des gerechtfertigten Menschen nicht durch ihren bloßen materialen Inhalt gut und heilig, sondern kraft des rechtfertigenden Vermögens, das unserem Handeln eine neue formale Einheit auferlegt. Die *Wissenschaftslehre* formuliert ihr Anliegen zunächst einmal in ihrer größten Allgemeinheit. Damit das Ich wirklich wie ein Ich ist, muss das unmittelbar gegebene Bewusstsein durch eine absolute Freiheit wiederholt, wieder aufgegriffen werden. Man muss frei zu dem werden können, zu dem man einst aus Notwendigkeit geworden war (GA I 5 47). Kurz, „das gegebene Seyn zum Produkte der eigenen Freiheit machend" (GA II 16 104).

Die so verstandene Autonomie bedeutet eine freie Bestätigung dessen, was man auf natürliche Weise geworden war, bedeutet die Wiederaufnahme eines von der Natur zugeteilten und gewährten Daseins durch den Willen. Im Erziehungsprozess muss der Schüler sich selbst innerlich aneignen, was die Gesellschaft ihm äußerlich vorschrieb (GA I 10 128). Man gelangt zur intellektuellen und moralischen Mündigkeit, sobald man sich einmal aus eigener Kraft die Gewohnheiten und die Erkenntnisse zu eigen gemacht hat, die man ohne ein Zutun von unserer Seite zu erwerben vermochte. Die wahre Philosophie führt uns zum Glauben an die Erfahrung zurück (GA IV 1 193). Schließlich ist die transzendentale Deduktion bloß die Bekräftigung der apriorischen Vernünftigkeit dessen, was man a posteriori versteht! Ebenso besteht im Wesentlichen unsere moralische Reife darin, dass wir moralische Vorschriften, welche die Menschen stets als gerecht und wahr betrachtet haben, durch unseren eigenen Willen bestätigen.

Alle diese verborgenen Sokratismen laufen in den wiederholt vorgetragenen Forderungen zusammen, gemäß denen unser Leben einer Prüfung unterzogen werden muss und unsere Handlungen aus guten Gründen gewollt sein sollen. Kurz gesagt, sie scheinen die zweite Reihe zum Nachteil der ersten zu begünstigen, mehr den autonomen Charakter unseres Wissens als den Reichtum seiner Inhalte, die Reinheit unserer Gesinnungen als den Erfolg unserer Handlungen zu schätzen. Doch auch wenn der Fichteanismus eine Philosophie der Strebung ist,

das heißt einer Kausalität, die nicht wirklich eine solche ist,[8] einer Kausalität, deren Daseinsberechtigung nicht in ihren Ergebnissen, sondern in ihrer Ausübung besteht, begnügt er sich nicht damit, an die Pflicht zu erinnern, sondern will auch mit allen Kräften ihren wirklichen Vollzug. Auch wenn die *Wissenschaftslehre* in unvergleichlicher Weise das Gebot der Pflicht beschreibt, beharrt sie gleichermaßen auf der tatsächlichen Gestaltung des Seins gemäß dem Sollen. Zwar ist das Identitätsprinzip das Banner des Schelling'schen Idealismus, doch bevor Schelling selbst verkündete: „*sey identisch*" (Schelling, W I 199 [HK I 2 126]), hatte Fichte es bereits ausgesprochen (GA I 2 400). Die Autonomie bedeutet eine effektive Zweiteilung, aber die Dualität wird nur im Hinblick auf eine höhere Einheit befürwortet. Die Autonomie bleibt nicht bei der Aussage der Pflicht stehen. Sie kann sich nicht mit der Dualität abfinden, sondern engagiert sich unaufhörlich in Richtung Einheit. Das heißt, dass sie vom Postulat der Identität mit sich selbst her zu verstehen ist.

Die Philosophie – doch in Wirklichkeit jedes wahrhafte Wissen – trachtet nach einer Einstimmigkeit zwischen dem Gegenstand und dem Denken (GA I 1 371 f.). Die Herstellung der *Einmütigkeit* in Sachen Moral ist der letzte Zweck aller menschlichen Gemeinschaft (GA I 5 303). Aber diese trotz allem bloß partikuläre Einmütigkeit ist nur ein Unterfall der allgemeinen Forderung nach Übereinstimmung, nach Einstimmigkeit. Das Trachten nach wechselseitiger Übereinstimmung, nach Einstimmigkeit, nach Eintracht, nach all diesen moralischen Varianten der allgemeinen metaphysischen Forderung nach Koinzidenz ist im Übrigen kein abstraktes Prinzip, sondern ist abhängig von der Wirklichkeit schlechthin, welche das Ich ist. Der Kantianismus – schreibt Fichte – hat als höchstes Ziel die Ausbildung der vollkommenen Übereinstimmung mit sich selbst (GA III 3 104). Diese eher moralische Terminologie der Übereinstimmung wird in der Metaphysik umformuliert. Es besteht ein Trieb nach Einheit und nach „Vollendung des Ich in sich selbst" (GA I 2 449), nach „dem höchsten Prinzip im Menschen, dem: sei immer einig mit dir selbst" (GA I 3 100), und es ist das unvergleichliche Versprechen der *Wissenschaftslehre*, die Einheit des ganzen Menschen herzustellen (GA I 2 424). Zwar werden der Frieden und die Eintracht des Staates und spezifischer die Einstimmigkeit der rechtlichen Intersubjektivität das höchste Moment der praktischen Philosophie Fichtes sein, doch die erste Einstimmigkeit bleibt diejenige, die man mit sich selbst lebt. Die eigentliche Vollkommenheit des Menschen besteht in der Übereinstimmung mit sich selbst (GA I 3 35 f.), und diese Übereinstimmung ist immanent. Die wirkliche Frage ist nicht die, ob man mit anderen übereinstimmt, sondern ob man sehr wohl mit sich übereinstimmt (GA I 3

8 Vgl. unten, S. 472.

89)! Für die klassische Philosophie ist die Wahrheit die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache, doch der Fichte'sche Idealismus geht weiter: Die Wahrheit ist die Übereinstimmung des Geistes mit sich selber (GA II 6 367). Und die „Überzeugung", die die *Wissenschaftslehre* als dermaßen wesentlich für alle Philosophie ansieht und die sie nicht einmal bei Kant vorzufinden glaubt (GA I 4 264), ist ein Beispiel par excellence für die von diesem Idealismus postulierte höchste Koinzidenz. In der Überzeugung ist das Ich in der Wahrheit. Es nimmt eine Position ein, die es vollkommen versteht, und indem es sie vollkommen versteht, kann es sie mit seinem ganzen Herzen einnehmen. Man kann nur überzeugt sein von der Wahrheit, und man könnte niemals für wahr halten, wovon man nicht wahrhaft überzeugt ist. Die Überzeugung ist das Moment schlechthin der ursprünglichen Verdoppelung der Selbstständigkeit, deren Finalität das Wiederfinden der Einheit ist, und dies auf der theoretischen ebenso wie auf der praktischen Ebene.

Die Lehre von der Autonomie endet in der Forderung nach der Einstimmigkeit und Einheit des Ichs mit sich selbst, nach seiner Vereinigung. Die Hauptabsicht der *Wissenschaftslehre* ist die Annäherung des empirischen Ichs an das reine Ich, eine immer tiefere Durchdringung von ersterem durch letzteres. Doch wie ist das möglich? Der Anspruch des ethischen Idealismus, das empirische Ich am reinen Ich auszurichten, scheint deren Homogenität vorauszusetzen, nun sind aber die beiden Iche nicht homogen. Das reine Ich gehört in den Bereich des Intelligiblen, das empirische Ich in den des Sinnlichen, das erste ist Freiheit, das zweite Natur. Nun beharrt aber aller Kantianismus – und a fortiori dieser radikalisierte und systematisierte Kantianismus, die *Wissenschaftslehre* – auf der Diskontinuität zwischen Noumen und Phänomen. Doch muss auch diese theoretische Position sich der Prüfung der Tatsachen unterziehen, und auch der Fichteanismus kann der Frage nach dem Übergang von der Freiheit zur Natur nicht ausweichen. Tatsächlich sieht er diesen Übergang als notwendig an, und er stellt das mit einer ganz und gar neuartigen Argumentation dar.

Die Diskontinuität zwischen Freiheit und Natur ruft als erstes die Problematik der Wirksamkeit unseres Wollens in der Welt, der Beherrschung der äußeren Dinge durch den Willen auf den Plan. In Wirklichkeit jedoch ist unsere Beherrschung der äußeren Welt nur die Folge unserer Herrschaft über uns selbst. Die äußere Natur ist sozusagen nur ein Zweitfall des Gegebenen. Das Gegebene schlechthin ist unsere innere Natur, und unsere Beziehung zur zweiten ist durch die Beziehung bestimmt, die wir mit der ersten haben. Der Idealismus stellt sich die Frage nach den Bezügen zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich. Doch, wie heißt es im *System der Sittenlehre:* „[D]er Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen mit unserem Wollen ist der Zusammenhang unseres Wollens mit unserer Natur." (GA I 5 81 f.)

Von einem eigentlich metaphysischen Gesichtspunkt aus scheinen Natur und Freiheit dazu verdammt, niemals zusammenzukommen. Nun kommen wir jedoch nicht umhin festzustellen, dass eine Beziehung, ja eine wahrhafte Harmonie zwischen ihnen besteht (GA I 5 21), und die praktische Philosophie sucht den Ursprung dieser Harmonie, genauer, sie richtet ihre Untersuchungen um die Frage herum aus: Wie ist die Tatsache zu verstehen, dass wir unsere Vorstellungen für die Quelle und das Prinzip der Wirklichkeiten halten, die sich daraus ergeben?[9] In größter Allgemeinheit gestellt ist dies die Frage nach einer Vereinigung, einer Synthesis der Natur und der Freiheit; allerdings geht es bei der Fragestellung, die uns beschäftigt, eher um die Bestimmung der Natur durch die Freiheit, um die Hervorbringung des Wirklichen durch das Ich, kurz gesagt, um die Kausalität der Freiheit.

In der Welt der Selbstständigkeit soll sich der Geist kraft des alleinigen Schwungs seiner eigenen Flügel bewegen können, nun existiert das Ich aber nicht im luftleeren Raum; es kann in einer hermetisch von allem Übrigen getrennten Sphäre nicht fortbestehen, und vor allem hat es die Welt in sich selbst, in seinem Inneren, bevor es von außen her zu einer Verbindung der Welt mit ihm kommt. Die Freiheit war ursprünglich als die Reflexion des Handelns begriffen worden, und eben zu der Zeit sah man sie innerhalb einer Immanenz, die selbstverständlich war. Sie wäre somit die abstrakte Kontinuität einer ursprünglichen Spontaneität, also einer vollkommen selbstgenügsamen Sphäre des Wirklichen. Gleichwohl bedeutet die Vorrangigkeit und Ursprünglichkeit der Freiheit keine sterile Einfachheit und Homogenität. Der Freiheit ist es gegeben, dass sie gefordert wird, und das muss ihr auch weiterhin gegeben sein. Doch die Freiheit beherrscht nicht nur sich selbst, sie ist gleichermaßen Herrin des ihr Anderen. Sie ist die Synthesis a priori par excellence, die, sosehr sie sie selbst und sogar mehr als sie selbst ist, sozusagen über sich selbst hinausgeht, oder die, sosehr sie in einer geschlossenen Homogenität existiert, auch aus sich selbst heraustritt. Die Wahrheit dieser Synthesis, welche die Freiheit ist, ist es, sie selbst *und* die Verbindung zwischen ihr selbst und ihrem Anderen zu sein. Sie ist eine Kategorie des Intelligiblen, aber sie durchdringt auch das Sinnliche. „Freiheit“ – wird es in der *Spätphilosophie* heißen – „ist eigentlich der absolute Uebergangspunkt aus der rein bildlichen in die objektive Form ...“ (GA II 13 327) Sie ist ihr eigener Urheber und Schöpfer, aber sie unterwirft sich auch der Sichtbarkeit und geht in die Zeit ein (GA II 16 93).[10]

---

9 Die Freiheit betrifft nicht nur das Wollen: Der ganze Mensch ist frei, darin inbegriffen das Empirische in ihm (GA I 6 345 Anm.). Diese Variante des Textes ist in die Ausgabe der *Werke* durch I. H. Fichte nicht aufgenommen worden. Siehe außerdem GA IV I 38.

10 Die *Geschichte* ist die Sichtbarkeit der Freiheit (GA II 16 106).

Der ethische Idealismus bezeichnet das Einwirken des Ichs auf die Natur als Kausalität der Freiheit. Die Kausalität an sich bedeutet die Wirksamkeit des Begriffs, sein Herausgehen aus sich. Nun impliziert aber die Kausalität der Freiheit, dass dieses Herausgehen im strengen Sinne des Ausdrucks zu denken ist (GA II 5 388) und nicht als eine bloße innere Iteration. Die tatsächliche Wirklichkeit dieses Herausgehens ist zunächst vom jungen Schelling behauptet worden (Schelling, W I 248 [HK I 3 141]), doch auch Fichte wird schnell den Weg dorthin finden. Schon eine Vorlesung über *Platners Aphorismen* definiert das Ich als ein freies *Eingreifen* in die Ideenassoziation, das heißt als eine Unterbrechung und eine Wiederaufnahme der empirischen Hervorbringung durch die reine Hervorbringung (GA II 4 97), und die Liebe wird als das alleinige vermittelnde Kettenglied bezeichnet, das die beiden Welten der Freiheit und der Natur verbindet, das Phänomen, durch welches die Freiheit in die Natur eintritt (GA I 5 289).

Das *Eingreifen* in die Natur bedeutet einen Neues erschaffenden Eingriff der Freiheit in den notwendigen Ablauf der Phänomene, was auf die Umsetzung oder, wenn man so will, auf die Übersetzung des Begriffs in die Materie hinausläuft. Das *System der Sittenlehre* definiert die Freiheit als die Kausalität, das heißt die Souveränität des Begriffs, der zum Prinzip des wirklichen Seins wird (GA I 5 27). Dieses unableitbare, aber äußerst wirkliche Vermögen des Intelligiblen ist von beiden Seiten aus zu erkennen. Von der *Natur* her, die – wie Kant sagte – „der freyheit ihrem Wesen nach unterworfen“ ist (Kant, AA XIX 204). Und von der Freiheit selbst her, die notwendig das Prinzip dieses Herausgehens aus sich in sich enthält.

Die Freiheit impliziert die Möglichkeit, in der sinnlichen Welt zu handeln (GA I 5 252), ja, sie wird als die Bestimmung des Objektiven in mir durch das Subjektive definiert, ein anderer Ausdruck zur Bezeichnung der Subjekt-Objekt-Beziehung (GA I 5 88 ff.; 29). Für die Subjekt-Objekt-Beziehung, welche die eigentliche Natur des Ich, des Fürsich, bildet, ist die Kausalität der Freiheit ein metaphysisches Postulat, und das Ich muss sich eine wirkliche Kausalität außerhalb seiner selbst zuschreiben (GA I 5 93). Selbstverständlich gilt das Postulat für das Ich nur in dem Maße, wie es im Nicht-Ich, also in der Endlichkeit, verwurzelt ist. Die Anwesenheit des Nicht-Ich im Ich bildet eine Kluft innerhalb des Ichs, einen Unterschied, der es gleichsam in eine Trennung, in ein Bewusstsein von einer Äußerlichkeit sich selbst gegenüber versetzt, und genau in diesem Sinne muss ein endliches Vernunftwesen sich eine freie Kausalität zusprechen (GA I 3 338 f.). Andererseits wird die Kausalität der Freiheit gleichermaßen durch das Sollen impliziert, welches ein wesentliches Moment des Daseins dieses endlichen Vernunftwesens ist. Das Ich ist zum Sollen verurteilt. Es *soll*, nun bedeutet aber sollen *etwas* sollen, und *ich soll etwas* heißt: Ich soll etwas außerhalb des Ichs hervorbringen (GA I 5 76 f.). Das Sollen charakterisiert ein endliches Sein, nun ist aber das Sollen nicht eine

ohnmächtige, fruchtlose Anwandlung, sondern eine auf den wirklichen Vollzug abhebende Strebung. Das *Sollen* zielt auf einen Vollzug außerhalb seiner, aber dieses Draußen ist im Wesentlichen ein inneres Draußen, ein Draußen im Ich. Eine Jenaer Vorlesung elementaren, populären Charakters erklärt: „Gott [...] fließt aber hinterher in die Natur ein." (GA IV 1 169) Der wahre Sinn dieser Aussage ist freilich, dass die *Natur*, auch wenn sie von mir radikal verschieden ist, ihm vom Wesen her unterworfen ist. Der eigentliche Sinn des „Praktischen" ist ansonsten, dass der Begriff Prinzip und Kraft des wirklichen Seins ist, und dies ist letztlich äußerst evident. Schließlich befindet sich das Nicht-Ich, obgleich es nicht auf das Ich reduziert werden kann, ja gerade im Ich und ist durch das Ich gesetzt!

5.6 Der Trieb, der Wille und die Zwecke

Die Anwendung der Autonomie auf die Natur ist nur möglich durch eine Synthesis zwischen der Natur und der Freiheit, genauer durch die ursprüngliche Unterordnung der Natur unter die Freiheit. Dies impliziert, dass die sehr negative Vision der Natur als Feindin der Freiheit wenn nicht durch eine andere relativiert, so zumindest dadurch vervollständigt werden muss. Die Natur ist gewiss das Andere der Freiheit, aber diese Andersheit ist nicht bloß in der Horizontalität von zweien zu verstehen, die in einem unerbittlichen Gegenüber einander entgegengesetzt sind. Das Nicht-Ich ist auf jeden Fall kein dem Ich gleiches und symmetrisches Anderes, sondern ein ungleiches Anderes, und diese Ungleichheit kann als eine fruchtbare Unterordnung erkannt werden. Das Nicht-Ich ist dem Ich unterlegen, steht „tiefer" als es; das Ich kann sich seiner als Sprung- oder Trittbrett bedienen, solange man das Nicht-Ich als wirkliches Material oder wirkliche Energie des Ichs versteht. Fichte spricht von Zeit zu Zeit von der alten Natur, von der Natur als vollendeter Vergangenheit (GA I 8 240). Eben auf dieser Vergangenheit baut sich die Gegenwart auf, von ihr aus erhebt sie sich. Inspiriert von der in ihrer Problematik sehr wirkmächtigen augustinisch-lutherischen Theologie misstraut der ethische Idealismus den Werken der Natur, und die „Adiaphora", diese angeblichen unabhängigen, neutralen moralischen Wirklichkeiten, weist er zurück (GA I 5 163). Dennoch ist der Idealismus genau in dem Maße, wie er die ethische Zweckmäßigkeit des Daseins vertritt, gezwungen, zwar nicht mit dem Gegebenen gemeinsame Sache zu machen, aber zumindest in ihm Potentialitäten für die Selbstvollendung des Geistes zu erkennen.

Das Handeln als Wesen des endlichen Ichs muss auf die Mitwirkung der Natur zählen können. Die Natur liefert die Materialien oder die Energie für die Autonomie, und sie tut dies als *Trieb*. Der *Trieb* ermöglicht es der Fichte'schen Ethik, das moralische Handeln des Ichs von seinen eigenen inneren Gegebenheiten her

zu konstruieren. Der Idealismus besteht darauf: Alles, was ohne unser Zutun ist, alles, was nicht als solches, das heißt, nicht durch uns selbst gesetzt ist, ist bloß Natur. Die Wahrheit und die Ausschließlichkeit dieses Urteils muss er freilich relativieren. Das Subjekt hat durchaus eine Form unmittelbaren Daseins, die Freiheit wird durch die Spontaneität vorgezeichnet; kurz, das Ich besitzt, wenn nicht ein Dasein, so zumindest einen natürlichen Moment oder Kern, den *Trieb*. Fichte erklärt, der *Trieb* sei Sein oder Natur (GA II 13 132). Der Trieb lässt sich auf zweierlei Weise begreifen. Die eine beharrt auf seiner Natürlichkeit, auf seinem sinnlichen Wesen, die andere sieht in ihm und durch ihn eine elementare Synthesis des Ich und des Nicht-Ich.[11]

Der *Trieb* ist das Ich, aber das Ich in seiner unmittelbaren Natürlichkeit. Er ist die Art und Weise, wie das Ich sich findet (GA I 5 199): Das Ich erweckt sich als *Trieb*, und im weiteren Verlauf wird selbst in seinen freien Bewegungen etwas von dieser Elementarität überleben. Der *Trieb* ist nicht das Gesetztsein, er ist einfach (GA I 5 127). In der Selbstständigkeit sind ihm Augen gegeben, aber an sich ist er blind (GA I 6 254). Er ist gleichsam eine Kraft, die im Ich brütet, eine gleichsam aus seinem Substrat entstehende Kraft. Das Wesentliche am *Trieb* ist die Art und Weise, wie er die Selbstständigkeit vorzeichnet, ihr ihre Energie und ihren Stoff liefert, ohne je selbst Werke vollbringen zu können. Das Handeln ist per definitionem eine Spontaneität, die sich selbst, aber auch ein Anderes setzt. Nun ist aber der *Trieb* eben auch ein Anlauf, der es niemals schafft, ein Anderes zu setzen. Der *Trieb* ist die Materie des Handelns, aber ihm fehlt eben die Zweckmäßigkeit des Handelns, die von einer durchscheinenden Fruchtbarkeit ist. Die *Wissenschaftslehre* sagt: „das Streben und der Trieb“ (GA IV 3 380), doch diese Symmetrie ist nicht ganz richtig. *Streben* und *Trieb* sind jeweils unvollständige Formen des Handelns, verstümmelte oder vielmehr vereitelte Kausalitäten, wenn auch mit einem wichtigen Unterschied. Das Streben ist allgemein eine Kausalität, eine Kausalhandlung, die sich ausübt, ohne zu einem konkreten Ende zu gelangen;[12] dagegen ist der Trieb ein Handeln, das es nicht einmal zu einer allgemeinen Kausalität schafft, denn er ist jeder eigenen Äußerlichkeit benommen. Der *Trieb* ist ein sich selbst produzierendes Streben (GA IV 3 376), aber er produziert auch eben nur sich selbst. Er ist eine Kausalität, aber als blinde Kraft (GA I 10 344), das heißt ein Handeln, das sich keinen wahrhaften Zweck gibt. Der Geschlechtstrieb ist hierfür ein sehr lehrreiches Beispiel: Er ist eine Kraft, die, da es ihr an jeder Mittelbarkeit und jedem Abstand fehlt, nur nach ihrer eigenen Befriedigung

11 Siehe von diesem Kontext her das Verständnis „qualitativ[er]“, das heißt gegebener Sittlichkeit (GA II 16 87, 91 etc.). Vgl. „instinktmäßige Sittlichkeit“ (GA II 6 211).
12 Vgl. unten, S. 472.

trachtet (GA I 4 96). Zwar agiert der Geschlechtstrieb in einem gewissen Sinne „draußen“, aber dieses Draußen ist noch keine wirkliche Objektivität. Indem er nur seine eigene Befriedigung sucht, ist der Geschlechtstrieb dazu verurteilt, in sich zu bleiben. Der Trieb ist eine Disposition in uns, eine Kraft, die sich in uns verbirgt und ausübt, ohne dass wir sie in uns gesetzt haben.

Dennoch dient der *Trieb* – trotz seiner unausrottbaren Natürlichkeit, trotz seiner Blindheit und seines unfruchtbaren Egoismus – den Werken des Ichs und muss daher als etwas begriffen werden, dass einen organischen Teil einer Synthesis des Ichs bildet. Der *Trieb* hat seinen Platz jenseits der Passivität des Nicht-Ichs. Er nimmt eine mittlere Position zwischen der offenen Passivität der Vorstellung und der Spontaneität des Wollens ein (GA I 1 136). Er ist sozusagen die Grenze zwischen der Natur und der Freiheit (GA IV I 47).

Der ethische Idealismus bestätigt diese wechselseitige Abhängigkeit, aber es bleibt für ihn eine Schwierigkeit bestehen, dem begrifflich Rechnung zu tragen. Je nach Kontext der Aussage wird er folglich entweder auf der irreduziblen Natürlichkeit des Triebes oder auf seiner Lage, bereits von der Freiheit mit Beschlag belegt worden zu sein, beharren. Der *Trieb* ist das Natürliche im Ich: meine Geburt, meine Gesundheit, mein Genie, kurz gesagt, der Trieb ist etwas, das „zum Ich (gehört), aber er ist nicht das Ich“ (GA I 5 133). Das Fortbestehen dieser ganzen Heteronomie wird den *Trieb* nicht daran hindern, die Werke des Ichs zu befördern. Der Naturtrieb – schreibt Fichte – ist das Materiale des sittlichen Triebs (GA I 5 143), und unter „Materiale“ ist nicht nur die erste äußere, undurchsichtige Materie zu verstehen. Der *Trieb* ist eine blinde, unbestimmte Spannung der Kausalität, die die Reflexion sozusagen einfängt und auf eine bestimmte, also wirksame Kausalität reduziert (GA I 5 176).[13]

Der Trieb ist wie die Natur präsent im Ich als unmittelbarem, in dem Ich, das sich „findet“, und er dient als Material und Energie der Freiheit. Allerdings dürfen Material und Energie nicht in einem rein „materiellen“ Sinne genommen werden. Die Rolle der Energie ist weniger, die Freiheit aufrechtzuerhalten, als ihren Übergang ins Sein zu sichern. Der Idealismus spricht von der Kausalität der Freiheit in der Natur, aber diese Frage überschneidet sich mit jener älteren und elementareren der Übersetzung des Inneren ins Äußere, der Wirkung des Begriffs im Sein. Vielleicht ist sie die älteste und geheimnisvollste der Fragen der Moralphilosophie: Wie kann eine Vorstellung meines Geistes eine Wirksamkeit in der Welt ausüben? Ich bewege meine Hand – so hat es den Anschein –, wenn ich sie dazu bestimme, sich zu bewegen, doch wie ist der Mechanismus dieser Bestim-

13 Es existiert im Menschen ein Urtrieb nach absoluter Selbstständigkeit, nach Übereinstimmung des empirischen Ichs mit der reinen Spontaneität (GA I 5 176; 137).

mung zu erklären? Anders gesagt: Wie setzt sich das Wollen fort und setzt es sich in Tun um!

Der Wille ist nicht das Handeln und auch nicht die Freiheit oder die Autonomie. Er ist die als Naturkausalität betrachtete Freiheit, Prinzip eines im Sinnlichen Wirksamen. Der Wille ist derart der jüngste Abkömmling der Selbstverdoppelung, verstanden als eine sich in der Natur ausübende Selbstbestimmung. Von Zeit zu Zeit definiert die *Wissenschaftslehre* den Willen als die Objektivierung des Handelns des Ichs. Die Objektivierung ist Beschränkung, aber eine fruchtbare Beschränkung. Indem das Ich durch den Willen beschränkt wird, setzt es sich in die Welt um und hinterlässt seine Spuren in der Natur.

Die Selbstbestimmung, die der Wille ist, ist eine synthetische, nicht eine analytische Kategorie. Selbst wenn die Bestimmung zunächst „Ereignis“ ist, das *im* Ich stattgefunden hat, verbindet sie heteronome Glieder untereinander. Der Wille ist eine Synthesis. Sie ist a priori in dem Maße, wie er dem Einfluss des Satzes des zureichenden Grundes entzogen ist (GA I 2 10 f.) und ohne äußeres Vorbild vollzogen wird. Der Wille ist zunächst einmal Synthesis der Verschiedenartigen: ursprüngliche Synthesis der Freiheit und der Bestimmtheit. Oder auch: untrennbare Einheit der Kausalität und der Beschränktheit (GA IV 3 450). Nun ist aber die Einheit der Verschiedenartigen nicht als rein ideal zu begreifen, sie bezeichnet die Herstellung einer wirklichen Beziehung des Idealen mit dem Realen, eine „Synthesis des Wollens und des Seins“, die ein wahrhaftes „Uibergehen“ impliziert (GA IV 3 450).[14]

Der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, diese Reise, die das Ideal unternimmt, um bis zum Realen zu gelangen, ist kein einfacher Spaziergang und auch keine immanente Iteration des Bewusstseins, sondern die Ausübung eines Wirksamen. Der Wille ist eine Setzung, eine effiziente Kausalität im strengen Sinne des Wortes. Die praktische Vernunft fordert ihre eigene Realisation (GA I 3 221), das Wollen ist ihre Verkörperung in einer kategorischen Forderung als absolutes Postulat des Strebens (GA IV 3 423). Durch den Willen wird das Ich „absolutes Princip“ der Realität „in der Materie“ (GA II 15 73). Der Wille ist das konstitutive Prinzip des grundlegenden Ichs, woraus es „aus(bricht) in eine materielle That“ (GA I 6 280), aber nicht in irgendeine materielle Tat. Der Wille bezeichnet das Vermögen des Ichs, die Welt zu produzieren, das heißt sich in der Welt zu produzieren, was auf seine Selbstreproduktion hinausläuft. Das Wollen sagt die Kausalität des Übersinnlichen in der Welt, die geheimnisvolle Tatsache

14 Der Übergang vom Idealen zum Realen, vom Begriff zu seiner Realisation bringt das Bild, das das Ich von sich selbst hat, ins wirkliche Dasein (GA II 13 319, 326 f.). Der Wille ist „absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtseyn desselben“ (GA I 5 147).

der Durchdringung des Empirischen durch das Intelligible aus. Der Wille ist die Existentialisierung des Begriffs (GA I 3 426 f.), nun ist der Begriff aber stets Bestimmung. Jeder Willensäußerung entspricht eine Modifikation in der Materie. In einem Text aus der Zeit seiner Anfänge definiert Fichte das Wollen als sich mit dem Bewusstsein seiner eigenen Tätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung zu bestimmen (GA I 1 135). Der Wille ist Ausdruck für das Mysterium des Wirksamen des Intelligiblen im Sinnlichen. Der Wille ist das Vermögen des Ichs, den Begriff zu ‚projizieren' und so auch dafür zu sorgen, dass der Begriff realisiert wird. Das heißt, dass der Wille weniger Urkraft als praktische Vernunft ist, und dass die Frage des Wirksamen der praktischen Vernunft vom Begriff des *Zwecks* her zu betrachten ist.

Fichte betrachtet Wollen und Zweck quasi als Synonyme (GA I 5 28). Die *Zwecke* sind besondere Begriffe, welche erklären, wie der Wille wirksam sein kann, und warum seine Wirkung immer eine besondere ist. Wir müssen theoretische Begriffe und praktische Begriffe, nämlich Kategorien und Zweckbegriffe, als *Nachbild* und *Vorbild* unterscheiden. Der theoretische Begriff ist bloß ein Nachbild, selbst wenn es ein sehr getreues ist, des Wirklichen; er erweist sich sozusagen vom bereits konstituierten Wirklichen abgezogen. Dagegen lässt das Vorbild das Wirkliche geschehen. Im Nachbild unterwirft sich das Subjekt dem Rhythmus des Objekts. Mit dem Vorbild lässt das Subjekt das Objekt sein Gesetz erleiden. Oder – wie Fichte sagt – das Subjekt transponiert, konvertiert sich ins Objekt (GA I 5 90). Der Begriff als Vorbild funktioniert kraft einer Harmonie, die das Subjekt zwischen ihm selbst und dem Objekt herstellt. Fichte bezeichnet den *Zweck* als ein Ideal, nämlich als etwas, das zu realisieren ist, nun liefert aber dieses Ideal augenscheinlich selbst demjenigen die Kraft, der sich ans Werk machen möchte.

Der praktische Begriff kann in eben dem Maße, in dem er vorbildliches Ideal, also über eine Anziehungskraft verfügender Begriff ist, nur ein synthetischer Begriff sein. Genauer gesagt: Als Zweck und Vorbild sind diese Begriffe wahrhafte apriorische Synthesen, die sich eines Vermögens erfreuen, das es ihnen ermöglicht, sich zu objektivieren und sich ins Wirkliche zu übersetzen. Das Gemüt entwirft den Zweckbegriff und sieht dem Entwerfen zugleich zu (GA IV 2 210); praktische Kraft und theoretisches Verstehen sind auf untrennbare Weise vereint. Die Beziehung zwischen Begriff und Wirksamem ist nicht von gleicher Art wie die Beziehung von Ursache und Wirkung; sie stellt vielmehr eine organische Synthesis zwischen der Projektion des Zweckbegriffs durch das Denken und seinem Wollen, zwischen der Ansicht und der Aussage des Begriffs und seiner Verlängerung und Übersetzung ins Wirkliche durch das Wirksame dar (GA IV 3 473). In ein und demselben ungeteilten Akt erfasse ich den ins Wirkliche zu übersetzenden Begriff und die Möglichkeit seiner effektiven Ausübung. Einen Begriff als

meinen Zweck setzen bedeutet ihn als effektiv, wirklich in einer künftigen Zeit setzen, und das Geheimnis des Zwecks besteht darin, dass er über die Macht dieser Realisierung in der Zukunft verfügt (GA I 5 352).

Das wahrhafte Handeln, das eigentlich praktische Handeln vollzieht sich gemäß dem Zweckbegriff, der meine Wirksamkeit formaliter begründet und auch materialiter bestimmt (GA I 5 27). Als Zweckbegriff und als Vorbild ist der Begriff mit effektiver Kraft ausgestattet, und auch dank ihm wird mein Handeln artikuliert. Die Zweckbegriffe sind Beispiele des Vermögens zur Realisation und Artikulation des Ichs. Der Zweckbegriff ist die Kraft, die meinem Handeln eine „Richtung" einprägt (GA II 6 299). Die reinen Begriffe der praktischen Vernunft, die von einer abstrakten Allgemeinheit und einer ganz theoretischen Neutralität sind, werden durch den Zweckbegriff ebenso artikuliert wie wirksam gemacht. Die praktische Vernunft verlangt danach, realisiert zu werden, und offensichtlich weiß sie sich die Mittel zu ihren Ambitionen zu verschaffen, doch – und damit kommen wir zu der Frage zurück – welches ist der Mechanismus dieser Übersetzung, dieser Wirksamkeit, dieser Konversion des Idealen ins Reale? Fichte fordert auf, „energisch" zu denken, und er scheint „energisch" und „transzendental" zu verbinden (GA II 9 185 Anm.), doch was hat man unter Energie zu verstehen, wie lässt es sich begreifen, dass eine „durchs reine Denken bestimmte sinnliche Kraft" zustande kommt (GA IV 3 486)? Im theoretischen Bereich erklärt der Idealismus die Synthesis a priori, das heißt die Spontaneität des Verstandes, aus der Einbildungskraft, und Fichte glaubt sich auch im praktischen Bereich auf die Einbildungskraft berufen zu können. Die praktischen Begriffe – die an sich wie alle Begriffe theoretisch sind – werden durch die Einbildungskraft projiziert, die ihnen wie ein gefärbtes Glas Farben zuteil werden lässt (GA IV 2 214). Der *Zweck* wird als ein derart gefärbter Spiegel in besondere Begriffe aufgebrochen, und die Einbildungskraft verschafft ihnen die Energie zu ihrer effektiven Realisation, zu ihrer Objektwerdung (GA IV 2 225). Die Analogie des „Zwecks" als gefärbtem Glas und die Hypothese der Handlung der Einbildungskraft im praktischen Bereich setzen die Markierungspunkte einer Theorie der Wirksamkeit des Begriffs, aber entwickeln sie nicht. Damit wird eine Frage, die Kant auszusprechen vermieden hat, nämlich die Frage nach der Umsetzung der praktischen Vernunft in eine Willensregung, zwar erahnt und in Betracht gezogen, aber eine Antwort in der ihr gebührenden Form erhält sie nicht.

5.7 Die Freiheit als Kultur

Durch das System der praktischen Begriffe des Triebes, des Wollens und des Zwecks glaubt Fichte der Kausalität der Freiheit, der Wirksamkeit des Begriffs in

der Natur Rechnung tragen zu können. Die Freiheit lässt sich nicht nur in einem homogenen Universum ausüben, sondern auch und vor allem in ihrem Anderen, der Natur. Die Autonomie fordert, dass das Andere sich dem Selben anpasst, was auf die Durchdringung dieses Anderen durch das Selbe, der Natur durch die Freiheit hinausläuft. Doch die Durchdringung hat Grenzen und die Anpassung ist immer nur asymptotisch. In letzter Instanz ist die Kausalität der Freiheit nicht vollkommen. Sicherlich gibt es kein besonderes Gegebenes, das als de jure definitiv dem Geist Verschlossenes betrachtet werden könnte, doch de facto wird man sich niemals in einer Situation befinden können, in der nichts mehr zu erringen und zu vergeistigen bliebe. Fichte ist gleichzeitig und vollkommen folgerichtig Philosoph der Endlichkeit und Philosoph der Unendlichkeit. Das Vorrücken der Freiheit hat keine definitive Grenze, aber es könnte niemals wirklich vollbracht und abgeschlossen sein. Durch die Autonomie verfolgt das Ich einen unaufhörlichen Kampf gegen das Nicht-Ich. Auch wenn all diese konkreten Erscheinungen des Nicht-Ichs überwunden werden können, bleibt das Nicht-Ich an sich dennoch unausrottbar. Das Nicht-Ich ist nicht ein Teil, sondern eine Kraft oder eine Funktion des Ichs, die, da sie an keine besondere Manifestation gebunden ist, stets weiterhin nach neuen suchen wird.

Die Suche nach Autonomie ist ins Herz des Ichs eingeschrieben und realisiert sich in Kontinuität auf zwei Ebenen. Autonomie im Verhältnis zu sich selbst, die sich durch die Erziehung, die Askese, das Streben und die moralische Übung hindurch entfaltet, und Autonomie im Verhältnis zur äußeren Natur, die die Form der Eroberung und der Beherrschung der Welt annimmt. Die Kontinuität dieser Ebenen wird durch die *Kultur* bestätigt, die zugleich Selbstbeherrschung und Beherrschung der äußeren Welt ist, bei der aber umgekehrt die Beherrschung der äußeren Welt eine Rolle als Bedingung im Verhältnis zur Selbstbeherrschung spielt. Die eigentliche Finalität der Kultur in ihrer doppelten asymptotischen Bewegung von Selbstbeherrschung und Beherrschung der Welt ist die Herrschaft des Begriffs, die Unterordnung der Natur unter die Freiheit und die Verwandlung des Universums des Nicht-Ichs in die Welt des Ichs.

Nun steht freilich das Unternehmen der Herrschaft über die Natur in seinen zwei „aufeinanderfolgenden" Bewegungen stets unter dem Gesetz des *Sollens*. Das *Sollen* ist die Kategorie schlechthin eines durch die Kluft, die aus der Gegensetzung des Ichs zum Nicht-Ich entsteht, oder den ursprünglichen Unterschied des reinen Ichs und des wirklichen Ichs charakterisierten Universums. Der junge Fichte definiert das *Sollen* als die Form des reinen Ichs (GA I 1 219), und gegen Ende seines Lebens wird er behaupten, „das soll [...] redet vom ihm [vom Ich]" (GA II 13 326). Und tatsächlich hält das Sollen einen Diskurs über das Ich, dessen freie Selbstbeschränkung es anmahnt. Durch das Nicht-Ich ist das Ich einer ursprünglichen, quasi faktischen Beschränkung unterworfen, die das *Sollen* in eine

freiwillig angenommene Beschränkung umsetzt. Das Sollen drückt die Tatsache aus, dass das Ich niemals, weder innerlich noch äußerlich, das ist, was es sein könnte und sollte. Der ehemalige Student der lutherischen Theologie bleibt davon überzeugt, dass der Mensch nicht von Natur aus nach seinem eigenen Willen das Gesetz befolgt. Die einfachen Menschen wissen genau, dass seine Pflicht tun und seinen Vorteil suchen zwei verschiedene Dinge sind (GA I 1 218). Man kann nicht das Gesetz seinem Inhalt nach lieben, man kann sich ihm nur der Form nach hingeben. Das Gesetz, dieser strenge Lehrmeister, kann nur „schrecken" (GA II 13 269 f.).

Die radikale Entgegensetzung zwischen unserem natürlichen Willen und dem Gesetz drückt die irreduzible Anwesenheit des Nicht-Ichs aus. Und sie verurteilt die *Wissenschaftslehre* dazu, bloß eine Philosophie der unglücklichen Endlichkeit zu sein. Für den jungen Hegel als Kritiker Fichtes gilt: „... das Sollen drükt diese bestehende Entgegensetzung, das NichtSeyn der absoluten Identität aus" (Hegel, GW 4 45 f.), und dieser fatale Mangel an Identität liefert den ethischen Idealismus der Lage einer Reflexionsphilosophie in Verfolgung des „schlechten Unendlichen" aus. Fichte selbst freilich sieht die Dinge anders. Zweifellos bezeichnet die eigentliche Natur des „Praktischen" ein Wissen, dem kein Gegenstand entspricht, vor allem nicht sein eigener (GA I 10 382). Das praktische Bewusstsein hindert uns daran, bei einem gegebenen Begriff stehenzubleiben: Das Ich stellt das Bild einer Ordnung dar, zu welcher es niemals kommen kann (GA II 15 118), und, „wenn wir nicht Götter werden sollen", dürfte die Vernunft ihren Kampf mit der Natur nicht zu einem Ende bringen können (GA I 3 45). Nun ist aber selbst diese unaufhebbare Beschränkung des endlichen Vernunftwesens nicht bloß tragische Ohnmacht. Vom Sinn des Sollens durchdrungen, „[m]it Bewußtseyn und nach Begriffen soll ich mich der Selbstständigkeit nähern" (GA I 5 198). Diese Bewegung, und sei sie auch asymptotisch, infolge dessen der Unvollendung geweiht, ist dennoch nicht schlechte Unendlichkeit, sondern vielmehr „geheiligte[] Unendlichkeit" (GA I 10 344). Sie sehnt die immer vollkommenere Beherrschung der Natur herbei und macht sie möglich, sie ist daher die eigentliche Triebfeder unserer höchsten Vollendung, welche die Kultur ist.

Die Suche nach Selbstständigkeit mit dem *Sollen*, dem Prinzip eines unaufhörlichen Strebens sowie einer unausweichlichen Unvollendung, als zwiespältiger Bewegkraft drückt sich durch den Willen aus, die Natur, die innere wie die äußere, zu beherrschen. Die Verfolgung der Selbstständigkeit bedeutet die Beherrschung der Natur, ihre Zähmung und ihre Bestimmung durch den freien Geist. In ihrer größten Allgemeinheit wird die Berufung der Freiheit, die Aufgabe des Ichs in der Welt, durch die *Grundlage* ausgesagt: Das Ich setzt sich als das Nicht-Ich bestimmend (GA I 2 385). Das Ich bestimmt also von Natur aus das Nicht-Ich, und es soll, es kann nur es bestimmend existieren. Und das Ideal unseres Ichs in

diesem Bereich ist Gott, nämlich „ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme“ (GA I 2 65). Ohne auf komplexe Implikationen dieser Grundpositionen der *Wissenschaftslehre* einzugehen, könnte man daraus „populäre“ Schlussfolgerungen ziehen. Das empirische Ich sollte dem reinen Ich nicht widersprechen (GA II 3 233 f.). Die Sinnenwelt muss vollständig dem Ich unterworfen und vorhersehbar gemacht werden (GA I 6 268). Der Mensch soll über die Natur befehlen, ja soll ihr *Herr* werden (GA I 6 209). Doch handelt es sich hierbei nicht um Stilübungen eines humanistischen Diskurses, sondern um eine folgerichtige metaphysische Position. Die Beherrschung der Sinnenwelt impliziert, dass sie durch das Ich vollkommen durchdringbar sei. Kein Ding darf an sich, in was für einer Unabhängigkeit auch immer belassen werden. Was unter anderem zur Folge hat, dass jedes materielle Ding Eigentum eines Menschen sein soll (GA I 5 265). Die technische Herrschaft über die Natur, die ihrer stofflichen Umwandlung zu Grunde liegt, hat ihre Wahrheit und ihre Quelle in der Herrschaft des Rechts, die aus den Dingen der Welt schlichte Prädikate des menschlichen Subjekts, des Ichs macht.

Der Mensch muss die Natur bezähmen (GA I 6 268), das heißt sie so durchdringen, dass sie sein Gepräge trägt (GA II 15 95). Die hohe Rhetorik der ersten Jenaer Vorlesungen stellt den in der Fülle seiner moralischen Berufung angekommenen Menschen dar, der „mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben“ (GA I 3 50). Nochmals in etwas nüchterneren Worten gesagt: Die Natur muss unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht werden (GA I 8 323). Und das beste Beispiel für diese Unterwerfung unter den Begriff wird von unserem Körper geliefert. Der Körper ist das unumgängliche Instrument der Freiheit für ihre Übersetzung in die Natur. Nun macht der Mensch aber mit seinem Körper gleichsam buchstäblich, was er will. Die Natur scheint ihre jeweiligen Funktionen den unterschiedlichen Teilen unseres Körpers zugewiesen zu haben, doch können wir – aus dem Zwang der Notwendigkeit oder dem Drang einer Laune heraus – darüber hinausgehen und die Anordnungen der Natur erneuern und verändern. Der Beweis dafür sind jene Menschen, die mit ihren Zehen nähen oder schreiben oder mit ihrem Bauch reden (GA I 3 382).

Die Natur muss zum Instrument der Freiheit werden. Bis dahin war sie unsere souveräne Gebieterin, doch mit der Heraufkunft der Sittlichkeit wird sie zu unserem folgsamen Instrument (GA I 5 451). Alles, was nicht zu unserer ursprünglichen „Form“ gehört, muss zum bloßen Mittel für unsere Zwecke werden (GA I 1 241). Das heißt, der Naturwille muss zum Diener des sittlichen Willens werden (GA II 15 94). In Wirklichkeit geht es hier weniger um die perfekte Beherrschung der unterschiedlichen Teile unseres Körpers als darum, unser gesamtes empirisches Sein in den Dienst des Höchsten in uns zu stellen. Der Mensch muss zum Instrument für seinen eigenen Willen werden (GA I 4 259). Alles Menschliche hat die

Potentialität, zum Instrument des moralischen Gesetzes zu werden, kurz gesagt, unsere Berufung ist es, das Werkzeug, ja sozusagen das Leben des Überirdischen zu werden (GA II 13 382). Wie das in zwei klassischen Passagen gesagt wird, die in schlagender Kurzform die gesamte Lehre von der Autonomie als Kultur ausdrücken: „Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist“ (GA I 5 208), sowie: Unser Geist muss sich auf sich selbst anwenden und Herr seiner selbst werden wie „der Tänzer seiner Füße, oder der Fechter seiner Hände“ (GA I 7 254). Die Welt, der Leib, oder genauer: das natürliche Ich, muss zu einer Verlängerung oder einem Werkzeug seiner selbst werden. So „erweiter[t]“ das Ich „seine Schranken“ … (GA I 5 97)

Die Instrumentalität des Natürlichen ist im weitesten Sinne die Ausdehnung unserer Selbstaffektion (GA IV 2 60), die Erweiterung unserer Schranken oder, wie es die *Spätphilosophie* sagen wird, der „LichtWelt“ (GA II 13 49), und möglich gemacht wurde dies durch die idealistische Lesart der Natur. Die Natur existiert nur durch das Ich, und ihre Strukturen sind die des Ichs. In Wirklichkeit erlaubt der Idealismus, die bloß instrumentalistische Sichtweise der Natur zu überwinden, um sie als getreuen und angemessenen Ausdruck des moralischen Ichs in den Blick zu nehmen. Von einem theoretischen Gesichtspunkt aus drückt die Natur nur Bestimmungen unserer Intelligenz aus, man müsste sie dann mit unseren praktischen Begriffen in Übereinstimmung bringen können. Die Natur – liest man in den Vorlesungen über Platner – ist nur „eine Analyse unsres Ich“ (GA II 4 348). Sie ist nicht etwas, das uns fremd wäre: Durch die Gesetze unseres Denkens bedingt muss sie uns durchsichtig werden (GA I 6 260 f.). Die Durchsichtigkeit bedeutet die gestaltbare und durchdringbare Lage der äußeren Natur, aber auch und vor allem die vollkommene Gestaltung und Durchdringung unseres eigenen empirischen Seins (GA I 5 165).

Die Beherrschung der Natur darf kein ganz äußerlicher Einfluss bleiben. Zweifellos „wird durch sie der Sinnlichkeit gleichsam die Uniform der Vernunft angelegt“ (GA I 1 242), aber auch und vor allem muss sie noch von ihr durchdrungen sein. Die Autonomie des Idealismus ist nicht die rechtfertigende lutherische Gnade, die dem Sünder, den sie rettet, äußerlich bleibt: „Die Cultur läßt sich dem Menschen nicht so aufhängen, wie ein Mantel auf die nackten Schultern eines Gelähmten.“ (GA I 1 283) Die moralische Erziehung ist keine bloße Dressur, sprich: Entwicklung unserer Fertigkeiten und Geschicklichkeiten im Dienste eines fremden Willens (GA II 13 228). Die Bildung ist nicht nur ein Besitztum von uns; sie muss ein Bestandteil unseres Seins sein (GA I 10 113 f.). Die Erziehung, die sich auf alle unsere Fähigkeiten, die physischen ebenso wie die moralischen, erstreckt, muss eine „Umschaffung und Erneuerung“ des Menschen (GA II 17 235), eine wahrhaftige Wiedergeburt (GA I 10 387) und nicht bloß eine Reihe von partiellen Modifikationen sein.

Die Erziehung ist eine Umbildung, nun drückt sich aber in der Philosophie der zwei Reihen die Wende hin zur Wahrheit, hin zum reinen Ich, vor allem in einer vollkommenen Reflexion der Sittlichkeit im Natürlichen aus, das zu einem Bild und zu einem adäquaten Ausdruck wird. Die Verdoppelung der Autonomie und die gradweise Erwerbung seiner selbst durch sich selbst drücken sich vor allem durch die Übernahme des natürlichen Ichs durch die Freiheit aus. Man darf nichts an sich lassen, das nicht durch die Freiheit erzeugt ist; für den neuen Sinn des selbstständigen Menschen muss jedes Ding, selbst das gegebene Sein, die Form des Geistes erhalten und bewahren (GA II 17 246).

Die Lehre von der Autonomie findet ihre Fortführung in der Theorie der Kultur, die den Gehorsam der Natur gegenüber der Freiheit befürwortet, gegründet auf der Gleichförmigkeit des Nicht-Ichs zum Ich. Diese Gleichförmigkeit wird auf mehr als eine Weise formuliert. Die innere Welt muss unendlich geschmeidig, biegsam und gestaltbar durch die höhere sein (GA I 10 385). Was innerlich in uns ist, muss nach draußen, „äußerlich", übersetzt werden (GA I 8 63). Jeder Begriff des Ichs muss einen Ausdruck, ein Gegenbild im Nicht-Ich erhalten (GA I 3 35). Für den Idealismus setzt der Begriff die Welt, also muss sie ihn ausdrücken (GA II 14 334). Entsprechend ist es unsere Aufgabe, ein vollständiges Bild vom Phänomen des wahren Ichs bis in die „KörperWelt" selbst hinein aufzustellen (GA II 13 336). Der nachkantische Idealismus lehrt die Erscheinung, aber diese ist ebenso ein moralisches Postulat wie ein metaphysisches Erfordernis. Das Bild Gottes, das Übersinnliche, soll in der Sinnenwelt sichtbar gemacht werden (GA I 10 384), die natürliche Welt soll die Sichtbarkeit der sittlichen Welt sein (GA II 15 322). Der Wille kann und muss das Übernatürliche in die Natur einführen, oder vielmehr: Er lässt uns derart handeln, dass man ganz und gar Wille wird, und dass die Natur das in ihr existierende Übersinnliche erscheinen lässt (GA II 15 94). Es wird gegen die *Wissenschaftslehre* eingewandt, sie werte die Natur ab, wo sie doch zeigt, dass „die Natur selbst die Erscheinung der Sittlichkeit (ist). Was schelten uns denn die Naturphilosophen?" (GA II 15 70 f.) Wenn die Natur keinerlei Widerstand mehr gegen den Begriff ausübt, wenn letzterer sich in ihr darstellt, wie er an sich selbst ist, dann wird die Natur – durch den Willen des Menschen – aufgehoben, und der Mensch will fortan durch sein bloßes Sein nur das, was Gott will. Dann wird der Sohn alles dem Vater untertan gemacht haben, das Ich wird über das Nicht-Ich regieren (GA II 16 169).

5.8 Kultur und Natur

Fichte erbt von Kant eine Sichtweise der Kultur mit doppelter Zweckmäßigkeit. Der Mensch muss sich von seiner natürlichen Wildheit befreien, und er muss in

sich die Fähigkeit entwickeln, jeden möglichen Zweck im Dienste seiner Freiheit hervorzubringen (GA I 4 141). Der wilde Wuchs muss der Kultur weichen (GA I 4 28), ein Imperativ, der sich auf zwei Ebenen entfaltet. Der junge Fichte verkündet die programmatische Definition: „Kultur des Menschen, [...] Kultur des Weltalls" (GA I 2 87), und gegen Ende seines Lebens wird er seinen Gedanken nochmals behaupten. Wir müssen die innere Natur dem Begriff unterwerfen. Es bleibt also dem Menschen, dem göttlichen Auftrag gehorchend, „die Unterwerfung der *äusseren* Natur [...] unter den Begriff" (GA II 16 14). Diese zweite Aufgabe obliegt im strengen Sinne der Technik, und Fichte begnügt sich damit, das in seiner größten Allgemeinheit auszusagen: Es ist das Vermögen und die Pflicht des Menschen, seine Fähigkeiten zu entwickeln, um seine Welt zu modellieren und zu gestalten. Er wird gleichermaßen in seiner politischen Philosophie diesen ganz besonderen Bereich der äußeren Natur behandeln, der die menschliche Gesellschaft ist. Ebenso legt er mehrere Versionen seiner Philosophie der Geschichte vor, in denen er durch erstaunliche – und ein wenig aus der Luft gegriffene – Periodisierungen eine Skizze der Geschichte als Kultur, das heißt eine Sphäre der siegreichen Mobilität des freien Seins über die „alte Natur" anbietet. Die Geschichte als Ort und Instrument der Freiheit nimmt der Gegebenheit ihre Festigkeit und modelliert unablässig diesen ersten Stoff um, den die Natur dem Willen der Menschen gegenüber darstellt (GA I 10 190).

Doch der eigentliche Sinn der Kultur im Werk der Selbstständigkeit ist am besten an der Beherrschung und der Gestaltung der physischen Natur als Fortsetzung und Verlängerung der menschlichen Sinnlichkeit zu ersehen. An gewissen verstreuten Textstellen spricht die *Wissenschaftslehre* von der Kunst als Beispiel par excellence für die Durchdringung der Materie durch den Geist. Dank der Schönen Künste soll der Natur „das majestätische Gepräge der Idee aufgedrückt werden" (GA I 8 324); die Schönheit ist die wahrhafte Chiffre für die „vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur" (GA I 9 156). Nun ist aber die allgemeine Form, der gewöhnliche Weg unserer Herrschaft über die Natur von moralischer Art. Wenn die Kultur sich in ihrem Handeln gegenüber der Natur der Vehikel unserer Fertigkeiten und unserer Geschicklichkeiten bedient, weicht die Natur vor der Freiheit nur in dem Maße, wie die harte moralische Anstrengung der Selbstbeherrschung auf dieses Andere nahe uns, das unsere Natur ist, angewandt wird (GA I 3 30 f.). Die Kultur wird auf alle unsere Bestimmbarkeiten angewandt, und die äußeren Bestimmbarkeiten sind nur sekundär und abgeleitet im Verhältnis zu den inneren Bestimmbarkeiten.

Der gebildete, von jeder Faktizität, von jeder primitiven Trägheit so weit wie möglich losgerissene Mensch kann nicht untätig bleiben (GA I 8 310), und es ist ihm befohlen, dass er „gebietend über die Natur [...] lebe" (GA I 7 71). Die Verwandlung und die Bearbeitung der Natur ist allen vernünftigen Wesen aufgetra-

gen (GA I 5 214, vgl. GA I 8 323). Und diese Verpflichtung kann von der platonischen Tradition, der Tradition der *Politeia* her gesehen werden. Der Mensch, der sich durch eine intellektuelle und moralische Läuterung von seinem Körper losgerissen, sich vom Gegebenen befreit hat, kehrt in diesen Körper zurück, um Aufgaben in der Welt auszuführen (GA I 2 88). Die Natur ist nun in ihrer radikalen Passivität und die Welt als ein schlichter Ort des Wohnens für den Menschen erkannt. Der Mensch lebt in dieser Welt, auf dieser Erde wie in seinem Haus, und er domestiziert die anderen lebenden Geschöpfe seiner Hausgemeinschaft, die Tiere (GA I 2 88). Diese idyllische, gut gemeinte Vision des Menschen als Pater familias der Natur wird später viel drastischere Formulierungen erhalten. Jedem Ökologismus *avant la lettre* abhold will der ethische Idealismus der Natur die Beweglichkeit zuerkennen, aber eine rein passive Beweglichkeit. Unsere materielle Umwelt trägt die Spuren der menschlichen Freiheit, und der Philosoph hält mit Befriedigung fest, dass sich kaum mehr eine einzige Pflanze dort vorfinden lässt, wo die Natur sie ursprünglich hingesetzt hatte (GA II 15 88). Kurz gesagt, es existiert kein reines Naturprodukt mehr (GA II 16 27).[15]

Fichte präsentiert mit Leidenschaft das idealistische Credo der Beherrschung der Natur, worin man das Ethos des prometheischen Menschen oder des homo faber, des Menschen als „Herrn und Besitzer der Natur", ja des zeitgenössischen, souveränen Menschen des Kosmos, Konstrukteur der Noosphäre, glaubt erkennen zu können. Doch die wirklichen Ziele der *Wissenschaftslehre* liegen anderswo. Der ethische Idealismus lehrt das Primat des Praktischen, was bedeutet, dass die Zweckmäßigkeit des Handelns stets eine moralische bleibt. Wenn die Welt zu unterwerfen, die Natur zu bezähmen und die Gesellschaft durch gute und wirksame Gesetze zu regeln ist, dann, um immer mehr zur Heraufkunft der Sittlichkeit beizutragen. Die *Wissenschaftslehre* verfolgt auf diesen unterschiedlichen Bahnen das eine Ziel der Autonomie. Ihr Plan ist es, das Zusammenfallen des Ichs mit sich selbst zu vervollkommnen, und dieses Zusammenfallen – in dem Maße, wie das Nicht-Ich im Ich präsent ist – kann nur durch die Natur erfolgen. Die Natur ist als ein unumgänglicher Durchgang des Ichs auf dem Weg zu sich selbst, ja als ein Beförderungsmittel dieses Ganges zu begreifen. Die Dinge der Natur sind als die „Hülle" Gottes bezeichnet worden (GA I 9 111), aber sie sind deutlich mehr als das. Das Ich ist im Nicht-Ich verwurzelt und die Freiheit in der Natur; die Bewegungen der Natur haben ihre Auswirkungen auf das Ich. Schließlich vermählt sich das Ich mittels der Freiheit mit seiner Natur (vgl. GA II 16 94), oder vielmehr, es setzt sie mit derselben Selbstständigkeit, mit der es sich selbst setzt ...

15 Im Urwald findet man nichts, das uns anzieht oder uns befriedigt, wohingegen in unserer menschlichen Welt Pflanzen und Tiere „geordnet, bestimmt, veredelt" sind (GA II 16 27).

Fichte beharrt auf der Rolle des gesamten natürlichen Seins in der Sittlichkeit. In einem seiner allerersten Werke erklärt er, dass beide, die edlen Gedanken der Religion ebenso wie die Übungen unserer Füße, unsere Sinnlichkeit entwickeln, die ihrerseits das Werkzeug unserer moralischen Vervollkommnung ist (GA I 1 242). Die Bildung wird durch das moralische Gesetz impliziert (GA I 3 42 f.); ohne eine wirkliche Erziehung könnte der Mensch keinen guten Willen haben (GA I 10 247 f.). Andererseits sind das Leben und die physische Integrität eines Menschen zu achten, denn sie sind die schlechthinnigen Werkzeuge seiner Freiheit (GA I 5 250). Und auf einer anderen Ebene ist an die grundlegende Wichtigkeit des Rechtssystems selbst in seiner detailliertesten und technischsten Bedeutung zu erinnern, denn die guten bürgerlichen Gesetze ermöglichen uns das Führen eines sittlichen Lebens. Man darf nicht vergessen, dass in einem stofflichen, leiblichen Wesen auf dem Umweg über die Gesetze der Sinnlichkeit das moralische Gesetz seine Wirksamkeit ausübt (GA I 6 281). Kurz gesagt, ohne Natur überhaupt keine Freiheit, denn die einzigen Diener, die das moralische Gesetz in dieser Welt findet, sind Gesetze der Natur.

All das gehört zu dem Fichte, den man am besten kennt, dem Fichte aus den Geschichtsbüchern der Philosophie. Nur begnügt sich Fichte nicht damit, diese Themen in ihrer Allgemeinheit auszusagen; er artikuliert sie gleichermaßen in den eigenen Termini seines Idealismus. Die Identität des Ichs und des Nicht-Ichs ist nur möglich, wenn die Dinge die adäquaten Bestimmungen des reinen Ichs sind, mithin „Gerechtigkeit herrsche" (GA II 3 132). Die Natur ist das Material oder das Werkzeug des Ichs; daher muss es sich die vernunftlose Natur unterwerfen, um mit sich selbst übereinstimmen zu können (GA I 3 100). Der Mensch muss seine Übereinstimmung mit sich in der Sinnenwelt realisieren (GA I 3 434), er hat zur Aufgabe, sich auf eine gewisse Weise zu beschränken, um sich verbegrifflichen, zum Begriff werden zu können (GA IV 2 240). Die Natur ist ein Widerschein, ein Spiegel des Ichs; wir müssen daher die äußeren Dinge modifizieren, damit unsere Vorstellungen von ihnen mit denen übereinstimmen, die wir von uns selbst haben (GA I 3 30 f.). Hier, mit dieser getreuen und systematischen Anwendung seines Idealismus, begibt sich Fichte auf Positionen, die ihm die Romantiker, Schelling und Hegel entfremden werden. Denn er begnügt sich nicht damit, in der Theorie die einfache Idealität der Natur zu zeigen, sondern macht sich noch daran, mit einem gehässigen Akzent ihre Dürftigkeit und Nichtigkeit zu beschreien. Die Natur ist nicht nur einer ontologischen Autarkie im strengen Sinne des Ausdrucks benommen, sondern sie ist selbst in ihrer höchsten Form, ja überall da nur ein reines Werkzeug der Freiheit, eine bloße Gelegenheit für deren Handeln. Ungefähr zur selben Zeit, in der Fichte im *Atheismusstreit* versinkt, wird er mit einer gesteigerten Heftigkeit die Nichtigkeit der Natur verkünden.

Die Natur ist nur die Sphäre, das Material oder das Sprungbrett der Freiheit. Im ersten Text des *Atheismusstreits* kommentiert Fichte Goethe: „... und die Welt schon als den Schauplatz moralischer Wesen betrachtet" (GA I 5 357). Und er wird diese Position niemals zurücknehmen, selbst wenn einige seiner letzten Schriften scheinbar Zugeständnisse machen und die Natur wenn auch nicht als Erscheinung des *Absoluten*, so doch immerhin als Erscheinung seiner *Erscheinung* beschreiben (GA II 15 69 f.). Ansonsten sind die Texte klar. Die Natur ist nur die Sphäre der Sittlichkeit, der Boden oder, wenn man so will, die Arena, in der sich die Strebungen der Freiheit entfalten. Die Welt ist nur der Ort der übersinnlichen Wirkung (GA II 15 95), die Sphäre unserer Pflicht (GA II 13 380), die Bildungsstätte des Willens (GA II 12 127). Selbstverständlich sind diese Passivität, diese Negativität und diese absolute Leere nicht die einzige Charakterisierung der Natur in der Ökonomie der Sittlichkeit. Die physische Welt ist „das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht" (GA I 5 353), oder, ganz einfach, der Stoff für die Sittlichkeit (GA II 16 86), und im besonderen Kontext der Sozialphilosophie ist ein Volk, dieses ‚natürliche geistige Ganze', diese ‚qualitative' geistige Figur die eigentliche Materie der sittlichen Handlung (GA I 10 200 f.).

Zu guter Letzt wird – immer noch in dieser instrumentalistischen Logik, zumindest oberflächlich und äußerlich – die Natur „positivere" Attribute erhalten. Sie wird als wahres Sprungbrett für die Sittlichkeit dienen, ja sie wird uns durch ihren ‚Widerstand' provozieren, uns zu überwinden. Leibniz hatte Recht: Diese Welt – selbst wenn sie moralisch schlecht ist – ist die beste in jedem Augenblick, denn sie macht den Gebrauch und die Ausübung unserer Freiheit möglich (GA II 6 320). Wer schlecht damit zurecht kommt, wem die Welt nicht passt, wer sich in ihr langweilt, will sich ganz einfach seiner Pflicht entziehen (GA II 14 335). Die Materie ist nur dazu da, um den Geist anzuregen, ihr sein Gepräge aufzudrücken (GA II 15 95); die Natur hat keinen anderen Sinn als die Freiheit sichtbar zu machen (GA II 12 79 f.). Um es uns zu ermöglichen, uns zu überwinden und aus uns selbst herauszutreten, muss die Natur uns einen Widerstand entgegensetzen (GA I 5 95), und im gesellschaftlichen Bereich ist die indifferente und armselige Menge nur dazu da, den Helden zu prüfen (GA II 12 350). Kurzum – und hieran sieht man die verborgene Teleologie dieses ganzen Antinaturalismus – die Natur ist hart und wild, um den Menschen zu zwingen, aus seinem Naturzustand herauszutreten (GA I 3 66).

6 Die Intersubjektivität

6.1 Vom Anstoß zur Strebung

Die in die Kultur einmündende Autonomie impliziert in dem Maße, in dem die Natur, in mir und außer mir, vom Geist durchdrungen wird, eine neue Erweiterung der Intelligibilität. Diese Art fortschreitende Integration der Dunkelheit ins Licht ist gewiss bloß asymptotisch; nichtsdestoweniger scheint die Natur hier dazu berufen zu sein, dem Geist unterworfen und von seinen Strahlen verklärt zu werden. Nun kann aber diese Sicht auf die Beziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich in die Irre führen. Das Nicht-Ich ist nicht nur ein unbestimmtes Quantum an Undurchdringlichkeit, sondern auch und vor allem eine unbedingte Gegensetzung, in der sich ein irreduzibler Kern von Anti-Intelligibilität äußert.

Autonomie und Kultur als Folgen der Thematik des Nicht-Ich unterstehen dem zweiten Grundsatz der *Wissenschaftslehre*. Nun wird aber auf eine äußerst lehrreiche Weise sichtbar, dass an sich selbst der zweite Grundsatz, schon um seinen eigenen Absichten gerecht zu werden, unzureichend ist. Die irreduzible Anwesenheit des Nicht-Ichs ist nur im Kontext des dritten Grundsatzes verstehbar. Der zweite Grundsatz sagt das Nicht-Ich in seiner Radikalität aus, doch erst in der Welt des Bewusstseins wird sich seine wirkliche Rolle und seine wirkliche Tragweite erweisen. Die Lehre vom Bewusstsein erscheint als das fruchtbarste Moment der gesamten Fichte'schen Philosophie. Sie ermöglicht die Deduktion der Kategorien und des gesamten theoretischen Universums, aber sie liegt gleichermaßen der transzendentalen Theorie der Intersubjektivität zu Grunde. Das *Bewusstsein* wird durch den dritten Grundsatz der *Wissenschaftslehre* ausgesagt: Das Ich setzt im Ich ein teilbares Ich dem teilbaren Nicht-Ich entgegen (GA I 2 267 ff.). Ich und Nicht-Ich, Setzung und Gegensetzung setzen sich entgegen und streben danach, sich abzuschaffen. Nun ist es aber unmöglich, dass sie sich wechselseitig abschaffen oder dass eines von ihnen das andere annulliert. Im ersten Fall bliebe nichts übrig, im zweiten – und das ist ebenfalls unmöglich – verschwände entweder das Ich oder das Nicht-Ich. Die „Lösung" dafür ist dann, dass mangels einer vollständigen Abschaffung das eine das andere partiell abschaffen würde. Anders gesagt, es würde es beschränken. Nun ist aber das, was partiell abgeschafft, das heißt beschränkt werden kann, *teilbar*.

Die Teilbarkeit ist das Zeichen für ein Universum, in dem der Konflikt zweier entgegengesetzter Kräfte ein Anwachsen der einen zu Lasten der anderen impliziert. In Wirklichkeit ist diese dynamische Gegensetzung eine Synthesis, die eigentliche Synthesis des Bewusstseins, welche die beiden ursprünglichen Beziehungen zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich repräsentiert. Der dritte Grundsatz,

https://doi.org/10.1515/9783110216943-024

das Bewusstsein, ist ein ursprüngliches Wirken oder vielmehr zwei ursprüngliche Wirken: A. Das Ich wird durch das Nicht-Ich beschränkt. B. Das Nicht-Ich wird durch das Ich beschränkt. Anders gesagt: A. Das Nicht-Ich bestimmt das Ich. B. Das Ich bestimmt das Nicht-Ich. Das erste Wirken gehört ursprünglich zur Wissenschaft des Theoretischen, das zweite ursprünglich zur Wissenschaft des Praktischen. Die theoretische Sphäre ist das durch das Nicht-Ich bestimmte Ich, das Erkennen, in dem die Intelligenz von außen durchdrungen und geformt wird. Die praktische Sphäre ist das durch das Ich bestimmte Nicht-Ich, das Nicht-Ich, in dem das Ich „sich selbst darstell[t]" (GA II 3 176).

Fichte konstruiert die Wissenschaft des Theoretischen durch eine Folge von Synthesen, von wechselseitigen, stets vollkommenen Bestimmungen. Es geht jeweils darum, das Nicht-Ich besser ins Ich einzubeziehen. In der Synthesis – oder der Kategorie – der Wechselbestimmung sind Ich und Nicht-Ich sozusagen noch auf Gleichstand. In der Kausalität bedeutet die irreversible Beziehung zwischen der Ursache und der Wirkung die Unterordnung des Nicht-Ich unter das Ich. Schließlich in der Substantialität hört das Nicht-Ich, das Akzidens, auf, etwas Äußerliches zu sein und wird zu einem bloßen Prädikat des Ich.

Doch selbst diese höhere Integration ist unzureichend. Die Synthesis der Substantialität besagt, dass das Ich seine Akzidentien kraft einer Bestimmung setzt, die nicht eine heterogene Affektion, sondern eine eigene Beschränkung ist. Es findet sich also eine verminderte, abgesunkene Tätigkeit im Ich. Doch woher stammt diese Beschränkung? Das ins Ich integrierte Nicht-Ich kommt wieder an die Oberfläche, tritt wieder in Erscheinung. Wie Fichte sagt: Es gibt eine „unabhängige Thätigkeit" im Ich. Man steht dann einem Zirkel gegenüber: Das Nicht-Ich ist sowohl Ursache als auch Wirkung der Beschränkung des Ich. Es ist Bedingung der Intelligibilität, aber es existiert nur in Abhängigkeit von ihr (GA I 2 302 ff.). Das Problem ist dann, die Notwendigkeit eines im Verhältnis zum *Ich* unabhängigen *Nicht-Ichs* mit der Unmöglichkeit zu versöhnen, ein Dasein außerhalb des *Ichs* zu setzen. Die Entfaltung der Wissenschaft des Theoretischen, die Deduktion der Einbildungskraft, der Empfindung und dann des Raumes und der Zeit, möchten eine Antwort auf diese ganze Fragestellung geben, aber diese wird ihre letzte Lösung erst in der Wissenschaft des Praktischen finden, wobei sich diese ihrerseits in die Intersubjektivität verlängern und erweitern wird.

Der dritte Grundsatz der *Wissenschaftslehre* sagt die Wechselbeziehung des teilbaren Ichs und des teilbaren Nicht-Ichs aus. Diese Beziehung ist eine Bestimmung: Entweder bestimmt das Nicht-Ich das Ich – das ist das Theoretische –, oder das Ich bestimmt das Nicht-Ich – das ist das Praktische. Die beiden Möglichkeiten lassen sich voneinander trennen, aber sie stehen zueinander in einer Beziehung der Subordination und nicht der Koordination. Das Nicht-Ich vermag sehr gut die Modalitäten der Bestimmung des Ichs zu erklären, aber dem Faktum

dieser Bestimmung kann es nicht Rechnung tragen. Das Nicht-Ich kann das Ich nicht bestimmen, aus dem guten Grunde, dass es selbst von letzterem ins Dasein gerufen wird. Im Grunde besagt dies, dass das Nicht-Ich, nämlich die eigene Potentialität des Ichs, den Einfluss von außen zu erleiden, sich nur aus dem gründlichen Bestreben des Ichs, sich selbst zu setzen, sein Gepräge auf allem zu hinterlassen, ja alles in sich zu integrieren, verstehen lässt. Das Ich, vergessen wir das nicht, ist frei, und es möchte alles zum *Ich* machen, das heißt das Ganze mit Freiheit durchdringen, alles frei und verständig machen.

Das Ich ist eine absolute Selbstsetzung, nichtsdestoweniger gelingt es seinem „Wirken“ nicht, alles zum *Ich* zu machen, schafft es das nicht, zu allem zu werden. Es ist nichts als Tätigkeit, aber „absolut“ ist diese Tätigkeit nur asymptotisch und normativ. In Wirklichkeit ist sie begrenzt, und ihre Begrenzung wird durch ihre Bedingung als Synthesis von Gegensätzen erklärt. Das Ich ist die Synthesis zweier verschiedener, ja entgegengesetzter Tätigkeiten, nun können die Tätigkeiten des Ichs freilich nicht der Materie, dem Inhalt nach, sondern allein der Form nach entgegengesetzt sein. Diese Form ist die *Richtung*, Funktion der dynamischen Wechselwirkung der entgegengesetzten Kräfte. Das Ich als Selbstsetzung geht ins Unendliche, und es „begegnet“ einer anderen Tätigkeit, die sein Vorankommen blockiert. Vom Gesichtspunkt des Erkennens aus gesehen ist es der Moment der Reflexion, aber in einer realen, einer, wenn man so will, ontologischen Perspektive ist die Blockierung, die Begrenzung als etwas zu verstehen, das dem Ich widerfährt, das ihm „geschieht“ (GA I 2 356), und das ihm von draußen geschieht. Das Ich, das bis dahin bloß ein reines Vorankommen, eine reine Progression war, stößt plötzlich auf ein Hindernis, oder allgemeiner gesprochen: Bis dahin gab es nur Ich, von nun an gibt es etwas, „überhaupt etwas“ (GA I 2 351 f.).

Das Ich stößt auf ein Hindernis, oder genauer, es erleidet einen Anstoß. Der Anstoß ist die schmerzhafte und heilsame Erfahrung, die das Ich zu der harten Wahrheit erweckt, dass es nicht *alles* ist, dass es sehr wohl eine Welt außerhalb von ihm gibt. Gleichwohl zeigt die Terminologie des Anstoßes Folgendes: Die Welt, der das Ich als einer begegnet, die nicht es selbst ist, ist nicht ein Ding oder eine Substanz, sondern etwas von der Ordnung des Wirkens, kurz, etwas von derselben metaphysischen *Conditio* wie es selbst. Der Anstoß bedeutet, dass das Ich nicht alles ist und dass es nicht alles sein kann (GA I 2 355), und es ist nicht alles, weil sich etwas in ihm selbst befindet, das es daran hindert, es zu sein. Der Anstoß bedeutet, dass das Ich sich nicht damit begnügt, es selbst zu sein, sondern dass es sich unaufhörlich setzt, und dass es, indem es sich setzt, über die Gegensetzung ‚fällt'. Und die Tatsache, dass diese Hinderung als ein Anstoß verspürt wird, zeigt, dass es das, was es nicht selbst (in sich selbst) ist, als fremd, als verschiedenartig und daher als etwas empfindet, das dazu berufen ist, als Freiheit ausgedrückt zu werden. Die Einsicht ist sozusagen der passive Ausdruck des

Anstoßes, der Tatsache, dass das Ich sich nicht mit einer passiven Haltung abfindet, sondern sich in die Erstürmung der Welt stürzen möchte. Daraufhin transponiert sich der Anstoß und verwandelt sich in Streben.

Das Streben ist ein wunderbar zwiespältiger Begriff. Durch ihn erklärt Fichte den Anstoß, das heißt die wirkliche Heraufkunft und Existenz der Einsicht, und ebenso die eigene Einstellung des Ich im Verhältnis zur Einsicht. Das Streben liegt aller theoretischen Erkenntnis zu Grunde, ist nichtsdestoweniger aber auch die Einstellung, die sich nicht mit dem theoretischen Wissen zufriedengibt. Fichte definiert das Streben als „Ursache die nicht Ursache ist" (GA I 2 417).[1] Das Ich will eine Sache setzen, das heißt, sie zum Ich machen, und hat keinen Erfolg. Es akzeptiert daraufhin, sie zu erkennen, das heißt, sie anzuerkennen, wie sie an sich selbst ist, in ihren eigenen Termini. Die *Grundlage* schreibt, dass, „[i]nwiefern die reine Thätigkeit durch die so eben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Objekt bezogen wird", sie „ein Streben" ist (GA I 2 398 f.). Die reine Tätigkeit ist hier die Selbstsetzung des Ichs, das in Abhängigkeit von einem besonderen Nicht-Ich gebrochen wird. Oder auch: „ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das, dasselbe vorstellende Ich, mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen" (GA I 2 65). Dieses Streben ist eine unendliche Spannung, in der letztlich das Streben selbst zählt und nicht seine Ziele und seine Bezüge. Das Ich könnte sich nicht von seiner Begrenzung befreien, aber es hört nicht auf, sie zu bekämpfen. Letztlich ist das Wesentliche des *Strebens* weniger die Beziehung zum Objekt als die Spannung selbst, die Spannung, die den unaufhörlichen Anlauf des Ich ausdrückt, sich zu setzen. Und dieser Anlauf ist praktischer Art, er meint das vollkommene Zusammenfallen des absoluten Ich und des besonderen Ich.

6.2 Das Rechtsverhältnis und der Leib

Das Streben bringt den Anstoß hervor, und durch seine Herleitung scheint Fichte die Immanenz des Ich auf sich selbst hin abzuschließen: „Alles" ist augenscheinlich ins Bewusstsein integriert. Eine vertiefte Analyse des Ich, in dem Fall des praktischen Ich, bricht indes den Zirkel auf und öffnet das Ich, ohne es deshalb dem Äußeren auszuliefern und dem Nicht-Ich unterzuordnen. Die *Wissenschaftslehre* will den metaphysischen Solipsismus vermeiden, und sie löst diese Aufgabe durch die Rechtslehre.

1 Vgl. die „Thätigkeit, die doch nicht Thätigkeit wird" (GA II 5 388).

Das praktische Ich setzt sich als das Nicht-Ich bestimmend, es übt eine Kausalität auf die Tätigkeit des Nicht-Ich aus. Das wirkliche Objekt dieser Kausalität könnte nicht ein Ding sein, sondern einzig eine Person, die allein im Ich die freie Selbstbestimmung hervorrufen kann, die in der Kausalität (aus seiner Freiheit) endet. Die Selbstbestimmung eines freien Wesens kann nur die Antwort auf einen Ruf sein, der einem Wesen entströmt, das selbst Willen hat, und das sich den Willen des Anderen vorstellen kann. Das heißt, dass ich mir freie Kausalität nicht zusprechen kann, ohne sie anderen freien Wesen außerhalb meiner zuzusprechen (GA I 3 353). Mehr noch, der Ruf, den der Andere an mich richtet, meint mich als Freiheit. Er erkennt mich als frei an; infolgedessen ist er bereit, seine eigene Freiheit zu beschränken. Und in dem Maße, in dem jedes freie Wesen derartige Rufe empfängt und äußert, kann ihre Existenz nur ihre wechselseitige Anerkennung und die wechselseitige Beschränkung ihrer Freiheit sein. Allerdings leben die endlichen Vernunftwesen in der sinnlichen Welt, welche Ort wie auch Medium ihrer Anerkennung und ihrer Wechselwirkung ist. Damit lässt sich sagen, dass ihre wechselseitigen Beziehungen durch den Modus ihrer Einschreibung ins Sinnliche konstituiert sind, nämlich den Körper. Der Körper ist das Zentrum der Sphäre, die ein endliches freies Wesen in der sinnlichen Welt einnimmt, und diese Sphäre, eine wirkliche Verlängerung des Körpers, ist wesentlich sein Eigentum. Das heißt, dass die Einschreibung der Freiheit in die Welt durch das Rechtsverhältnis geschieht, das dergestalt als transzendentale Bedingung der Ausübung der Freiheit oder apriorische Bedingung des Selbstbewusstseins dargestellt wird.

Die Rechtslehre nimmt eine entscheidende Rolle in der Logik der *Wissenschaftslehre* ein, und sie macht ebenso auch einen wichtigen Moment der Geschichte des gesamten deutschen Idealismus aus. Kant selbst hatte sich bemüht, seine Rechtsphilosophie als angewandte praktische Philosophie darzustellen, ohne daran all die eigentümlichen metaphysischen Potentialitäten zu erfassen. Fichte indes bricht entschlossen mit der These von der Kontinuität zwischen Recht und Ethik. Er versteht und er entfaltet die radikale Autonomie des Rechts, seinen metaphysischen Status sui generis, mit der Folge einer beispiellosen Erweiterung der transzendentalen Sphäre. Die Autonomie des Rechtlichen wird eine neue Lesart oder vielmehr eine Neubegründung der Theorien des Eigentums und des *Staates* erlauben, aber die wahrhafte Neuerung betrifft die Deduktion des Leibes und im weiteren Verlauf die Aufstellung einer transzendentalen Philosophie der Intersubjektivität.

Die Fichte'sche Reflexion hat ihren Ausgangspunkt in der kritischen Problematik der Kausalität der Freiheit (GA II 1 329), die sie von vornherein im als eine Natur begriffenen gesellschaftlichen Bereich einordnet. Das Recht, das in der sinnlichen, sichtbaren Welt des Amtes waltet, das über die Angelegenheiten der äußeren gesellschaftlichen Welt herrscht, hat nichts mit der Ethik zu tun (selbst

wenn es am Ende als Bedingung der moralischen Freiheit hergeleitet wird). Die Ethik handelt vom freien individuellen Subjekt, das Recht von der wechselseitigen Beziehung von Wille zu Wille, die in der sinnlichen Welt wirken. Anfangs wagt Fichte noch den Gebrauch des Adjektivs „sinnlich praktisch[]“ (GA II 3 247),[2] um das Rechtliche zu charakterisieren, aber recht schnell wird er die Bedingung sui generis des Rechts klären. Die bewundernswürdige Abhandlung über das *Naturrecht* ‚konstruiert‘ die rechtliche Welt in ihrem vollen Umfang, und später dann, in dem wichtigen Brief an Appia, wird Fichte die Sache auf den Punkt bringen. Das moralische Bewusstsein wird dem Übersinnlichen zugewiesen, während das Recht – zusammen mit der Natur – zur Sphäre des Sinnlichen gehören wird (GA III 5 247). Und kurze Zeit später in Erlangen wird Fichte so weit gehen und behaupten, dass die Rechtslehre sich nicht auf ein Handeln, sondern auf ein Sein, auf eine feste Bedingung, nämlich auf die Beziehung mehrerer vernünftiger Individuen als „Naturkräfte“ bezieht. Folglich ist die Rechtslehre nur „*NaturPhilosophie*“ (GA II 7 379), „Naturlehre von der menschl. Gattung“ (GA II 7 450).

Schelling und seine Schule mühen sich ab, die großen Momente der belebten und unbelebten Natur, also die Welt als Bedingung a priori des Selbstbewusstseins durch eine „angewandte“ theoretische Philosophie herzuleiten (Schelling, HK I 5 61). Fichte indes glaubt dasselbe im Bereich der gesellschaftlichen Beziehungen leisten zu können und zu müssen. Er stellt das Rechtsverhältnis als die einzige mögliche Form der Existenz, der wechselseitigen Interaktion vernünftiger, endlicher Wesen dar, und mithin wird er das Recht als transzendentale Kategorie aufstellen. Der Begriff des Rechts – schreibt er 1796 – ist „Bedingung des Selbstbewußtseyns“, was darauf hinausläuft, dass „dieser Begriff gehörig a priori, d. i. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret“ ist (GA I 3 358).

Die apriorische Deduktion des Rechtlichen wird enorme Auswirkungen auf das Verständnis des Anderen und der Intersubjektivität haben, doch bis dahin bietet sie uns eine Transzendentalphilosophie des Körpers, genauer des eigenen Körpers bzw. Leibes. Durch seinen Körper befindet sich das endliche Vernunftwesen im sinnlichen Raum ebenso wie im gesellschaftlichen Raum. Fichte legt eine Reihe suggestiver und fruchtbarer Definitionen des Körpers vor. Zwar muss man vom Studium der Kultur her verstehen, dass der menschliche Körper das eigentliche Werkzeug der Verwirklichung des Sittengesetzes im Sinnlichen (GA I 5 197) ist, aber ein im eigentlichen Sinne transzendentales Herangehen zählt hier mehr. Der Leib ist sozusagen das „materiell[e]“ Ich (GA II 4 74 f.), der „Stellvertreter“ des Ich (GA II 6 281) oder auch „die als Ich im Raume angeschaute belebte

2 Das Recht wird in dem Maße auf die Phänomene angewandt, wie sie nicht vollkommen durch das Sittengesetz bestimmt werden (GA I 1 278).

Materie“ (GA II 6 279 f.). Das Wesentliche ist, dass der Leib mit dem Ich kein Gegensatzpaar bildet, sondern vielmehr in gewissen Hinsichten dessen Äquivalent bildet. Der Leib ist eine Art Schema, der Repräsentant, der wahre Doppelgänger des Ichs in der sinnlichen Welt. Selbst die Unterscheidung von Seele und Leib ist nur ein künstlicher und später Fund, und im alltäglichen Leben nehmen wir ohne zu zögern den Leib für das Ich. Sagen wir nicht: „*Ich* war nicht da. Er hat *mich* gesehen. Er ist gebohren, gestorben, begraben u.s.f.“ Folglich: „[D]as freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe“ (GA I 3 405).

Diese geheimnisvolle, aber bruchlose Identität lässt sich am besten durch die alte Problematik der ‚Willenshandlung‘ erfassen.[3] Wie drückt sich mein Wille in der Bewegung meiner Hand aus? Wie wird die Entscheidung des Geistes an den Leib weitergegeben? Über welche Etappen erfolgt diese Umsetzung? Der Begriff „Zweck“ versteht sich als Horizont der Antwort, aber die Theorie des *Rechts* scheint bereits die Frage selbst überflüssig zu machen. Man muss verstehen, dass seine Wirksamkeit dem Willen nicht folgt: Sie ist mit ihm identisch (GA IV 3 457). Ein später ‚populärer‘ Text wird den Körper als das Wirkliche definieren, auf das man unmittelbar durch den Begriff wirken kann (GA II 12 75). Aber es wäre eindeutiger und vor allem angebrachter zu sagen, dass der Leib ein Wille ist, oder auch, dass mein Leib mein Wille *ist* (GA II 4 328; IV 3 454).

Die Identifizierung des Leibes mit dem Willen führt eine ganze Reihe sublimer Entwicklungen über die Struktur unseres Leibes ein und bestimmt sie. Als sinnlicher Vertreter des Ich muss der Leib so aufgebaut sein, dass er getreu und wirksam dem Geist dienen kann. Übersetzt in transzendentale Termini: Der Leib ist als Bedingung der effektiven Ausübung der freien Kausalität des Subjekts in der Welt zu deduzieren.

Die *Wissenschaftslehre nova methodo* bezeichnet den Leib als die Summe unserer Bestimmbarkeit (GA IV 3 437), ein gekonnter Ausdruck für die alte Intuition der notwendigen Beweglichkeit und Bildbarkeit unseres Leibes. Um in der Welt nach Begriffen, das heißt, gemäß einer gewissen Ordnung wirken zu können, muss der Leib gegliedert sein. Um die äußeren Einflüsse auf eine autonome Weise aufnehmen, empfangen zu können und nicht passiv zu erleiden, muss er Sinn sein. Andererseits erfordert die Interaktion der Subjekte, dass sie sich, selbst bewegungslos, durch ihre schlichte Gestalt voneinander unterscheiden. Folglich muss der Leib sichtbar sein. Letztlich muss der Leib, um seine Berufung zur Freiheit und seine Bedingung als einziger Ausdruck des Selbstbewusstseins in der Welt zu wahren, in hohem Maße formbar, ja auf eine gewisse Weise un-vollständig und un-vollendet sein (GA I 3 363 ff.). Als Vertreter einer wirkenden Freiheit muss

---

3 Vgl. oben, S. 457f.

der Leib bereit sein, neuen Versuchungen zu trotzen, fähig sein, unerwartete Herausforderungen anzunehmen. Wenn man so will, wird er imstande sein müssen zu improvisieren …

6.3 Das Recht: Das Eigentum und der Staat

Der Leib ist der sinnliche Vertreter des Ichs, und als solcher übt er sein Wirken aus, und er ist gleichsam die Quelle seiner Ausstrahlung in der Welt. Nun impliziert aber die Fähigkeit, dieses Wirken auszuüben und diese Ausstrahlung zu sichern, Rechte. Als leibliche Wesen verfügen wir Menschen über drei Arten von Urrechten: die Unverletzlichkeit des Leibes, das Eigentum, die Erhaltung des Lebens. Die Zurückweisung jeder Abspaltung des Leibes von der Seele veranlasst, dass die Achtung der Integrität des Leibes eine Forderung der Vernunft ist, und jeder gegen den Leib gerichtete Übergriff zählt als ein dem Ich geltender Angriff. Was so viel heißt wie, dass mit der Freiheit des Leibes überhaupt die Freiheit angeht (GA IV 6 25)! Der Leib ist die eigentliche Erscheinung des Ichs in der sinnlichen Welt, die Quelle und das Werkzeug aller seiner Bestimmungen, also darf er keinen Zwang erleiden (GA I 3 404 f.). Das Eigentum wiederum entspringt den eigenen Bedingungen der Ausübung einer freien Kausalität, die sich in der Außenwelt effektiv verwirklichen, ausdrücken können muss. Die Person muss die Dinge der Welt ihren Zwecken unterwerfen können. Um nun aber ihre Kausalität ungehemmt entfalten zu können, muss sie sich auf Objekte hin ausüben, die ausschließlich ihr, ihr allein unterworfen sind. Zu guter Letzt: Als Person besitzt das Ich Zwecke, aber sein zweckhaftes Handeln reicht von der Gegenwart in die Zukunft, und um diese Kontinuität zu sichern, muss es zumal am Leben bleiben. Somit ist die Lebenserhaltung des Ichs, die das Recht impliziert, gegen den Hunger zu essen, bekleidet und vor der Kälte geschützt zu sein, gleichfalls hergeleitet (GA II 13 222 ff., IV 6 27).

Mit dieser dritten Art von Urrechten geht Fichte über den die Rechtsordnung auf „formale“ Rechte beschränkenden Konsensus hinaus. Zum einen leitet er – unter anderem – das Recht auf Muße als eine wirkliche Bedingung für die Existenz und die Ausübung des Selbstbewusstseins ab. Zum anderen wird er erklären, dass ein Recht stets von der tatsächlichen Ordnung der Gesellschaft, der Rechtsgemeinschaft, in der man lebt, her verstanden werden muss. Die Arbeit ist eine Bedingung zur Erhaltung des Lebens; sie muss es folglich ermöglichen können, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Folglich wäre „[i]n einem Volke von Nackten“ – zum Beispiel – „das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben, kein Recht“ (GA II 13 222). Die unumgängliche Berücksichtigung des Kontextes zeigt, dass für Fichte das Recht nicht einer verdinglichten, eingefrorenen Ordnung

untersteht, sondern stets von einer Struktur der Wechselseitigkeit der handelnden Freiheiten abhängig bleibt. Die Rechte sind keine Qualitäten oder Prädikate ihres Subjekts, sondern der getreue Ausdruck der Koexistenz, der wechselseitigen Ordnung von Subjekten in einer Rechtsgemeinschaft. Man sieht diese intersubjektive Natur des Rechtlichen besonders gut in der Behandlung des Rechts auf Eigentum, das im Wesentlichen Handlungen, nicht Dinge betrifft, und das stets mit anderem Eigentum, mit dem es in Verbindung steht, einen Gesamtzusammenhang bildet.

Die Rechtsordnung, die letzten Endes die Welt der wirklichen Intersubjektivität ist, betrifft endliche freie Wesen, die in der sinnlichen Welt aufeinander wechselseitig Einfluss nehmen. Jedes Subjekt will und kann eine effektive Kausalität haben. Doch wegen der Pluralität der Subjekte muss, um ihre Kausalität zu einer wirksamen, ungestörten und kontinuierlichen zu machen, die Sphäre, in der diese ausgeübt wird, als eine abgegrenzt werden, die jedem ausschließlich gehört. Genauso wie die Körper sich nicht an mehreren Orten zugleich befinden können, kann auch das gesellschaftliche Subjekt nicht mehrere Sphären einnehmen und können auch umgekehrt mehrere gesellschaftliche Subjekte nicht ein und dieselbe Sphäre einnehmen. Das kontinuierliche und ausschließliche Einnehmen einer einzigen abgegrenzten Sphäre wird *Eigentum* genannt. Ohne als Eigentümer einer eigenen Sphäre anerkannt zu werden, werde ich nicht als freies Subjekt angesehen, und umgekehrt muss ich die ausschließliche Zugehörigkeit einzelner Sphären zu anderen anerkennen. In letzter Instanz ist die Anerkennung des Eigentums anderer für mich genauso wichtig wie die Anerkennung meines eigenen, aus dem guten Grunde, dass erstere letztere bedingt. Um den Gebrauch meines Eigentums genießen zu können, muss es anerkannt sein; anerkannt werden kann es freilich nur von anderen Eigentümern. Infolgedessen muss ich den Anderen, die Anderen als Eigentümer anerkennen, um von ihnen als solcher anerkannt werden zu können (GA I 3 417 ff.).

Das Rechtsverhältnis des Eigentums bildet nicht den Gegenstand einer bloßen Feststellung angrenzender Sphären, sondern ist das Resultat einer Deduktion a priori. Es gibt keine Personen ohne Eigentum, und umgekehrt, wenn es Subjekte ohne Eigentum gäbe, macht das die Eigentümersituation aller anderen zerbrechlich oder vielmehr unklar und trübe. Im Geist seiner Lehre von der Kultur verkündet Fichte, dass sämtliche physischen Dinge des Universums durch den Menschen mit Beschlag belegt und in eine Fassung gebracht werden müssen. Anders gesagt, jedes Ding muss irgendjemandes Eigentum sein. Und das Gegenstück zu dieser vom transzendentalen Gesichtspunkt der Intersubjektivität aus verstandenen Situation ist, dass sämtliche Menschen oder vielmehr sämtliche Mitglieder der sozialen Gemeinschaft Eigentümer sein müssen. Über die bloße Betrachtung aus Klugheitsgründen, die zu der Annahme führt, dass allein der-

jenige, der etwas besitzt, das Eigentum eines anderen zu achten wissen wird, hinaus findet man hier die Deduktion und den strengen begrifflichen Nachweis der Situation des Eigentümers als einer, die für die Anerkennung und wechselseitige Beschränkung der Individuen notwendig ist.

Das Eigentum, das die Bedingung der intersubjektiven Beziehung ist, betrifft nicht ein gegebenes Ding, sondern eine Tätigkeit, also vielmehr die freie Verfügung durch eine Fähigkeit als den Besitz eines Objekts.[4] Der freie Gebrauch unserer Kräfte, die ungestörte Entwicklung unseres Handelns, kurz, die Ausübung unserer Eigentumsrechte sind notwendig für unsere Existenz als Person. Nun kann aber diese Ausübung gehindert werden, denn der Andere kann sich weigern, mich anzuerkennen. Auf dem Gebiet der Moral nimmt man an, dass der böse Wille sich selbst zerstört, dass der Übergriff seine Zensur impliziert, denn die Sünde ist ein Verstoß gegen sich selbst. Beim Recht verhält es sich anders. Wenn das Rechtsverhältnis ethischer Art wäre, würde es sich von selbst vernichten, würde sich also ein Werk immanenter Gerechtigkeit vollziehen. Nun gibt es aber immanente Gerechtigkeit nur, wenn sie in einer homogenen Sphäre, in der Sphäre einer vollständigen Intelligibilität zur Ausübung kommt. Die endlichen freien Wesen wiederum leben in einer sinnlichen Welt, in der das Nicht-Ich irreduzibel gegenwärtig ist. In der Rechtswelt ist die Verweigerung der Anerkennung, infolge dessen der Übertritt, eine sehr reale Möglichkeit, die allein eine äußere Kraft bannen kann. Daher die Notwendigkeit des Zwanges (GA I 3 426).

Allein der Zwang kann die vom Individuum geforderte Anerkennung des Anderen und Selbstbeschränkung garantieren, und diesen Zwang übt der *Staat* aus. In seinen späteren Texten, die aus der harten, aber gleichwohl begeisternden Epoche der Befreiungskriege gegen die napoleonischen Armeen stammen, wird die Feier der quasi-religiösen Rolle des *Staates* eine Zeitlang die düstere und realistische Vision trüben können, die in ihm das Werkzeug schlechthin des Zwanges sieht. Doch in der Zeit seiner Jenaer Ausarbeitung stellt sich das Rechtliche noch allein unter dem Zeichen der Äußerlichkeit und der Erzwingung dar. Für Fichte ist der *Staat* der einzige Garant unserer Rechte; nun ist aber der *Staat*, der die Vormundschaft über die Unmündigen ausübt (GA I 10 245 f.) und der als Gerechtigkeit jedem das Seine, *suum cuique*, gibt (GA I 7 56), keine ursprüngliche, sondern eine spät gekommene Einrichtung, deren eigentliche Zweckmäßigkeit der Schutz des Eigentums ist. Das Eigentum ist ein Werk der *Vernunft*, die älter ist als der *Staat*, der nur ihr Diener ist (GA II 16 40 f.; vgl. I 1 273).

---

4 Diese Lehre vom Eigentum als Tätigkeit ist der im Eigentlichen begriffliche Beitrag der Abhandlung über *Den Geschlossenen Handelsstaat* (GA I 7 53 ff.). Mehr als ein Jahrhundert nach Locke, der das Eigentum vom Subjekt, vom Arbeitstätigen herleitet, legt Fichte eine wahrhafte Lehre vom Idealismus des Eigentums vor.

Selbstverständlich bedeutet diese Vorgängigkeit des Eigentums nicht notwendig seine chronologische Priorität. Kein Recht außerhalb des *Staates*, liest man in einer Berliner Vorlesung (GA II 13 200), die aber sogleich näher ausführt: „Es giebt kein Naturrecht, sondern nur ein Staatsrecht" (GA II 13 213). Der gesetzgebende *Staat* ist die Grundlage und die oberste Garantie der Rechtsordnung. Er allein stellt den bloßen Besitz als von allen anerkanntes Eigentum auf und er wacht darüber, dass die eigene Sphäre eines jeden auch weiterhin geachtet wird. Zweifellos führt der *Staat* einen unermüdlichen Kampf zur Eindämmung der Wildheit, die die Ordnung der Gesellschaft rundherum umgibt und bedroht (GA I 8 322), aber der *Staat* führt auch das Schwert im Inneren, inmitten seiner eigenen Bürger.

Der Zwang verfügt über eine ganze Palette von Mitteln zur Erzwingung, die von der einfachen ökonomischen und polizeilichen Reglementierung bis zu den bewaffneten Streitkräften reichen, denn die Kompetenz des *Staates* betrifft das gesamte Universum der äußeren sozialen Welt. Während die moralische Ordnung an das Bewusstsein, das Gewissen gebunden ist, sie die Herzen prüft und die Gesinnung erforscht, beschränkt sich der *Staat* als Stätte und Quelle des Rechts auf das Sichtbare. Nun betrifft aber dieses Handeln im Äußeren und im Sichtbaren, und das bestätigt auf beredte Weise diese besondere Sphäre des „Sinnliche[n]" (GA III 5 247), den Willen, einen Willen allerdings, der wie eine Naturkraft zur Ausübung kommt. Die Kunst, den *Staat* zu lenken, die *Staatskunst*, bezieht sich auf den Willen der Menschen, angetrieben von Triebfedern, deren Herkunft die Natur ist, auf den Willen, insoweit er einen Teil der Kette des natürlichen Mechanismus bildet. Schelling wird einige Jahre später vom *Staat* als einer „zweite[n] Natur" sprechen (Schelling, W III 583), und Fichte denkt in etwa dasselbe (GA I 3 432). Der *Staat* ist in dem Maße die natürliche Bedingung des Menschen, wie das Recht die „gleichsam zur Natur gemacht[e]" Freiheit ist (GA II 12 120). Selbstverständlich geht es hier nicht darum, den *Staat* in eine unvordenkliche Vergangenheit als hypothetischen Ursprung der menschlichen Geschichte zurückzuschicken oder ihm die elementare Wildheit des *Lebens* anzuhängen. Die Rohheit oder vielmehr die große moralische Gleichgültigkeit des *Staates* und in einem gewissen Sinne der Rechtsordnung im Ganzen ist im Übrigen nur das Fehlen von Reflexion im buchstäblichen Sinne des Wortes, das Fehlen eines Abstandnehmens gegenüber sich selbst, das Fehlen jeglicher Innerlichkeit, die als eine zweite Reihe dienen könnte, welche die erste klärt und berichtigt. Der *Staat* gehört zur *Natur* im eigentlich Fichte'schen Sinne des Ausdrucks. Das Rechtliche ist in letzter Instanz Nicht-Ich, Nicht-Ich, das keine Sphäre des Seins ist, sondern eine Beziehung des Ich zu sich selbst.

Die Rechtsordnung ist das Ich, das sich in seiner Endlichkeit als Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit auf sich nimmt. Anstatt auf das unaufhörliche Zurückgehen

in sich, die unaufhörliche Selbstprüfung des Ichs zu setzen, vertraut das Recht vielmehr auf die Sicherheit eines voll und ganz fertig geschaffenen, vorab eingerichteten Systems von Funktionen. Statt im Rhythmus der ethischen Hoffnung in der unendlichen Selbsterneuerung der Freiheit zu leben, greift der *Staat* auf die Dienste eines Mechanismus zurück. Er ist weder bösartig noch grausam, sondern versteht sich als realistisch, und dies treibt ihn in einen tiefen Pessimismus. Er ist auf der Grundlage eines allgemeinen Misstrauens aufgebaut (GA I 4 47), und anstatt auf das Fehlen des schlechten Willens und das Vorhandenseins des guten Willens zu setzen, ersetzt er den außer Kraft gesetzten guten Willen durch die Werkzeuge des Zwangs (GA I 8 327; II 9 118).[5] Von Natur aus ist der *Staat* auf Konflikt gegründet: Ohne Räuber gibt es keinen *Staat* (GA II 16 42), wenn die Menschen sich untereinander verständen, wenn sie tugendhaft wären, wer bräuchte dann noch einen *Staat* (GA I 8 327)?

Dieses düstere Gemälde wird durch die radikale Spaltung legitimiert, die zwischen Recht und Moral besteht. Der *Staat* ist zwar eine Gesamtheit von Bürgern, ein Ganzes von Gesetz wegen, aber die Rechtsgemeinschaft ist noch nicht die Gemeinde der Heiligen. Die Quelle des Rechts ist eine einzelne Gesellschaft, die zwar ein Werkzeug des Sittengesetzes ist, aber bloß in einem gegebenen Kontext. Die Rechtsregeln sind keine ethischen Gesetze, denn ihnen fehlt die Allgemeingültigkeit des Moralischen. Und dies wird besonders gut sichtbar an der Lehre vom Eigentum. Das Eigentum ist das wesentliche Recht, die eigentliche Wurzel der Person, und der *Staat* übt seinen Zwang aus, um es um jeden Preis zu verteidigen. Genauer gesagt, das Eigentumsrecht wird in seiner Fülle bloß in einer einzelnen Gesellschaft ausgeübt. In Kriegszeiten wird das Eigentum unsicher (GA I 3 419), hält der Beobachter dieser wirren Epoche der Zerstörungen und Plünderungen fest, und diese Bemerkung ist nicht nur eine Tatsachenfeststellung. Das Eigentum ist ein unverletzliches Recht, aber die Verstöße dagegen sind weniger absolut rechtswidrig, wenn sie den Feind betreffen und nicht bloß den Mitbürger (GA I 5 272). Als Leser und eloquenter Kommentator von Machiavelli denkt Fichte – wie Hegel –, dass die *Staaten* die Bezugsmittelpunkte der Rechtsregeln sind, dass sie, die dazu verurteilt sind, einander zu misstrauen, nicht aufhören, sich zu bedrohen, und sich auf Kosten ihrer Nachbarn zu vergrößern suchen (GA I 8 363). Und obwohl Fichte weniger im Boden der klassischen Kultur verwurzelt und weniger von der antiken Unterscheidung zwischen der Polis und den sie umgebenden Barbaren durchdrungen ist als Hegel, der Kommentator der Antigone, wird er am Ende das Ausland mit den alten Gottheiten des Tartarus und das eigene Gemeinwesen, das Mutterland mit der Welt des Lichts, dem Himmel ver-

5 „… die Menschen müssen zum Rechte gezwungen werden“ (GA II 15 231).

binden (GA I 10 168). Auf der Ebene des Rechts repräsentiert das Ausland das Nicht-Ich, das dem Ich einverleibt ist, obgleich es auch sein irreduzibles Anderes bleibt.

6.4 Der Andere

Das Rechtsverhältnis wird vom Leib, dieser Ausdehnung des Ichs ins Sinnliche, her entwickelt. Kraft des Leibes erfährt das Äußere, das Fremde, kurz, das Nicht-Ich seine Einfügung oder vielmehr Integration in die Welt des Ichs. Nun erschöpft sich aber die Ausweitung des Ich, welche Ausweitung des Intelligiblen, des Apriori ist, nicht in der einfachen Einschließung des Leibes ins „*Ichliche*". Die Wahrheit des Leibes als Wurzel des Eigentums ist es, sich im Verhältnis zu anderen Körpern zu befinden. Doch worauf es ankommt, ist nicht die wechselseitige Beziehung der Körper, sondern die der Iche, deren „sinnliche Vertreter" diese Körper bloß sind. Das Rechtliche kann und muss das Moralische ausklammern; und doch ist es nichts, sofern es nicht Verhältnisse zwischen Bewusstseinen ausdrückt. Tatsächlich findet der Leib seinen Platz im transzendentalen Universum erst in dem Maße, wie er dem Bewusstsein, dem Ich untersteht. Dank des Begriffs des Leibes kann Fichte seine Lehre vom Ich vervollständigen. Die Notwendigkeit des Leibes und des Rechtsverhältnisses für die Heraufkunft und die Ausübung des Selbstbewusstseins ermöglicht es der *Wissenschaftslehre*, die intersubjektive Beziehung als transzendentale Kategorie einzusetzen. Anders gesagt: Ihre Pluralität ist die apriorische Bedingung der Selbstbewusstseine, und diese Pluralität ist keine schlichte Koexistenz oder Verknüpfung, sondern eine Wechselseitigkeit.

Fichte hat das Recht in die Transzendentalphilosophie oder vielmehr in die Metaphysik schlechthin eingeführt und wird durch die Deduktion des Rechtsverhältnisses gleichermaßen zum ersten Metaphysiker der Intersubjektivität. Kant scheint den ‚Anderen' als transzendentales Problem noch nicht gekannt zu haben.[6] Jacobi wirft die Frage in seiner intuitiven Weise auf. „Das Thier", bemerkt er, „hat ein Selbst, kann aber nicht sagen: Ich selbst, weil es nicht sagen kann: Ich–ein–Anderer" (Jacobi, G 5,1 413). Hingegen gilt in der menschlichen Welt: „ohne Du, ist das Ich unmöglich" (Jacobi, W 4,1 211). Fichte wiederum steht kaum in der Versuchung, die Vokabel „Du" zu gebrauchen,[7] und dies aus dem guten Grunde, dass er nicht durch eine dialogische Sichtweise der Intersubjektivität inspiriert ist,

6 „Nun kann ich von einem denkenden Wesen [...] bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben." (Kant, KrV B 405)

7 Seit seinem ersten Auftauchen bezeichnet das „Du" das Nicht-Ich (GA I 2 337).

sondern vielmehr ein Universum erkunden möchte, in dem der Andere plural ist. In der *Zweiten Einleitung* gibt er eine Definition. Er spricht von der Selbstsetzung des Ich und setzt dann fort: „Das in dem beschriebenen Acte sich selbst, nicht überhaupt Setzende, sondern *als Ich* Setzende, bin ich; und das in demselben Acte *durch mich*, und nicht *durch sich* selbst, als Ich gesetzte, bist du." (GA I 4 255) Nun ist es interessant festzustellen, dass *Ich* in diesem Satz groß geschrieben wird, das *du* hingegen aber klein. Zwar braucht es, um Ich zu sein, sehr wohl ein Du, aber dieses Du ist mitnichten ein privilegierter, einzigartiger Anderer. Um Mensch zu sein, muss man sehr wohl zwei sein, nun geht aber die Zwei nicht auf irgendeine intimistische und exklusive dual-dialogische Beziehung, sondern vielmehr auf die notwendige Pluralität bewusster und freier Subjekte zurück. Letztlich befinde ich mich im Recht unter einem gewissen Aspekt in einer exklusiven Beziehung mit den Anderen, zum Beispiel mit meinem Vertragspartner; mein Partner aber kann jeder beliebige Mensch sein, die exklusive Beziehung des Rechts ist nicht jemandem im Besonderen vorbehalten.

Fichte vervielfältigt die Bemerkungen über die notwendige Pluralität der Menschen. „Es ist kein Individuum" – schreibt er an Reinhold –, „wenn es ihrer nicht wenigstens zwei giebt" (GA III 2 387). Diese grundlegende Dualität unserer Individualität wird in der Herleitung der Ehe als der Form schlechthin der Intersubjektivität wiederaufgenommen. Der Junggeselle ist nur zur Hälfte Mensch, denn der physische Mensch wie der moralische Mensch ist beides: Mann und Weib (GA I 5 291). Das eheliche Verhältnis ist bloß eine Spezifizierung, mit Sicherheit die höchste, der notwendigen Pluralität der Menschen, die das instinktive Gefühl von Furcht vor Einsamkeit und Isolierung ausdrückt. Ein isolierter Mensch – sagt Fichte zu Beginn seiner Lehrzeit in Jena – ist „kein ganzer vollendeter Mensch" (GA I 3 37), und in der Tat ist man, so sicher man seiner eigenen Existenz ist, auch der Existenz der Anderen außerhalb von uns sicher. „... und kein Mensch möglich ist", liest man in der Rezension von Kants *Zum ewigen Frieden*, „wenn nicht mehrere bei einander sind" (GA I 3 223). Und dies, was bloß eine empirische Feststellung sein könnte, findet sich im *Naturrecht* als ein unbedingter Grundsatz ausgesagt: „*sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn*" (GA I 3 347).

Die notwendige Pluralität der Menschen ist nicht einfach nur die Aussage ihrer gesellschaftlichen Natur, sondern vielmehr ein transzendentales Prinzip im strengen Sinne. Der Andere ist die Bedingung meines Selbstbewusstseins (GA II 4 179; 77), was bedeutet, dass die Intersubjektivität eine synthetische Beziehung a priori ist. Das intersubjektive Band ist nicht das Ergebnis einer faktischen Begegnung, zu der es plötzlich kommt; es ist ein „*ursprüngliche[s]* Verhältniß" (GA I 3 375). Der Begriff der Individualität ist niemals mein, sondern „*mein und sein; sein und mein*" (GA I 3 354). Ich stehe in der Pflicht – das ist der eigentliche Sinn

des Rechtsverhältnisses –, einen Anderen als frei zu behandeln, wenn ich durch ihn als solcher behandelt werden will. Nun bedeutet dies aber: „... *nicht*, daß dasselbe an sich, und abstrahirt von mir und meinem Bewußtseyn, etwa vor seinem eigenen Gewissen (das gehört in die Moral) [...] mich anerkenne, *sondern*, daß es mich, nach *meinem und seinem* Bewußtseyn, synthetisch in Eins vereinigt [...] dafür anerkenne ...“ (GA I 3 352).

Diese Synthesis a priori zwischen dem Ich und dem Anderen ergänzt die Kant'sche Lebensweisheit. Es kann kein Bewusstsein der Welt geben ohne Selbstbewusstsein, doch seit der Fichte'schen Abhandlung über das *Naturrecht* weiß man auch, dass es kein Selbstbewusstsein ohne das Bewusstsein von einem Anderen geben kann. Fichte besteht bei der Darstellung seiner Entwicklungen auf ihrer außer- oder über-moralischen Tragweite, und genau in diesem Zusammenhang wird der metaphysische Sinn des Primats des Praktischen ganz offen zutage treten. Die Intersubjektivität betrifft Freiheiten, und diese Tatsache bestimmt ihre metaphysische Struktur. Die Beziehung mit dem Anderen ist nicht Koexistenz zweier Dinge, sondern Aufeinandertreffen zweier Freiheiten, die sich nicht einfach nebeneinander einfinden, sondern allein ein Wechselverhältnis bilden können. Das *Naturrecht* stellt eine ganze Reihe von Varianten zur notwendigen Pluralität endlicher Vernunftwesen dar, die weder Simultaneität noch Sukzession, sondern Wechselwirkung ist. Mittels desselben Verhältnisses hänge ich vom Anderen ab, so wie er von mir abhängt. Ich will vom Anderen als frei anerkannt sein, aber damit er mich als frei anerkennen kann, muss er selbst frei sein, nun wäre er das freilich nicht, wenn ich ihn nicht anerkennen würde.

Die metaphysische Vorgeschichte dieses Zirkels – den seine Zirkularität noch nicht zu einem circulus vitiosus macht – verbirgt sich in der Dialektik von Anstoß und Streben, in dieser Einschließung der Versuchung in das Ich, die dennoch von außerhalb zu ihm gelangt. Und die Schlussfolgerung aus dieser Logik ist in der gedrängten, geschlossenen und dichten Sprache der *Wissenschaftslehre nova methodo* formuliert worden. Das wirkliche Individuum ist das „Setzen meiner als einzelnen aus mehreren, durch das mit dem setzen meiner verknüpfte Setzen anderer“ (GA IV 3 509). Anders gesagt: Es geht nicht bloß darum, mich unter anderen Individuen zu setzen, sondern mich zu setzen, indem ich sie setze ...

Diese kraftvolle Dialektik der *Wissenschaftslehre*, im *Naturrecht* weniger trocken angelegt und konkreter gemacht, besiegelt auf immer die synthetische Bedingung a priori der Intersubjektivität und trägt andererseits durch diesen Gewaltstreich zu einer Erweiterung, zu einer Vertiefung und zu einer Festigung des Verständnisses vom transzendentalen Apriori selbst bei. Doch auch wenn diese Dialektik ein auf der formalen Ebene vollkommenes Resultat vorweist – der Andere wird bestens deduziert –, wirft die Deduktion zumindest ebenso viele Fragen auf wie sie löst. Von einem eigentlich metaphysischen Gesichtspunkt aus wird das

Ich als eines expliziert, das sich in der Intersubjektivität vollendet, aber die systematische Lektüre des Ichs als Freiheit birgt gewaltige Schwierigkeiten in sich. Zum einen bildet der Andere, der stets ein Vernunftwesen ist, einen Teil der Synthesis a priori, die das Ich selbst konstituiert, doch wie soll ich ihn als solchen anerkennen, und wie kann ich ihm gegenüber handeln? Der Andere ist ein freies Wesen, aber wie werde ich seine Freiheit erkennen? Er ist ein freies Wesen, wie wird meine freie Kausalität ihm gegenüber handeln?

Der Kantianismus lehrt die reine praktische Erkenntnis des moralischen Subjekts in mir selbst wie in jedem anderen, aber wie sind diese freien Wesen von denen zu unterscheiden, die es nicht sind? In Wirklichkeit hat diese Frage ein Vorspiel in der Frage des eigenen Leibes. Der eigene Leib ist ein Entwurf der Freiheit, er ist das materielle Ich, er kann daher nicht durch die sinnliche Wahrnehmung erkannt werden. Für die klinische Forschung des Biologen, für jede gegenständliche Beobachtung kann der eigene Leib nicht von jedem anderen Körper unterschieden werden. Seit seinen Anfängen in Jena stellt Fichte die Frage: „… mit welcher Befugniß nennt der Mensch einen bestimmten Theil der Körperwelt seinen Körper?“ (GA I 3 34)[8] Und die Antwort ist klar, auch wenn es etwas Zeit braucht, bis sie kommt. Mein Leib ist die Bedingung all meiner Erfahrung; er muss ihr daher vorausgehen (GA IV 3 463 f.). Das heißt, dass man ihn nicht wahrnehmen, sondern allein denken kann (GA II 6 280). Und wenn dem so ist, wird die aus einem Text der Berliner Zeit stammende Definition mit der Gelassenheit einer Evidenz fallen: „Unser eigener Leib ist […] ein Begriff rein *a priori*“ (GA II 12 76)!

Diese Subsumption des eigenen Leibes unter die transzendentale Apriorität zeigt an, in welche Richtung die Reflexion über den Körper des Anderen geht. Kant ignoriert die Frage nach der Erkenntnis eines freien Anderen – und daher bleibt sein kritisches System unvollständig (GA IV 2 142). Doch diese Frage muss einfach gestellt werden. Die Maxime unseres Willens soll das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein, *wer* aber soll dem Reich angehören, das diese Gesetzgebung regiert? Offensichtlich geht es um vernünftige Wesen, doch wie bestimmt man, ob ein Wesen vernünftig ist? Wird dies der *Weiße* aus Europa sein oder noch der *Schwarze* aus Afrika, der Erwachsene oder auch das Kind, und was ist mir unseren treuen Haustieren? Ich besteige mein Pferd, ohne es zu fragen, was es davon hält; doch handle ich damit nicht genauso ungerecht wie der russische Edelmann, der, ebenfalls gestützt auf die öffentliche Meinung, seine Leibeigenen verkauft oder sie nach Lust und Laune auspeitschen lässt (GA III 2 385 f.)? Die Intersubjektivität betrifft nur die Beziehungen zwischen zwei freien Wesen, doch: „Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern?“ (GA I 6 294) Die Lösung der

8 Vgl. „Denn warum erscheint mir meine Anschauung als die *meine?*“ (GA IV 2 73)

Frage ist in zwei Richtungen zu suchen. Zum einen wird die Erkenntnis des Anderen aus meinem eigenen Selbstbewusstsein hergeleitet. Zum anderen wird sie Kriterien entsprechend erklärt, die diesem Anderen selbst immanent sind.

Fichte konstatiert die Tatsache, dass vernünftige Wesen auf andere vernünftige Wesen wirken. Und er kommentiert: „*Transcendental* ausgedruckt: In jedem vernünftigen Individuum ist etwas, durch welches es genöthigt wird ein Vernunftwesen außer [e]s anzunehmen." (GA IV 2 260) In seinem eigentlich transzendentalen Sinne ist dieses „etwas" als das unmittelbare Gefühl zu verstehen, das dem vernünftigen Wesen das Bewusstsein einer Pflicht zur Selbstbeschränkung eingibt. In einem naiveren, wenn man so will, realistischen oder dogmatischen Sinn bedeutet dies, dass sich „... ein natürlicher Trieb im Menschen" findet, „ausser sich Vernunft zu vermuthen" (GA I 4 140). Anders gesagt: Wir haben ein wohlwollendes Vorurteil hinsichtlich der tatsächlichen Wirklichkeit anderer Freiheiten als der unsrigen. Und dieses Vorurteil findet bei dem jungen Philosophen eine erhabene Formulierung: „daß der Augenblick der Erscheinung eines Menschen für Ein menschliches Wesen nothwendig ein Augenblick der Freude ist" (GA I 1 284).

Wenn wir nun aber einen natürlichen Trieb und ein wohlwollendes Vorurteil besitzen, um die Freiheit außerhalb von uns vorauszusetzen und dann entgegenzunehmen, was macht es uns dann möglich, sie zu erkennen? Fichte wird daraufhin das Erkennen des Anderen auf seinen objektiven Pol und auf eventuelle Züge von Vernünftigkeit, die dieser Andere in sich enthält, hin erörtern. Nach einigem Hin und Her trifft der Schüler Kants schließlich eine Entscheidung. Es ist unmöglich, einen freien Anderen vom Stadium seiner Erzeugnisse in der sinnlichen Welt her zu erkennen; ein theoretisches Wissen kann niemals zu einem praktischen Wissen führen. Fichte wird im weiteren Verlauf bemerken, dass ich den Anderen von seiner „Aufforderung" her werde erkennen können (GA IV 3 512), aber wie kann ich erkennen, ob ein Ersuchen, eine Aufforderung tatsächlich einem freien Wesen entstammt? Letzten Endes wird sich Fichte zu einer apriorischen Setzung gedrängt fühlen – aber ist dies wirklich eine Niederlage? In einem sehr späten Text wird er völlig dogmatisch die Idee zurückweisen, aus ihren etwaigen Handlungen und äußeren Expressionen auf die vernünftige Selbstheit zu schließen. Sondern, ganz im Gegenteil: „unmittelbar mit seiner substantiellen, durch kein Accidens bestimmten Erscheinung, muthe ich einem [jeden Individuum] an die Ichheit, a priori" (GA II 15 114). Und diese Textstelle ist letztlich nur eine ein wenig feierlichere Paraphrase einer nicht minder entschiedenen Äußerung aus Jenaer Zeiten: „das freie Wesen nöthigt durch seine bloße Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen" (GA I 3 384). Nun enthält dieser Satz aber auch die Hinweise zur Lösung. Von seiner Gegenwart in der sinnlichen Welt her muss man den Anderen

anerkennen können. Hierin glaubte man einen grob vereinfachenden Verweis auf den Körper – nicht mehr auf den eigenen Leib, sondern auf den Körper des Anderen – als Kriterium für Vernünftigkeit und Freiheit feststellen zu können. Jeder menschliche Leib ist Werkzeug des Sittengesetzes, daher ergeht an denjenigen, der einen solchen wahrnimmt, über diesen das Gebot des Sittengesetzes (GA I 5 247), was darauf hinausläuft, diesen Leib anzuerkennen und durch ihn hindurch den Anderen als ein freies Subjekt. Der bloße Anblick eines anderen Menschen, der Anblick der menschlichen Gestalt zwingt uns, ihn als Freiheit anzuerkennen. „Ieder, der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genöthigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen [...] anzuerkennen." (GA I 3 388)

Dadurch gerät Fichte scheinbar in die Falle eines dogmatischen Objektivismus. Er scheint die Anerkennung der Freiheit an die menschliche Gestalt, an die Formen eines Körpers, an die Züge eines Gesichts zu binden. Doch so verhält sich die Sache nicht. Der Mensch ist ein unvollständiges, zu seiner Vervollkommnung seiner eigenen Freiheit überantwortetes Wesen und kann daher unter keine gegebene Gestalt subsumiert werden. Die Fähigkeit als solche zu seiner eigenen Bildung ist der eigentliche Charakter des Menschen. Wegen der Unmöglichkeit, für eine menschliche Gestalt irgendeinen anderen Begriff als den seiner selbst vorauszusetzen, ist jeder Mensch innerlich genötigt, jeden anderen für seinesgleichen zu halten (GA I 3 379).

6.5 Das Band der Geisterwelt

Die Unmöglichkeit, dem Erscheinen eines freien Wesens stoffliche Charakterzüge zuzusprechen, bedeutet, dass die menschliche Gestalt „Kriterium" der Gegenwart einer Freiheit in genau dem Maße ist, wie sie die Fähigkeit oder das Vermögen aufweist, seine eigene Gestalt zu wählen, hervorzubringen und zu erschaffen. Andererseits sind der Leib und die Werke anderer Gegenstand eines transzendentalen Wissens (GA I 3 388). Folglich ist in letzter Instanz nicht nur der eigene Leib, sondern auch das Erscheinen der Freiheit des Anderen ein Begriff a priori. Zwar führt diese Apriorität nicht zur Aufstellung irgendeiner Kategorientafel. Der praktische Begriff bleibt in der Nähe der Anschauung. Das beste Zeichen, das beste Kriterium, wenn man so will, für die Gegenwart einer anderen Freiheit ist mein eigenes praktisches Gefühl. Ein ursprüngliches Prinzip unseres Seins – liest man in einem kleineren Werk von 1795 – bestimmt uns dazu, uns gegen unseresgleichen anders zu betragen als gegen die Natur (GA I 3 100). Wenn unser Bewusstsein uns klar macht, dass wir unsere materiellen Kräfte nicht mehr ausüben dürfen, müssen wir daraufhin die Gegenwart eines freien Wesens setzen.

Und der noch als erster Schüler angesehene Schelling wird herangezogen, um in suggestivster Manier die Fichte'sche Position darzustellen: „Wo meine *moralische* Macht Widerstand findet, kann nicht [mehr] *Natur* seyn. Schauernd stehe ich still. Hier ist *Menschheit!* ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter."[9]

Diese pathetische Bezeugung der Gegenwart des Anderen beweist, dass es sich hierbei nicht um eine bloß „theoretische" Frage handeln kann. In der Philosophie der Kultur, Provinz der Untersuchung des Nicht-Ich, wird nur die Kausalität der Freiheit in der Natur behandelt. Nun ist aber der ausschlaggebende Moment einer freien Kausalität ihre Ausübung gegenüber einer anderen Freiheit. Auf den ersten Blick scheint die Frage sehr einfach. Im Gegensatz zur radikalen Heteronomie einer freien Kausalität in der Natur, einer Wirksamkeit des Ich im Hinblick auf das Nicht-Ich, hat die Intersubjektivität den Vorteil, eine homogene Sphäre freier Wesen, eine Art „Maße [Masse] des rein geistigen" (GA IV 3 445), kontinuierlich, homogen, darzustellen. In bester kritischer Tradition lehrt Fichte, dass der Wille auf den Willen, die Vernunft auf die Vernunft wirken muss, dass der Gegenstand des Willens stets das Universum der Vernunftwesen ist (GA I 6 291). Die Freiheit des Anderen beschränkt nicht mein Sein, sondern meine Freiheit (GA II 12 92). Auf eine populärere Weise wird das in der letzten *Sittenlehre* ausgedrückt: „Das Objekt des Menschen ist immer der Mensch." (GA II 13 366) Doch was zunächst unproblematisch scheint, wird am Ende gewaltige Schwierigkeiten aufweisen.

Fichte will den Unterschied zwischen den zwei Arten freier Kausalität am Beispiel des Selbstmords verdeutlichen. Der von unerträglichen Schmerzen gepeinigte Mensch, der überdies weiß, dass die Zukunft ihm nur die Fortsetzung seiner Qualen zu bieten hat, wird sich trotz der Zuckungen seiner Sinnlichkeit und trotz einer animalischen Furcht dazu entschließen können, sich das Leben zu nehmen. Der Selbstmord ist folglich ein Beispiel für den Sieg, die Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. Nun könnte es allerdings derselbe Mensch, obgleich er seine verzweifelte Situation vollkommen versteht, mit erhabenem Mut akzeptieren, weiter zu leben und offen für die Zukunft zu bleiben, was auch immer sie ihm bringt. Indem er sich dem Selbstmord verweigert, wird er somit einen Sieg über seine eigene Freiheit davontragen: Das ist die Oberherrschaft des Begriffs selbst über den Begriff (GA I 5 240)! Doch betrifft dieses Beispiel der freien Kausalität in seiner eigenen Sphäre bloß das freie Wesen selbst, und wenn die noumenale Welt sehr wohl in ihrer Gesamtheit homogen ist, so ist es Freiheit; nun ist aber die

---

9 Schelling, W I 249 (HK I 3 141), in: GA I 5 204 [Das „mehr" im Original ist von Fichte fortgelassen, das „still" zu „stille" erweitert worden, und die Hervorhebung des Wortes „moralische" ist bei ihm verschwunden. A.d.Ü.]

Freiheit, wiewohl sie ein geistiges *Kontinuum* ist, irreduzible Pluralität, ein Universum selbstständiger Individuen. Eben kraft ihrer gemeinsamen Bedingung, in ihrer Gänze den Ursprung ihres Willens zu bilden, weisen die freien Subjekte den Einfluss eines Anderen zurück, und wäre er selbst Freiheit.

Der Wille muss von sich aus wirksam sein, aber wie wäre das für einen anderen Willen? Nach den Gesetzen der Natur könnte ein wechselseitiger Einfluss freier Wesen nicht stattfinden (GA II 5 155). Es handelt sich hierbei um „ein Gesez des Zusammenhanges aller Freiheit in der Geisterwelt, zufolge dessen der einzelne allerdings unmittelbar einfliessen kann auf die Freiheit Anderer …" (GA II 17 262) Aber welches ist dieses Gesetz? Wir sollen glauben, die Zwecke der Vernunft seien in der Welt der Freiheit verwirklicht (GA II 4 318 ff.), aber wir wissen nicht wie. Der Einfluss eines freien Wesens auf ein anderes bleibt unerklärlich; das Geheimnis der intelligiblen Welt ist genau in der Einheit der Wechselwirkung mehrerer selbstständiger Willen zu suchen (GA I 6 294).

Die Frage der Kausalität der Freiheit in der Rechtswelt ist leichter zu lösen. Kraft seiner Leiblichkeit kann das Ich, auch wenn es Freiheit bleibt, auf eine selbsttätige Wirksamkeit zählen. Angesichts seiner materiellen, physischen Struktur ruft das Wirken des Leibes unmittelbar eine Rückwirkung hervor. Ein Leib wirkt, der Andere erleidet seine Wirkung, seine Kausalität. Anders verhält es sich in der sittlichen Welt, in der sich der Wille ohne Kontext und ohne körperlich zu werden entfaltet. Mangels eines sinnlichen Gegenstücks oder einer sinnlichen Materialisierung gibt es keine selbstständige Rückwirkung auf die Wirkung; die Freiheit übt ihre Wirksamkeit nicht unmittelbar auf die Freiheit aus. Sie benötigt für diese Wirkung das Dazwischentreten eines dritten Moments (GA I 6 299). Dieses dritte Moment wird das kaum umrissene, fragmentarische Resultat der letzten Jenaer Reflexion aus der turbulenten Periode des *Atheismusstreits* sein.

Fichte wird sich bei Schelling beklagen, dass der *Atheismusstreit* ihn gehindert habe, sein sittliches System durch „die Synthesis der *GeisterWelt*" (GA III 5 45) zu vervollständigen. Die *Geisterwelt* ist die Welt der sittlichen Intersubjektivität, in der sich die Wechselwirkung der Freiheiten vollendet. Das ist ein eher verworrener, schlecht definierter Begriff, der aber eine Konstante des Fichteanismus bleibt. Zu Beginn, 1794, wird sie durch die Gesamtheit der vernünftigen Wesen antizipiert, selbst wenn diese Gesamtheit bloß ein Ideal ist (GA I 2 88). Später dann spricht Fichte vom reinen Ich als das „Gemeine vernünftiger Wesen" oder als eine Darstellung der *Vernunft* selbst (GA I 5 229). Dieses „große[] Selbst" (GA I 6 275) als eines, welches die Willenskräfte vereint, bildet die Menschheit (GA I 4 17), die durch die *Spätphilosophie* als eine „Welt von Ichen" (GA I 10 341) oder als „die

Gemeine der Iche, oder Geister“ (GA II 13 357) bezeichnet wird.[10] Was anfangs nur eine vage Intuition der „ungeheure[n] Stuffenfolge […] von der Flechte bis zum Seraph“ ist (GA I 2 87), wird im Weiteren dann die Lebenden und die Toten umfassen (GA I 6 296)[11] und sich in Richtung eines Systems vereinter und gemeinsam nach praktischen Begriffen handelnder Freiheiten entwickeln. All das entfaltet sich im organischen *Staat* der großen populären Schriften aus der Berliner Zeit, doch worum es eigentlich begrifflich geht, ist das Verständnis eines geschlossenen Gemeinen von Individuen (GA II 6 317) oder vielmehr „eine[s] System[s] für sich geschloßner Wesen“ und in „Wechselwirkung mit allen übrigen“ (GA II 6 249). Das von der *Wissenschaftslehre* verfolgte Ziel ist die Darstellung der intersubjektiven Synthesis als der Vereinigung gleich vieler Zwecke an sich, des Zusammenhangs von Willen untereinander, begriffen als die Bewegung praktischer Begriffe. Der terminus technicus, den Fichte auf dieses System von Personen anzuwenden versucht, ist die *Geisterwelt*, von der die *Wissenschaftslehre* selbst nur das allgemeine Bewusstsein wäre (GA III 5 48). Die Geisterwelt ist das Substrat der Individuen, die auf „unbegreifliche“ Weise aus diesem Nährboden hervorgehen: Das Individuum ist nur „ein rationales Quadrat einer irrationalen Wurzel, die in der gesammten Geisterwelt liegt“ (GA III 5 49) …

Fichte stellt mehrere begriffliche Seitenstränge dar, um sein Anliegen zu erklären und zu veranschaulichen, von denen die Erziehung der wichtigste ist. Die Genesis und das Handeln der freien Wesen sind von anderen freien Wesen her zu erklären; es existiert also eine wechselseitige Bedingtheit der Freiheiten. Die *Wissenschaftslehre nova methodo* beschreibt die *Geisterwelt* als den Hintergrund, von dem her ich mich bestimme und ich die Freiheit der Anderen bestimme (GA IV 3 503). Die Freiheit ist gleichzeitig materia prima und Tätiges der freien Bestimmung der Freiheiten, und Fichte lässt sich, um dieser wechselseitigen Bestimmung der Geister, „der Harmonie“, die zwischen ihnen herrscht, Rechnung zu tragen, von der Leibniz’schen Spekulation locken (GA I 6 292). Doch bleiben diese Ausarbeitungen unzureichend, denn die Notwendigkeit eines Dritten, eines Zwischengliedes, erfordert die Überwindung der pluralen Freiheiten selbst. Man muss eine Kategorie finden, die das Band von Willen zu Willen, das Vermittelnde zwischen den Freiheiten wäre. Diese Kategorie ist Gott als Wille, Band der Prinzipien, Urprinzip des Zwischen-Willens.

Fichte, dessen Anliegen es nicht war, die Gottesfrage in der Transzendentalphilosophie zu thematisieren, sieht sich auf Grund der Polemik, die die ‚Exzesse‘

10 Diese Gemeinde entspricht der Darstellung des Sittengesetzes (GA I 5 229), nimmt die Form der intelligiblen Welt (GA IV 3 509 f.), der Gemeine der Heiligen an (GA I 5 230).

11 Sie enthält die edlen griechischen und römischen Geister, die uns unterrichten und uns begeistern (GA I 1 290).

seines subjektiven Idealismus hervorgerufen haben, genötigt, Position zu ergreifen. Er ist von den Atheismusbeschuldigungen verletzt, straft aber zugleich die Überlebsel der alten Theologie, des theistischen Dogmatismus mit Verachtung. Er spricht sich für eine sittliche Gottheit aus, aber es wird für ihn immer schwieriger, eine noch halbwegs widerspruchsfreie Position zu wahren. Die *Spätphilosophie* wird genau im Entwurf eines transzendenten und apophatischen *Absoluten* jenseits oder diesseits des transzendentalen Gebäudes bestehen, und dieser Entwurf erhält seine erste Skizzierung durch die Behauptung eines sittlichen Gottes als Band zwischen den Freiheiten.

Eine Vorlesung über *Platners Aphorismen* stellt fest: Im Bereich des Willentlichen sind wir Herren bloß des ersten Gliedes der Kette, nämlich unserer eigenen Selbstbestimmung, doch bereits das zweite Glied, die Wirksamkeit unserer Willensregung auf eine andere Freiheit hängt nicht mehr von uns ab. Daraus folgt: „Was wird bei der Ausführung des sittl. Zweks voraus gesezt: *Ein dem Mechanismus der Natur ähnlicher Causalzusammenhang im Gebiete der Freiheit*." (GA II 4 319) Dieser Zusammenhang, der die Ohnmacht, die angeborene Begrenzung der endlichen Freiheiten, der in sich selbst eingeschlossenen Monaden bannt, ist die sittliche Ordnung der Welt (GA I 6 386 f.). Und diese moralische Ordnung ist göttlich oder, genauer, sie ist das, was man gemeinhin Gott nennt (GA I 5 355 f.). Damit erscheint das Problem des metaphysischen Status, des *Bandes* von Willen zu Willen gleichsam der Frage nach der Natur Gottes angeglichen.

Der Gott Fichtes ist vom zusammengenommenen Einfluss der praktischen Philosophie Kants und der Theologie der *Reformation* her zu verstehen. Es besteht kein Anlass, sich einer Spekulation zu überlassen, die der Natur Gottes gilt; wichtig ist seine Beziehung zu uns. Das Wesentliche ist nicht die Frage von Gottes Sein, sondern die seines Handelns, vor allem, denn Gottes Sein selbst ist reines Handeln (GA I 6 46). Seit der *Critik aller Offenbarung* spricht Fichte nur von einem sittlichen Gott, „Executor des Sittengesetzes" (GA I 1 263), „verkörperte practische Vernunft" (GA I 1 93). Es liegt also ganz und gar in der Logik dieser Reflexion, bei der Sichtweise von Gott als sittlicher Ordnung zu enden. Es bleibt gleichwohl die Frage, ob diese sittliche Gottheit nur die immanente Regelmäßigkeit der Welt der endlichen Freiheiten ist oder ob sie eine eigentlich transzendente Dimension enthält? Ist Gott nur das Werk und das Ergebnis des Wollens der Freiheiten oder aber eine Kategorie, die sie transzendiert?

Die Wirksamkeit unseres Willens auf einen anderen geschieht vermittelt über ein drittes Moment, die zwischen den Freiheiten bestehende Ordnung. Muss man unter dieser Ordnung das immanente Gesetz verstehen, das die Freiheiten strukturiert, oder wird vielmehr mein Wille „Folgen" in der Zeit – und vor allem in „alle Ewigkeit" (GA I 6 297) – nur dank der Vermittlung durch ein Band haben, das nicht nur eine Art logische Kopula ist, ohne eigene metaphysische Dichte, son-

dern ein souveräner Wille? Des Atheismus angeklagt, erklärt Fichte: Gott ist das Leben und das Prinzip der übersinnlichen Weltordnung (GA I 6 46), „*ordo ordinans*", präzisiert er (GA I 6 374). Nun verweist aber die Qualifizierung nur auf die Bedingung des Handelns und nicht auf die „Wirkung" der Ordnung, ohne in irgendeiner Weise ihre Transzendenz gegenüber der Welt der Freiheiten zu implizieren. Fichte greift den paulinischen Ausdruck auf: „In ihm leben, weben und sind wir", doch auf eine sehr bedeutsame Weise verkürzt er die Formel um das dritte Verb „sind wir" und versetzt ihn zugleich – es geht um „uns" als Freiheiten – in die moralische Sphäre: „leben und weben nur in Ihm" (GA I 5 440). Das Band, das uns von Willen zu Willen untereinander verbindet, bildet gleichermaßen Gottes Sein selbst, und nichts sagt, dass dieses Sein etwas anderes sei als dieses Band, dass es unabhängig von der sittlichen Intersubjektivität ein eigenes Zentrum habe (GA I 5 452).[12] Gott wird als „[d]as Band, das die ganze intelligible Welt verknüpft" definiert (GA II 5 385 Anm.), doch ist er etwas anderes als dieses Band? Zwar verfügt man über Textstellen, die auf das transzendente *Absolute* der *Spätphilosophie* vorgreifen. Schon in Zürich ist Gott „das absolute Subjekt" kraft eben seines sittlichen Wesens (GA II 3 170 Anm.), und während des *Atheismusstreits* wird Fichte auf den biblischen Ausdruck „Vater der Geister" zurückgreifen (GA I 6 301), um denjenigen zu bezeichnen, der der „Regent der übersinnlichen Welt" ist (GA I 5 437). Und in der Richtigstellung zur Architektonik der *Wissenschaftslehre*, enthalten in einem der großen Briefe an Schelling, werden Gott und die *Geisterwelt* eindeutig auseinandergehalten (GA III 5 48). Doch während in der *Spätphilosophie* die Transzendenz Gottes im Verhältnis zur Wechselwirkung der Freiheiten ausdrücklich definiert wird (GA II 12 351 f.), thematisieren die Textstellen, in denen die *Gottheit* als *Band* ihr geschichtliches Moment in der Genese des Systems hat, die Frage *Ihrer* Transzendenz noch nicht.

Man hat Beziehung zu anderen Freiheiten nur dank des *Bandes*, welches Gottes Wille ist, mein Wille hat nur kraft des göttlichen Willens „Folge" in einem anderen (GA I 6 292 f.). Doch Gottes Wille selbst, „Luft und Aether der Einen Vernunftwelt" (GA I 6 307), ist in Wirklichkeit nur die gemeinsame, aber innerliche Wahrheit und Ordnung der Freiheiten. In der *Kritik* führt das Postulat vom Dasein Gottes eine heterogene Kategorie ein, um die Zuordnung von Natur und Freiheit zu erklären. Bei Fichte gibt die Zuordnung der Freiheiten untereinander keinen Anlass zu einem Ruf nach einer äußeren Gegebenheit. Der Einfluss einer Freiheit auf eine andere bleibt unbegreiflich, aber das Geheimnis entfaltet sich stets in der immanenten Ordnung. Schließlich ist uns die Gottheit nicht „fremd" (GA I 1 278),

12 Wer einen Begriff der Gottheit unabhängig selbst im kleinsten Stück von einer Beziehung zu unserer sittlichen Natur befürwortet, hat Gott niemals erkannt (GA I 5 428).

„der eigentliche reale Gott“ – wie später eine Textstelle aus der Erlanger Zeit sagen wird – „ist in uns selber“ (GA II 9 227). Der ungefähr zeitgleich mit dem *Opus postumum* erfolgte Aufbruch der Fichte'schen Spekulation in Jena scheint in einem ähnlichen metaphysischen Immanentismus zu enden.

7 Schelling: Von der Naturphilosophie zum Identitätssystem

7.1 Die Kontroverse mit Fichte

Der *Atheismusstreit* ist der große Bruch in Fichtes Karriere und Leben, aber die polemische Auseinandersetzung mit Schelling spielt auf der eigentlich philosophischen Ebene eine ähnliche Rolle. Schelling taucht mit zwanzig Jahren auf der philosophischen Bühne auf. Man sieht in ihm den ersten und größten Schüler des Meisters, den „Ichmarktschreier" (*Sch Sp* I 15). Fichte selbst empfängt den jungen Schelling mit Interesse, Sympathie und Hochachtung. *Vom Ich* zeigt in seinen Augen, dass der Student aus Tübingen die *Wissenschaftslehre* verstanden habe, und die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* erscheinen ihm als ein bemerkenswerter Text (Fichte, GA III 2 347; *Gespr.* 1 453). Seit Schellings Ankunft in Jena im Jahre 1798 kommt es auch zur Knüpfung persönlicher Kontakte, und die beiden Männer formulieren Projekte für eine enge literarische Zusammenarbeit. Nun war aber Schelling nicht nur ein Schüler Fichtes, und mit der weiteren Bestätigung und Festigung seines eigenen Denkens geht er auf Abstand zu seinem älteren Kollegen. Fichte selbst konnten die sie trennenden Differenzen nicht unbemerkt bleiben, aber er wollte auch weiterhin in guten Beziehungen mit demjenigen stehen, der sich während des *Atheismusstreits* „edel" verhalten hatte (Fichte, GA III 3 359), und noch im Jahre 1801 wird er die Lektüre der „Schellingischen" Schriften, „überhaupt alle Schriften" Schellings, als die beste Einführung in die *Wissenschaftslehre*, als einen guten Kommentar zu seinem Idealismus, empfehlen (Fichte, GA III 5 9).

All diese zwar maß- und respektvollen, aber nichtsdestotrotz deutlichen und fortwährenden Kritiken, die Schelling im Hinblick auf die *Wissenschaftslehre* formuliert, und vor allem die Entfaltung des transzendentalen Idealismus zu einer Naturphilosophie und schließlich zu einem System der absoluten Identität zwingen Fichte die Einsicht ab, dass es sich ungeachtet aller Affinitäten hier um eine Philosophie von völlig eigenständiger Inspiration und Finalität handelt, die überdies seine eigene als einseitig und unvollkommen betrachtet. Von 1801 an, dem Jahr seines letzten Briefes an Schelling, lässt Fichte sich nicht mehr bremsen, und die *Spätphilosophie* ist voll von heftigen Ausbrüchen gegen diesen zweiten Nicolai, diesen seltsamen, von einer „ungebildete[n] und verworrene[n] Phantasie" bewegten Geist (Fichte, GA II 10 47), gegen diese Philosophie, an welcher „der würtembergische Katechismus wohl ebenso viel Antheil habe, als die Speculation" (GA II 10 58), gegen diesen Schriftsteller, der zusammen mit seiner Schule „das böse, die Zeit zurückführende Prinzip" (*Br.* 2 549) repräsentiert. Fichte

https://doi.org/10.1515/9783110216943-025

empfindet einen brennenden Haß auf die *Naturphilosophie*, welche die Moral vernachlässige, die Natur vergöttere und letztlich in den Dogmatismus zurückfalle.

Die Schelling'sche Philosophie gebe sich den Anschein von Frömmigkeit, aber ihre Religion ist bloß die Vergötterung der Natur (Fichte, GA I 8 289). Wenn man die Natur für autonom erklärt und wenn man Schweigen über die Sittlichkeit wahrt, kann man sich nur außerhalb der wahren Philosophie befinden (Fichte, GA III 5 358) und in einer ungesunden Schwärmerei verwurzelt sein. Die Ausklammerung des praktischen Bereichs und der Anspruch auf ein absolutes intuitives Wissen bedeuten die Aufgabe der wertvollsten Errungenschaften der *Kritik* und leiten eine Rückkehr zu vorkantischen Irrwegen ein. Die *Naturphilosophie* – Fichte versteht hierunter das Identitätssystem im Ganzen – stellt sich dem Begriff entgegen und weist das Primat der Welt zu (Fichte, W XI 6f.). Sie macht aus dem Faktischen das *Absolute*, und sie wird von der dogmatischen Voraussetzung des Seins beherrscht (W IX 21). Die Reflexion verweigernd (W X 324) und unfähig, sich einen Akt ohne ein agierendes zu denken (GA II 9 218f.), verzeichnet das Identitätssystem von seinen Anfängen an einen Rückfall in die Position der *Eleaten* (GA II 5 503).

Schelling selbst beginnt seine philosophische Laufbahn unter dem Zeichen der Verehrung des Autors der *Wissenschaftslehre*, den er bis zum Schluss als seinen Vorgänger und Lehrer ansieht (Schelling, W X 96). Fichte hatte die *Kritik* zu einer wahrhaften Wissenschaft erheben wollen (W XI 368f.), und er steht am Anfang der gewaltigen Entdeckung der Subjektivität als metaphysischem Prinzip, der Darstellung der Substanz als Subjekt (*WA 1827/28* 46). Doch ungeachtet seiner unsterblichen Verdienste bleibt der Fichteanismus ein unvollkommenes und beschränktes System. Besessen vom Primat des Praktischen unterwirft er die Natur Nützlichkeitserwägungen und verurteilt sich vor allem auf Grund der Anerkennung des Nicht-Ichs und des Endlichen zu einem beschränkten Standpunkt, dem des gemeinen Bewusstseins. Fichte scheint die Teleologie wieder in die Natur einzuführen und zu verstärken, nicht, um sie besser zu begründen, sondern um sie noch enger an das Ich zu binden. Die Natur, die gesamte äußere Welt wird zu einem bloßen „Hausmittel" herabgewürdigt (W VII 16), die Luft ist nur dazu da, um als Medium für die Konversation von Vernunftwesen zu dienen, das Licht, um es ihnen zu ermöglichen, einander zu sehen usw. (Fichte, GA III 5 87) Und diese Zurückweisung der Natur und dieser enge Moralismus sind nicht nur Zeichen einer armseligen *Weltanschauung*; sie zeugen auch von Schwächen der Spekulation. Für die *Wissenschaftslehre* sei die Natur immer nur Nicht-Ich, also eine fremde Macht, und mithin bleibe das Wissen beschränkt. Die *Wissenschaftslehre* betreibe in letzter Instanz nur die Radikalisierung und Systematisierung des Irrtums des gemeinen Bewusstseins, das an das Dasein der äußeren Dinge glaubt.

Sie greife diese mit Verbissenheit an, weil sie – erfolglos – versucht, sie in das Haus des Ichs einzubeziehen. Der Hass auf die Natur sei Ausdruck der Ohnmacht des Fichte'schen Idealismus gegenüber dem Nicht-Ich, eines Idealismus, der das Nicht-Ich, da er es nicht mit dem Ich zu durchdringen und sich anzugleichen vermag, der Schmach preisgibt.

Schelling wirft Fichte vor, die Natur nicht zu kennen und sie zu verachten, und die Zeitgenossen feiern den Schellingianismus als unvergleichlichen Ausdruck eines kraftvollen Naturgefühls und einer wunderbaren Überschreitung der engen und kleinlichen Schranken der menschlichen Subjektivität. Hölderlin geht bekanntlich zur *Wissenschaftslehre* eben wegen ihrer Zurückweisung der Natur auf Abstand, und die *Romantiker* geben sich nach einer kurzen Faszination durch ‚das *Ich*' mit Inbrunst dem Studium und der Feier der Natur, der Kunst und der Geschichte hin, allesamt Bereiche des Wirklichen, die vom Fichteanismus scheinbar ignoriert werden.

Zwar lässt sich diese Bewegung teilweise durch Erwägungen weltanschaulicher Art erklären, und mit Sicherheit darf man die echte Inbrunst des Ausrufs nicht herunterspielen: „alle Heilkraft ist nur in der Natur" (W VII 19)! Die Formel ist der *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* entnommen, jener großen, im Jahre 1806 abgefassten spekulativen Kampfschrift; nun ist aber zu diesem Zeitpunkt – doch bereits seit fünf Jahren – die *Naturphilosophie* nicht mehr bloß Philosophie der Natur, sondern Identitätssystem und Lehre vom absoluten Wissen. Der gereizte Angriff auf den Fichteanismus ist mehr als die Revolte gegen den trostlosen Antinaturalismus der *Wissenschaftslehre*, sie drückt auch und vor allem den Bruch mit einer unzureichenden Philosophie aus. Der deutsche Idealismus beginnt seinen Lauf mit der ausdrücklichen Anordnung, das Wissen zu beschränken, um dem Glauben seinen Platz zu geben. Nun wird aber diese Beschränkung – wie man nur zu gut weiß – zu einem unerhörten Fortschritt der Erkenntnis und zum Gewinn neuer Intelligibilitäten führen. Die wesentliche Errungenschaft der *Ersten Kritik* ist die Apriorisierung der Zeit und der Einbildungskraft, was die Deduktion der Kategorien als apriorischer Strukturen der Form der Erfahrung ermöglicht. Die *Zweite Kritik* begründet dank des moralischen Formalismus eine apriorische Wissenschaft des Praktischen jenseits jedes empirischen Utilitarismus und aller Kasuistik.

Fichte will die *Kritik* fortführen und vollenden, und er glaubt, eine apriorische, genetische Darstellung des gesamten theoretischen Wissens liefern zu können, das er, im Übrigen auf eine deutlich radikalere Weise als Kant, vom Praktischen her begründet. Doch auch wenn Fichte die kantischen Ergebnisse bestätigt und vertieft, dehnt er die Sphäre des Apriori nicht wirklich auf eine konsequente Weise aus. Man könnte sogar behaupten, dass er das kritische Un-

ternehmen nicht in allen Bereichen fortsetzt. Fichte hat der Nachwelt einen scharfsinnigen „Auszug" aus der *Kritik der Urteilskraft* hinterlassen (Fichte, GA II 1 319 – 373), aber er hat niemals die Problematik dieses Werkes wirklich zu denken versucht. Kants ursprüngliche Absicht war es, die (theoretische und praktische) Vernunft zu vereinen, vor allem aber wird das Buch den Weg zur Ausdehnung des apriorischen Wissens in die Bereiche der Natur und der Kunst eröffnet haben. Zwar will Kant die Reichweite dieser Ausdehnung relativieren und setzt sie unter das Zeichen des bloß „regulativen" Gebrauchs „der Vernunft", aber Schelling wird sich schnell von diesem lästigen Verbot lösen und sich mit Inbrunst einer neuerlichen Erweiterung der Vernunft widmen. Der Endpunkt dieser Reflexion wird die Philosophie der Identität, das absolute Wissen, wird eine Erkenntnis sein, die ihr Korrelat als absolut intelligibel setzt. Nun verläuft aber der Weg hin zur universellen Intelligibilität, erahnt und entworfen durch Schelling, entfaltet und entwickelt durch Hegel, über die Darstellung zweier neuer Metaphysiken, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Kunst. Nicht, als ob ihre Heraufkunft dem Apriori schlichtweg nur zwei neue Provinzen hinzufügen würde, sondern insofern die besondere, eigene Intelligibilität dieser Welten eine fruchtbare Antizipation der absoluten Intelligibilität darstellt.

Kant gründet seine Theorie der transzendentalen Intelligibilität auf seine Lehre vom Schematismus. Zum einen stellt der Schematismus eine apriorische Strukturierung der Zeit dar, zum anderen ermöglicht er die Apriorisierung der Einbildungskraft und stellt damit die Grundlagen für eine neue metaphysische Sichtweise des Bildes und des Inhalts auf. Dieser Erwerb der *Ersten Kritik* inspiriert – zumindest vermittelt – die Reflexion der *Dritten Kritik*, in der das große idealistische Unternehmen der Apriorisierung des Besonderen und des Einzelnen seine Fortschritte macht.

Kant überdenkt die antike Sichtweise der Natur als Topos par excellence der Teleologie. Zwar qualifiziert und relativiert er die Reichweite dieser Teleologie, insofern er sie als eine Zweckmäßigkeit ohne Zwecke interpretiert. Das heißt, er untersagt es, in den Individuen und den Arten der Natur Zwecke stricto sensu zu lesen. Dennoch kann die Natur im Ganzen als ein Reich der Zwecke gesehen werden. Von daher lässt sich die Annäherung der Teleologie an die Metaphysik vornehmen. Der Zweck findet sich daraufhin mit der Form verbunden, und tatsächlich impliziert die *Dritte Kritik* eine gewisse Identität zwischen der Natur als System der Formen und der Natur als Reich der Zwecke (vgl. Kant, Ak V 379). Dieser Vergleich eröffnet den Weg zu einer apriorischen Sichtweise der besonderen Momente der Natur, ihrer Elemente als apriorischer Inhalte. Zwar dominiert die teleologische Lesart, die Lesart einer regulativen Teleologie, auch weiterhin, aber in der zweiten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* schreibt Kant, dass die Zweckursache die Materie „formt" (Kant, Ak V 377). Aber was sind diese Formen,

die das teleologische Urteil in der Natur lesen zu können glaubt? Zweifellos keine Individuen oder natürliche Arten, noch nicht einmal besondere Gesetze. Die „formale[] Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen“ kann als ein „Princip der Beurtheilung“ erscheinen (Kant, Ak V 193 f.), doch dem Verbot aus der *Ersten Kritik* wird niemals widersprochen: „Besondere Gesetze“ der Natur „können davon nicht [...] abgeleitet werden“ (Kant, KrV B 165). Die Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist auch weiterhin die einzige Bekundung des Teleologismus, und sie vervollständigt sich in Richtung besonderer Formen nur durch die allgemeinen Prinzipien der Kontinuität, der Spezifikation und der Homogenität der Natur (Kant, KrV B 685 ff.). Zweifellos gibt sich Kant mit diesen Ergebnissen nicht zufrieden, und er widmet die Bünde seines *Opus postumum* der Grundlegung der spekulativen Physik. Nur wird dieses Unternehmen erst durch Schelling in denselben Jahren zu einem guten Ende geführt werden können, in denen der alte Mann aus Königsberg sich unermüdlich in seinen flüchtig niedergeschriebenen Versuchen zur Ableitung der Natur ergeht.

7.2 Die *Naturphilosophie*

Schelling erhielt seine Ausbildung in den Wissenschaften, als er als Hauslehrer zweier junger Adliger diese zu Vorlesungen an die Universität Leipzig begleitete. Noch in Leipzig veröffentlicht er die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* und *Von der Weltseele*, und binnen vier Jahren wird er es geschafft haben, mit den kritischen Verboten zu brechen und eine wirkliche Metaphysik der Natur auszuarbeiten. Die *Naturphilosophie* will einem von Kant unzureichend und von Fichte schlecht behandelten Bereich Gerechtigkeit widerfahren lassen. Zu Anfang verfolgte sie die Absicht, eine systematische und detaillierte Reflexion über die Natur vom transzendentalen Standpunkt aus darzustellen. Im weiteren Verlauf begründet sie die metaphysische Autarkie der Natur, und am Ende wird sie dieses Gegenstück zur ideellen Philosophie als totales System des Wissens errichten.

Die *Naturphilosophie* hat einen doppelten Ursprung. Auf der einen Seite die radikalen Anschauungen des jungen Schelling, der nach einer Begründung der wesentlichen Kontinuität und Identität zwischen theoretischer Spontaneität und praktischer Freiheit (W I 205 [HK 2 133]) am Ende die Riegel zwischen Ich und Natur aufsprengt. Das Leben ist nur das Schema der Freiheit, und die Freiheit übt eine Kausalität in der Natur aus, deren Herr und Meister das Ich ist (W I 248 f. [HK I 3 140 f.]). Auf der anderen Seite ist Schelling von der Fichte’schen Errungenschaft inspiriert. Die *Wissenschaftslehre* will der Vorstellung von den äußeren Dingen Rechnung tragen, und sie sieht sich gezwungen, sie einer bewusstlosen Tätigkeit des Ichs selbst zuzuschreiben. Derart wird die äußere Welt zum eigentlichen

Anderen des Bewusstseins, zu einem anderen Erzeugnis, gleichsam ohne dass es selbst davon weiß, und das dann unter Schellings Feder zur Vergangenheit des Ichs werden wird. Die Kausalität der Freiheit in der Natur befürwortet eine sozusagen horizontale Kontinuität zwischen der Natur und dem Ich, während die These von der bewusstlosen Hervorbringung der Vorstellung, gelesen als die bewusstlose Vergangenheit des Bewusstseins, die Grundlagen für eine wahre transzendentale Geschichte der Natur aufstellt.

Schelling beginnt seine Reflexion in den strikten Grenzen der transzendentalen Position und er versteht sich als schlichter Exeget und Kommentator Kants (W II 231 [HK 5 220]). Die transzendentale Analytik, die in ihrer größten Allgemeinheit das Denken der Natur darstellt, ist der allgemeine Teil der theoretischen Philosophie, die es jetzt durch eine angewandte theoretische Philosophie zu vervollständigen gilt (W II 3 f. [HK I 5 61]). Die Naturphilosophie betreibt nur die weitere Ausarbeitung der Errungenschaft der transzendentalen Deduktion, sie möchte das durch die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* entworfene Werk fortsetzen. Sie will die transzendentalen Prinzipien und Gesetze der Natur begründen. Die Natur ist keine Welt sui generis, sie stellt bloß durch ihre Gestalten die reine Kraft des Geistes dar (W I 387 [HK I 4 114]). Die Dinge, die wir kennen, sind nur die Produkte unserer Reflexion, und die Hauptfrage und das wesentliche Ziel einer Naturphilosophie besteht darin, zu erklären, wie die Idee der Natur und ihrer Elemente in unserem Geist entstanden ist (W II 55 [HK I 5 106 f.]). Die Natur ist nur das Werk unseres Selbstbewusstseins, und ihre Formen können und müssen aus der Entstehung des Bewusstseins selbst hergeleitet werden. Schelling sieht sich als Exeget und Fortführer Kants, und er nimmt an, dass die hauptsächlichen Gesetze und Kräfte der Natur als Auslegung der Begriffe der reinen Vernunft darzustellen sind. Die Natur ist in der Sphäre der theoretischen Intelligenz anzusiedeln, und an Neuem stellen die *Ideen* und die *Weltseele* nur die Entfaltung und die Ausarbeitung der Resultate der *Kritik* dar. Schelling stimmt noch mit Fichte überein, der die Natur aus dem Ich erklärt und ableitet (Fichte, GA I 5 117); doch das Ausmaß seiner Entwicklungen und das Erschließen neuer Horizonte drängen ihn dazu, den organischen und harmonischen Charakter des von ihm untersuchten Universums stärker herauszustellen. Als Leser Fichtes ist Schelling von der Theorie der zwei Reihen inspiriert. Die Natur wäre die reale Reihe, das Bewusstsein die ideale Reihe, und auch wenn die beiden Reihen zum selben Ich gehören und denselben Inhalt besitzen, haben sie jede ihre Einheit und ihre Autonomie.

Schelling betrachtet am Ende die Natur nur mehr als ein immanentes Moment des Ichs. Das Ich hört auf, die Totalität des Objekts der philosophischen Reflexion zu sein, und es findet sich der Natur entgegengesetzt. In diesem Moment, im Moment ihrer Entfaltung, ihrer Reife, definiert sich die *Naturphilosophie* als das

Gegenstück zum transzendentalen Idealismus, nämlich zur Philosophie des Ichs. Bereits in den *Ideen* beharrt Schelling auf der grundsätzlichen Identität der Dinge außer uns und der Dinge in uns (W II 56 [HK I 5 107]). Kraft der genetischen Metaphysik sieht man die notwendige Entstehung der Reihe der Vorstellungen aus unserem Geist (W II 39 [HK I 5 93]). Die Natur wird sodann als die objektive, wirkliche Seite dessen verstanden, von dem das Selbstbewusstsein oder das Ich die subjektive und ideale Seite repräsentiert. Unmerklich und klammheimlich, durch ein schrittweises Gleiten der Sprache und des Denkens, positioniert sich die Natur als das symmetrische Andere des Ichs, und es wird gleichgültig, ob man die Reflexion von der Natur oder vom Ich her beginnt (*Pl.* I 240). Die Deduktion kann von den Bedingungen des Selbstbewusstseins oder von den Funktionen der Materie, vom Objekt oder vom Subjekt, vom Sichtbaren oder vom Unsichtbaren und letztlich von der Natur oder von der Freiheit ausgehen.

In diesem Stadium angekommen sieht sich der Schellingianismus gezwungen, mit dem zu brechen, was fortan bloß eine Fiktion ist, nämlich mit der Treue zur *Kritik* und zur *Wissenschaftslehre*. Die Natur hört auf, eine Funktion der transzendentalen Subjektivität zu sein, und wird zu einer autonomen Wirklichkeit. Bereits die *Ideen* verwerfen die These von der Trägheit der Materie und befürworten ihre Selbsttätigkeit, ihre Selbstbewegung (W II 26 [HK I 5 82]). Und in Jena erhält Schelling die Mittel, die Autarkie der Natur zu begründen. Die Natur ist autonom, sie ist ihre eigene Gesetzgeberin (W III 17). Sie ist a priori; alle ihre Momente, alle ihre Teile sind aus der Idee einer Natur im Allgemeinen durchgehend bestimmt (W III 279). Ein Vierteljahrhundert später wird Schelling sich auf die Geschichte seiner Spekulation zurückbeugen und als die Frucht seiner Reflexion die Idee der „sich selbst [s]etzende[n]“ Natur sehen (W X 121). Der wahre Idealismus ist derjenige, der diese Selbstsetzung der Natur versteht und ihr in den sukzessiven Momenten ihrer Selbstkonstruktion folgt (W IV 96 f.).

Mit der Entfaltung der absoluten Philosophie wird die Autonomie der Natur unbedingt. Schelling spricht von der Selbstlebendigkeit der Natur (W VII 19), von der Natur als schaffender und produktiver Idee (W VI 278). In diesem Moment bleibt dem Philosophen nur, die von der Natur selbst genommene Richtung zu erkennen und ihr zu folgen (W IV 78). Das heißt – und dies vor und unabhängig von der ontologischen Kehre –, dass die Philosophie zur Aufgabe hat, die Natur von mechanischen Strukturen zu befreien, die von außen aufgezwungen werden, sie von jeder Unvernünftigkeit und von jeder Abhängigkeit zu reinigen und sie „in eigne freie Entwicklung [zu] versetzen“ (W III 13).

Auf diese Weise der Natur ihre eigene Dynamik zurückzuerstatten und sie in ihrer immanenten Genese erscheinen zu lassen, hätte nur eine fichteanisierende Position ausdrücken können, in welcher der Idealist die eigene Bewegung der realen Reihe erkennt und wiederherstellt. Nun ist es allerdings das Schicksal der

Naturphilosophie, immer entschiedener die subjektivistische Zweideutigkeit zurückzuweisen und die Autonomie der Natur zu einem Pannaturalismus zu verschärfen, der rasch zu einer Ontologie wird, und die Natur in Sein, in absolute Identität und die angewandte theoretische Philosophie in absoluten Idealismus umzusetzen.

In seinem Nachruf auf Kant bestimmt Schelling die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* zum „reelle[n]“ Teil der *Kritik* (W VI 7). Und die *Naturphilosophie* ist nicht mehr theoretische Philosophie, sondern *die* Philosophie selbst, von einem theoretischen Standpunkt aus gesehen (W V 107). Das Organ der Naturphilosophie ist die intellektuelle Anschauung, die eine genetische Sichtweise der Natur erlaubt, aber auch sie muss noch vom anschauenden Subjekt absehen. Auf diese Weise gelangt man zum „theoretischen“ Standpunkt, der uns den Zugang zum „Begriff des reinen Subjekt-Objekts (= Natur)“ gestattet und der uns im weiteren Verlauf „zum Subjekt-Objekt des Bewußtseyns (= Ich)“ erhebt (W IV 86 ff.). Diese unmittelbar vor der *Darstellung meines Systems der Philosophie* abgefassten Sätze kündigen die endgültige Überwindung der kritischen Position an. Das reine Subjekt-Objekt ist die Natur selbst, die im Verhältnis zum Ich eine Priorität und ein Primat genießt. Es gibt zwei Idealismen, einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ichs, und der erste ist der ursprüngliche, der zweite ist bloß abgeleitet (W IV 84).

Das absolute Identitätssystem bestätigt die Auslöschung des Ichs. Es erklärt, dass der Grund allen Irrtums in der Philosophie das „Ich denke“ sei: Es ist nicht ich, der denkt; es ist die Vernunft, die in mir denkt (W VII 148). Nun ist aber die Vernunft die Natur (W IV 531). Sicherlich hätte dieses Ergebnis während der Aufbruchsperiode der Spekulation über die Natur noch nicht erreicht werden können, aber der Ontologismus der Identität wird durch die *Naturphilosophie* vollkommen antizipiert. Das Ganze geht seinen Teilen voraus – schrieb Schelling 1799 –, folglich kennen nicht wir die Natur, sondern die Natur selbst ist a priori (W III 279). Ein wenig später wird man lesen, dass die Naturphilosophie ihren Ausgangspunkt vom System der absoluten Identität her nehmen muss (W V 116), ja dass „[d]ie wahre Philosophie […] *ipso facto Naturphilosophie*“ ist (W VII 30 f.). Man steht hier einer Relativierung der transzendentalen Position und des Primats des Praktischen gegenüber. Die *Naturphilosophie* – darauf weist Schelling hin – hat dem transzendentalen Idealismus gegenüber insofern einen Vorteil, als sie nur theoretische, objektive Darstellung ohne praktische Anforderung ist (W IV 91), und die nachfolgende Gleichsetzung der theoretischen Position mit dem absoluten Standpunkt sorgt dafür, dass gegen Ende seines Lebens Schelling selbst das Denken seiner jungen Jahre als die Heraufkunft eines „neue[n] Dogmatismus“ beurteilen wird (W XI 374). Genauer gesagt, handelt es sich dabei um das Bemühen, die *Kritik* in eine neue Metaphysik zu integrieren, aber dies war von Be-

ginn an Schellings Ambition. Der Autor von *Vom Ich* charakterisiert sein eigenes Denken als einen Versuch, die Resultate der *Kritik* auf die letzten Prinzipien allen Wissens zurückzuführen (W I 152 [HK I 2 71]). Die *Naturphilosophie* ist, wie im Einzelnen zu sehen sein wird, genau genommen die erste Etappe dieses Wiederaufstiegs zur Metaphysik.

7.3 Die Natur, die bewusstlose Tätigkeit und die Vergangenheit des Ichs

Die begriffliche Genese der Natur bei Schelling hat fichteanische Grundlagen. In ihrer Unfähigkeit, dem Ich direkt das Selbstbewusstsein zuzusprechen, betrachtet die *Wissenschaftslehre* die Vorstellung von den äußeren Dingen als das Werk des Nicht-Ichs. Da nun aber nichts außer mir sein kann, muss sich das Nicht-Ich im Ich befinden. Seine unabhängige, die Vorstellung hervorbringende Tätigkeit ist dann Tätigkeit des Ichs selbst, aber eine bewusstlose Tätigkeit. Fichte behält die Annahme einer bewusstlosen Tätigkeit der Erklärung des Funktionierens der transzendentalen Subjektivität vor, aber erst Schelling wird sie im Hinblick auf die Konstruktion der Natur thematisieren. Und in dem Maße, in dem die Natur die Bewegung der bewusstlosen Tätigkeit des Ichs selbst ist, wird man sie nicht in negativen Termini lesen können müssen. Die *Wissenschaftslehre* sieht in der Natur nur ein Bewusstloses, das eo ipso fremd ist: im besten aller Fälle Trägheit, im schlimmsten gewaltsame Entgegensetzung. Schelling selbst betrachtet die Natur nicht von einem praktischen Standpunkt, sondern einem theoretischen Interesse gemäß. Er sucht kein *telos* für die Natur außerhalb ihrer selbst, sondern wünscht zu verstehen, wie die Natur ist, wie sie sich im Geist konstituiert. Daher wird er ihr als einem notwendigen und legitimen Moment der Geschichte der transzendentalen Subjektivität selbst Gerechtigkeit widerfahren lassen können. Schelling wird in dem Maße zum Apologeten der Natur, wie er sich weigert, sie in Termini von etwas anderem als sie selbst zu betrachten, und indem er sie in ihren eigenen Termini studiert, wird er sie in das *Ganze* einzuordnen wissen.

Von einem metaphysischen Gesichtspunkt aus ist nicht nur die Natur, sondern die gesamte objektive Welt das Produkt einer bewusstlosen Tätigkeit. Sie ist – nach dem berühmten Ausdruck des *Systems des transscendentalen Idealismus* – „die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes“ (W III 349). Alles, was nicht unter einem genetischen Blick aufrechterhalten wird, alles, was nicht der zweiten Reihe angehört, ist nur Objekt, und das Objekt ist eine nicht-ausdrückliche Tätigkeit, eine Tätigkeit, die sich nicht weiß, kurz, eine bewusstlose Tätigkeit. Die Natur ist das Ich, das noch nicht selbstbewusst ist, ihre Momente sind Produktionen des Ichs, aber das Ich weiß sie nicht, oder genauer, es weiß sie

nicht als *seine* Produktionen. In ihrem fichteanischen Ursprung genießt die bewusstlose Tätigkeit dieselbe Rationalität, dieselbe Intelligibilität wie das bewusste Handeln. Sie gehorcht strengen Regeln, und ihre Produkte sind vollkommen vernünftig. Im Kontext der Schelling'schen Spekulation jedoch erhält der transzendentale Begriff des Bewusstlosen sozusagen eine neue Färbung. Er ist nicht mehr allein das Zeichen einer Struktur a priori, sondern konnotiert von nun an eine natürliche Wirklichkeit und reichert sich mit Bezugnahmen auf den Schlaf an. Die Natur ist nicht bloß das Entgegengesetzte zum reinen Handeln des Ichs, das Gegenstück zur idealen Reihe. Sie ist auch als der Schlaf des Geistes im Gegensatz zu seinem Wachsein anzusehen. Und die Metapher des Schlafes erschließt beide Bahnen. Zum einen konnotiert sie die Stärke der bewusstlosen Tätigkeit, zum anderen schneidet sie die Thematik der Anamnese an, die dazu führt, in der Natur die Vergangenheit des Ichs zu sehen, die Natur in eine Geschichte a priori des Selbstbewusstseins zu integrieren.

Mit den schlafenden Monaden von Leibniz als Hintergrund stellt Schelling die Natur als den Schlaf der Intelligenz vor, und man weiß nur zu genau, dass der Schlaf von Träumen erfüllt ist. Die Träume sind oft sehr reichhaltige Inhalte, die gleichfalls als Vorahnungen oder Vorzeichen oder von einem metaphysischen Gesichtspunkt aus als Vorzeichnungen dienen, aber sie lassen ebenfalls eine gewisse Gewaltsamkeit erkennen. Einem unwirschen Fichte gegenüber stellt Schelling als den letzten Grund der Dinge „*Instinkt*, *blinde* Vernunft" (Fichte, GA II 5 506) auf. Und tatsächlich wird die objektive Welt durch einen völlig blinden Mechanismus des Geistes konstituiert (W III 606); die Natur ist ein blindes Produkt des Ichs (W X 93). Blind signalisiert hier Fehlen von Freiheit, Voraussicht, Reflexion, Selbstbeherrschung und Beherrschung der Welt. Nun kann aber „blind" gleichermaßen den un-freien Charakter der Prozesse der Natur konnotieren, den Charakter einer Un-Freiheit, die erzwungen ist und die nur gewaltsame Bewegungen, jähe Ausbrüche zulässt und hervorruft, gleich viel wie es an Zuckungen der *Natur* gibt, die versunken ist in einem „eisernen Schlaf".[1]

Das gewalttätige Aussehen des Bewusstlosen wird im Kontext der Dialektik der Produktivität und des Produktes besser verstanden werden, doch erst einmal ist noch die Metapher des Schlafes mit Bezug auf die transzendentale Geschichte der Natur als Objekt einer Anamnese zu entschlüsseln. Die Dinge der Natur sind Produkte des Handelns unserer Intelligenz, aber dieses Handeln ist bewusstlos: Es weiß sich nicht, oder, wenn man so will, es vergisst jeden Augenblick seine Genese, seine Heraufkunft. Als Natur ist die Intelligenz Vergessen ihrer eigenen

---

1 *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens. Schellingiana Rariora*, hg.v. L. Pareyson, Turin 1977, 94.

Bewegung, von der ihr sichtbar nur die voneinander abgehobenen Resultate bleiben. Die Gegenstände der Welt, die Dinge und die Prozesse der Natur sind Denkmäler des Weges, den der Geist durchlaufen haben wird, bevor er zur Fülle des Selbstbewusstseins gelangt (W X 93 f.). Die Natur bedeutet die Nicht-Koinzidenz des Ichs mit sich selbst, was äußere Produkte und sichtbare Dinge unterstreichen, die gewissermaßen dazu dienen, „deren transscendentales Gedächtniß ... an[zu]frisch[en]“. Und die Restitution dieser abgehobenen Momente zur transparenten Kontinuität einer idealen Reihe wird eine wahrhafte „platonische Anamnese“ gewesen sein, die Wiederaufnahme des Bewusstlosen ins Bewusste, die Vereinigung der Vernunft mit ihrer Vergangenheit (W IV 77).

Für den Idealismus –dessen entrüsteter Zeuge Kierkegaard sein wird – ist die Anamnese der Schlüssel zu sämtlichen Intelligibilitäten. Nun ist allerdings der ursprüngliche *locus* der Reminiszenz das Selbstbewusstsein. Genauer, das Selbstbewusstsein mit der Natur als Vorgeschichte. Schellings Ziel ist es, die alte Naturgeschichte zu einer wirklichen Geschichte der Natur aufzurichten (W III 68). Und das wird ihm in dem Maße gelingen, wie die Natur die transzendentale Vergangenheit des Menschen repräsentiert.

Seit seinen bewundernswürdigen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* erklärt Schelling, dass der Geist in der äußeren Welt nur seine eigene Geschichte sieht (W I 383 [HK I 4 110]). Jede Pflanze ist bloß „der verschlungene Zug der Seele“ (W I 386 [HK I 4 113]), ein Spiegel, in dem das Ich seine eigene Vergangenheit liest. Die Natur bewahrt die Annalen der Vernunft, aber allein die Transzendentalphilosophie wird sie nach ihren Zusammenhängen und nach ihrer Kontinuität zu entschlüsseln wissen. Die Natur ist „der sichtbare Geist“, aber der Geist in der Natur befindet sich in einer irrationalen, fragmentarischen Lage. Die Materie ist „erloschene[r] Geist“, der sich mangels dessen, seiner selbst bewusst zu sein, blockiert und in Schlaf versetzt findet (W III 182). Die *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes* erklärt diese Anschauung in einer bildhaften Sprache: „alle Qualitäten seyen Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur – die Natur selbst [ist] eine [...] erstarrte Intelligenz“ (W IV 77).

Unter dem Zauberstab der genetischen Deduktion erwacht die Natur, erfasst sie sich selbst und findet sie sich in ihrer intelligiblen Kontinuität wiederhergestellt. Der Mechanismus dieser Wiederherstellung lässt sich der Deduktion der Kategorien und der Kräfte der Natur ablesen, die dieses Universum der erstarrten Intelligenz auf die Ebene einer wirklichen Intelligibilität hochhebt. Nun hat diese Intelligibilität als echte Frucht der Schelling’schen Fortführung des transzendentalen Idealismus unmittelbar und an sich selbst eine metaphysische Tragweite. Die apriorische Theorie der Natur konstituiert eine Historie der Natur (W IV 530), weil die Natur der erste Teil der Geschichte des Ichs, das *Alte Testament* im

Verhältnis zum *Neuen Testament* des freien Ichs ist (W VII 411). Christliche Theologie und Theosophie haben immer gelehrt, dass der Mensch der Gipfel der Schöpfung sei und die Natur seine Vollendung feiere. Diese außerphilosophische Sichtweise überschneidet sich mit dem heterodoxen Fichteanismus des jungen Schelling und vor allem mit dem Identitätssystem sowie – vermittels gewisser näherer Bestimmungen – mit der *Spätphilosophie* selbst.

Wenn die Natur nur die Vorgeschichte des Ichs ist, bedeutet dies, dass sie auf einer tieferen Stufe das ist, was das Ich gemäß einem höheren Exponenten auf einer höheren Stufe ist (Fichte, GA III 4 364). Die Natur erreicht ihren Endpunkt erst im Ich; aber das Ich ist ihr echter Gipfel, weil zwischen ihnen eine metaphysische Kontinuität besteht. Für den Tübinger Studenten muss der Mensch der Gesetzgeber der Natur sein (W I 74 [HK I 1 233]), und in der Zwischenphilosophie wird er zu ihrem Erlöser werden (W VII 411). Die Verwandtschaft und Wesensgemeinschaft zwischen Natur und Ich ist vom jungen Schelling stark herausgehoben worden. Die Natur ist eine Stufenfolge von Momenten, in denen die Kraft sich zur Freiheit entwickelt und in denen die Freiheit sich selbst in der Sukzession ihrer Momente anschaut (W I 387 [HK I 4 114]). Später verkündet Schelling, dass der Mensch das Zentrum der Natur sei, dass in ihm die Natur zum Wissen wird (W VI 281), aber dieser pathetische Satz ist nur das Echo einer Definition aus Jenaer Zeiten: Das Denken ist nichts anderes als das, was zuvor als Licht angefangen hatte (W IV 47). Ganz so, wie bereits das *System des transscendentalen Idealismus* sagte: Die Gesetze der Natur vergeistigen sich zu Gesetzen der Intelligenz (W III 352); in einer vollendeten Theorie löst sich die Natur in Intelligenz auf (W III 341). Alle diese Anschauungen werden durch die *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes* in bewundernswerter Weise gedacht und formuliert. Der Idealismus ist in der Natur selbst begründet. Es ist die Absicht der Natur, dass der Mensch sich frei von ihr löst. Anders gesagt: Die freie Vernünftigkeit, die es dem Menschen erlaubt, sich als Selbstbewusstsein auf sich zu nehmen und sich gegenüber der Vergangenheit, der Natur, als gegenwärtig zu konstituieren, ist durch die Natur selbst vorgezeichnet, vorgesehen, gar programmiert.[2]

---

2 Das ist „die physikalische Erklärung des Idealismus" (W IV 76 f.), das heißt die Deduktion des Selbstbewusstseins, wie es am Ende der Natur erscheinen muss. Die *Spätphilosophie* deutet diese These um: Die Natur erweist sich als entfremdet, außerhalb ihrer selbst. Sie wird als Einheit in Harmonie mit sich selbst erst am Ende ihres Prozesses im Menschen wiederhergestellt sein (W X 388 f.).

7.4 Produktivität und Produkt

Schelling feiert die Vollendung der Natur im Menschen, die der Naturprozess insgesamt seit Langem vorbereitet hatte (W X 112). Die Natur ist sehr wohl die Vergangenheit des Menschen, aber diese Vergangenheit ist nicht durch undurchdringliche Wände von der Gegenwart getrennt. Im Menschen gelangt die Natur zu ihrer vollen Intelligibilität, aber vorhanden war die Intelligibilität schon innerhalb der Materie. Zeitgenossen, darunter Fichte und vor allem Fichte, haben in diesem Panspiritualismus eine Art Rückfall in einen vitalistischen Dogmatismus gesehen. Doch in Wirklichkeit ist die *Naturphilosophie* aus der Logik und Dynamik des Idealismus im Ganzen zu verstehen. Seit *Vom Ich* strebt Schelling nach der Einheit der Vernunft selbst, nach der Auslöschung der Unterschiede zwischen Verstand und Vernunft und der Rückerstattung ihres Vermögens, ihrer konstitutiven Bedeutung an die Vernunft. Es geht somit darum, die Erkenntnis auf die Ebene eines totalen, unbedingten und absoluten Wissens zu heben; aber dieses Unterfangen ist nur möglich, wenn die theoretische Vernunft die Kraft und die Triebfedern der praktischen Vernunft erhält. Schelling scheint die theoretische Vernunft zu Lasten der praktischen Vernunft zu bevorzugen. In Wirklichkeit gewinnt die theoretische Vernunft ihre neue Vitalität nur aus der Tatsache, dass sie durch die Errungenschaft der praktischen Vernunft verstärkt wird. Die Kritiker sehen in der *Naturphilosophie* ein unreines, auf eine illegitime, vorkritische Konstruktion der theoretischen Vernunft gegründetes Kräftespiel. In Wahrheit wird die Spontaneität des Theoretischen deshalb fortan als die Triebfeder eines unbedingten Wissens verstanden, weil die Synthesis der Erkenntnis als durch die Freiheit selbst vollbracht angesehen wird. Die *Naturphilosophie* kann als die Einsetzung der regulativen Prinzipien der Kontinuität und der Homogenität in ontologischen Prinzipien verstanden werden. Nun bricht aber diese Ontologie nicht mit ihren kritischen Ursprüngen, sondern sie subsumiert das Transzendentale in einer neuen Metaphysik.

Die Natur als die bewusstlose Vergangenheit des Ichs und den Menschen als die Vollendung der Bewegung der Natur zu begreifen läuft darauf hinaus, eine Kontinuität zwischen den unterschiedlichen Stufen des Seins herzustellen und dem Wirklichen im Ganzen eine intelligible Homogenität abzulesen. Seit ihren Anfängen benennt die *Naturphilosophie* die spekulative Metapher der *Weltseele* als Medium sämtlicher Naturkräfte (W II 46 [HK I 5 99]) und Prinzip aller ihrer Ursachen (W II 569). Schelling präsentiert den Begriff in einem ausdrücklich leibnizianischen Kontext: Die horizontale Intelligibilität des Seins im Ganzen erscheint in der Gestalt eines Panspiritualismus, der in seiner Aufeinanderfolge von den schlafenden Monaden und durch die Perzeption der Materie hindurch bis hin zu den mit der Fähigkeit der Vorahnung begabten Tieren führt (W VI 280). Das

ist die prästabilierte Harmonie eines Bandes, das die Einheit des Organischen und des Unorganischen aufrechterhält, das ist dieselbe Kraft, die die Sensibilität, die Irritabilität, die Reproduktion und den *Kunsttrieb* beseelt (W III 180 f.). Schelling entwickelt unter unterschiedlichen Bezeichnungen das Thema der Homogenität der Natur: Ausdruck einer einigen und ungeteilten Produktivität in Produkten in wechselseitiger Affinität. Ein gemeinsames Prinzip verbindet das Organische und das Unorganische, eine einzige Kraft ist in der gesamten Natur am Werk (W III 105 Anm. 1), ein einziger *Trieb* hält alle ihre Organisationen aufrecht und lässt sie sich ausbreiten (W III 272). Die Natur entwickelt sich aus einer einzigen „Involution", einer einzigartigen Synthesis (W III 268), ja sie ist nur eine einzige Organisation (W III 206), ein von *Bruno* wiederaufgenommenes und verallgemeinertes Thema: Das Wirkliche in seiner Integralität ist eine Pflanze, an der alles, was existiert, bloß Blätter, Blüten und Früchte sind (W IV 314).

Nun gehört aber das Prinzip der Homogenität nicht bloß dem Universum des Lebens und der Existenz, sondern auch dem des Wesens an: Von einem einzigen pulsierenden Punkt aus entwickelt sich die Natur in einem System (W III 125). Die Dinge der Welt sind die Momente einer Kraft, aber auch die einer Form. Der *Proteus* der Produktivität, der in den Phänomenen der Natur am Werk ist (W III 382), ist auch die Artikulation oder, genauer, die Selbstartikulation des Begriffs. Die Organisationen der Welt stellen eine unendliche Verschiedenheit dar, aber in letzter Instanz sind sie nach einem gemeinsamen Urbild angelegt (W III 63). Der Naturprozess ist wie eine ungeheure Metamorphose zu verstehen, die sich nach einer bruchlosen Regelmäßigkeit entwickelt, aber die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge verweist auf eine Affinität der Formen. Das heißt, dass man in den Ideen der Natur deshalb buchstäblich eine Reihe zuweisen kann, weil ihre Formen ein System darstellen. Die beiden großen Prinzipien der Kontinuität und der Homogenität der Natur rufen nach dem dritten, dem Prinzip der Spezifikation. Der große Ehrgeiz des Schellingianismus wird die apriorische Deduktion dieser Spezifikation sein. Nach der Bejahung und Bestätigung der kontinuierlichen und homogenen Intelligibilität der gesamten Natur widmet sich Schelling der Aufgabe, den Unterschied aufzuzeigen, das heißt die Artikulation der Momente der Natur.

Die *Naturphilosophie* – liest man im *Ersten Entwurf* – hat nicht die Erklärung der Kontinuität der Produktivität zum Ziel, sondern die ihrer Hemmung, der Fixierung ihrer Bewegung, kurz, ihrer Produkte (W III 18). Die Natur lässt sich aus der Produktivität deduzieren (W III 196 Anm. 2). Als Produktivität ist sie *natura naturans*, als Produkt *natura naturata*. Und diese beiden Begriffe sind die jeweiligen Äquivalente von Subjekt und Objekt (W III 284). Zum anderen entspricht die Produktivität, die der Grund aller Kontinuität in der Natur ist, der Aktion (W III 131 u. Anm. 46), der Tätigkeit (W III 13 Anm. 4). Anders gesagt: Die dynamische Ho-

mogenität, in deren Gestalt sich die Intelligibilität der Natur darstellt, gehört keiner theoretischen Ontologie, sondern einer im Praktischen verwurzelten transzendentalen Reflexion an. Und tatsächlich enthält das Sein die verborgenen Spuren der Tätigkeit, das heißt der Freiheit selbst (W III 13 und Anm. 2). Im weiteren Verlauf wird Schelling diese Anschauung erweitern, um die Kant'sche Position zu verallgemeinern: Die Freiheit ist nicht nur das Ansich des Menschen, sondern aller Dinge (W VII 351). In der *Naturphilosophie* wird in der fichteanisierenden Bildwelt der zunehmenden Vorherrschaft des Subjektiven der praktische Grund und Boden der Produktivität sichtbar. Die Natur ist als bewusstlose Tätigkeit des Geistes ein instabiles Gleichgewicht des Objektiven und des Subjektiven, und der Aufstieg des Naturprozesses ist als ein fortschreitender Sieg des Bewussten über das Bewusstlose, des Subjektiven über das Objektive zu verstehen (W X 231). Die Tätigkeit der Natur als Subjekt ist kontinuierlich (W III 17 f.); alle ihre dynamischen Momente haben ihren letzten Grund im Subjekt der Natur (W IV 75 ff.). Die Subjektivität, die in der Natur am Werk ist, strebt nach Klarheit, Selbstbewusstsein, kurz, nach Zusammenfallen mit sich selbst, aber sie sieht sich einem ständigen Kampf ausgesetzt, und die Wesen des Kosmos sind sozusagen die Ausdrücke und die Denkmäler dieses unaufhörlichen Konflikts.

Schelling stellt die Welt als den Ort eines unaufhörlichen Kampfes dar. Dieser Kampf hat seine metaphysische Entstehung in der Urspaltung, die das Leben selbst der Natur ist. Nun ist aber das unterschwellige Wesen der Natur die Identität, und die Produktivität ist bloß das Mittel schlechthin, über das sie verfügt, um die Identität zurückzuerobern. Gewiss, die Produktivität wird immer wieder einmal von Produkten unterbrochen, in denen die Spaltung gleichsam aufgezehrt ist. Doch in Wirklichkeit sind die Produkte nur vorübergehende Kompromisse, die es der Natur gestatten, zur Ruhe der Identität zurückzufinden. Sie ist „das trägste Thier und verwünscht die Trennung". Wenn sie sich schließlich doch damit einverstanden erklärt, so nur, um sie dadurch loszuwerden (W III 325 Anm. 4). Und wenn sie das Aufkommen des Individuums hinnimmt, so geschieht das einfach deshalb, weil im Individuum die Geschlechterteilung, diese letzte, verschärfte Form der Teilung, ihre Aufhebung erfährt (W III 49 Anm. 44). Schelling liefert immer weitere Ausarbeitungen über die ursprüngliche Dualität der Natur, ihren Grundwiderspruch und den unaufhörlichen Kampf zwischen Produktivität und Produkt; aber im Wesentlichen geht es darum zu verstehen, dass die dynamisch-ontologische Sprache in Hohlform die sukzessiven Synthesen zum Referenten hat, in denen die *Wissenschaftslehre* sich vom Nicht-Ich zum Ich erhebt, und dass die Zweckmäßigkeit all dieser idealistischen Übungen die apriorische Deduktion der Naturformen ist.

Der Schelling'sche Idealismus lehrt die Intelligibilität der Natur. Die Intelligibilität ist Artikulation. Das heißt, dass die Identität und Homogenität der Natur

sich differenzieren muss. Von einem transzendentalen Gesichtspunkt aus erscheint die Differenzierung in der Form der ursprünglichen „Synthesis", die der Beginn der wirklichen Existenz der Natur ist (W III 268). Vom dynamischen Gesichtspunkt aus handelt es sich um die Wechselbeziehung von Produktivität und Produkt. Die *Naturphilosophie* geht von der anfänglichen Spaltung der Natur aus, vom ursprünglichen Widerspruch, der sich allseits durch sie hindurchzieht. Nun ist aber dieser Widerspruch insofern fruchtbar, als er das Urbild jeder Artikulation ist. Die Wahrheit der Natur ist die Produktivität, aber die Produktivität ist nur in dem Maße, wie sie einen Kompromiss mit dem Produkt eingeht. Schelling schreibt, alle Produkte seien in der ursprünglichen Produktivität verborgen (W III 63 Anm. 68). Was so viel heißt wie, dass die Natur der grundsätzliche Kompromiss zwischen Produktivität und Produkt ist, und dass die besonderen Produkte nur die besonderen Fälle dieser elementaren Beziehung sind.

Die Lehre vom grundlegenden Kompromiss der Natur, die Beschreibung der Natur als einer Produktivität, die jeden Augenblick dabei ist, ins Produkt überzugehen, begründet die Existenz des Produkts oder bringt es, wenn man so will, allgemein hervor. Nun hat allerdings die *Naturphilosophie* gleichermaßen den Anspruch, das besondere Produkt, das heißt die Deduktion der Momente der Natur, zu erklären. Schelling stellt „zunächst" dar, was ein Moment der Natur ist, „dann" versucht er, dessen Struktur abzuleiten.

Im Gegensatz zur absoluten Flüssigkeit der Produktivität erscheint das Produkt als das Starre oder das Feste. Der Fluss der Natur ist ein mächtiger Strom oder vielmehr ein Wirbel, in dem feste Kerne sich bilden und sich auflösen (W III 289). Die Produktivität möchte mit einer unendlichen Geschwindigkeit fließen, aber die Produkte verlangsamen oder vielmehr hemmen ihr Vorankommen.

Die allgemeine Dualität der Natur wird sichtbar durch die ursprüngliche Hemmung in der Produktivität (W III 291). Die Natur kämpft gegen diese Hemmung, deren Prinzip dennoch in ihr Herz eingeschrieben ist (W III 16). Um wirklich existieren zu können, muss sie Hemmungspunkte zulassen. Diese „Punkte", diese Kerne, die den unaufhörlichen Konflikt zwischen dem Formlosen und der Form unterstreichen, sind *Qualitäten*, die Schelling als die Stufen und die Gestalten der Entwicklung der absoluten Organisation darstellt (W III 33). Die Qualität erscheint folglich als die ursprüngliche Form der Unterbrechung der Identität, das Prinzip ihrer Artikulation. Andererseits ist sie gleichermaßen Moment ihrer intelligiblen Struktur und ihres abgestuften Verlaufs.

Die Qualität ist die ursprüngliche Gestalt der Produktivität, die erste Bildung, die sich von ihrem Prozess ablöst. Sie drückt die Unmöglichkeit aus, in der sich die Materie befindet, in ihre Anfänglichkeit zurückzufallen; sie deutet die Momente der Abfolge aus, die im Innern des reinen Flusses der Produktivität ein Dasein von Virtualität führen (W III 291). Die Qualität ist zugleich eine unkon-

struierbare Elementarität, Botschafterin des Empirischen, wie auch die erste Vorzeichnung des Wesens, des Begriffs. Sie ist die eigentliche Bestimmung, die den Grad an Kohärenz eines besonderen Wesens bedingt und damit das Gleichgewicht zum Ausdruck bringt, das zwischen den ursprünglichen Kräften der Natur, zwischen der Expansion und der Kontraktion, kurz, der Produktivität und dem Produkt, eingerichtet ist. Zum anderen kann durch seine Qualität ein Sein in individuelle Teile geteilt werden, von denen jeder auf das Ganze zurückweist und es getreu darstellt (W II 517).

Traditionell betrachtet man die Mannigfaltigkeit der Qualitäten als eine sich dem Begriff widersetzende Sphäre, eine Welt von Realitäten ohne wechselseitige Affinität, dazu ungeeignet, Teil eines regelgemäßen Ablaufs zu sein. Trotzdem glaubt Schelling in den Qualitäten Entwicklungsgrade der Natur, Momente dieser Geschichte zu erkennen, die eine apriorische Theorie der Natur darlegt. Zwar versucht er nicht, direkt an sich selbst die Qualitäten so darzustellen, als bildeten sie die Aufeinanderfolge der Momente der Natur, sondern er integriert die Qualität in Gestalt unterschiedlicher Konstruktionen innerhalb der Naturformen, und diese Formen sollen eine Stufenfolge bilden, die eine wirkliche apriorische Geschichte der Natur wäre.

Schelling hat stets das Bild von der Stufenleiter der Wesen, der großen Kette des Lebens geschätzt. Von den Moosgeflechten, an denen sich die Spuren der Organisation kaum unterscheiden lassen, bis zu der erhabenen Gestalt, die sich von den Ketten der Materie abgelöst hat, ist stets derselbe Trieb am Werk (W I 387 [HK I 4 114]). Vom Kristall bis zum Blatt und vom Blatt bis zur menschlichen Gestalt ist die Natur ein Fortlauf von Bestimmungen, eine ununterbrochene Reihe, die Dinge vom einfachsten Organismus bis zum höchsten Kunstwerk umfasst (W IV 89). Die Formen und die Erscheinungen der Natur bekunden einen Zusammenhang, der über den natürlichen Bereich hinausgeht, um sich auf die Welt des Geistes zu erstrecken (W X 394). Die *Naturphilosophie* lehrt letztlich die organische Kontinuität der Gestalten, von der gröbsten bis zur erhabensten, doch schon die natürliche Welt stricto sensu ist eine vollkommene Darlegung der organischen Verkettung der Gestalten. Der Trieb zur Bestimmtheit und zur Artikulation steigt machtvoll auf von den Steinen und von den Metallen über die Pflanzen, „bis in thierischen Organismen hypostasirt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen, bedeutungsvollen Augen anblickt“ (W II 378).

7.5 Die Metaphysik des Organismus und der Organisation

Schelling bezeichnet die unorganische Natur als „eine unreife Intelligenz" (W III 341). Sie wird in der organischen Sphäre, vor allem in den Tieren und zuletzt im Menschen, zur Reife gelangen. Die Metapher aus dem organischen Bereich ist nicht zufällig. *Unreif* und *reif* bezeichnen die sukzessiven Stadien einer Vollendung. Es ist dasselbe Prinzip, das in den Wesen der Natur am Werk ist, eine immanente Tendenz, die unter den Zügen des biologischen Wachstums die Momente eines metaphysischen Fortschreitens, einer metaphysischen Vervollkommnung bezeichnet. Andererseits impliziert das Wachstum nicht nur eine fortschreitende Linie, sondern unterhält stillschweigend die Hoffnung, die verschiedenen Stadien der Sukzession bemessen und vor allem den Produkten einen Ort, eine Position im Ganzen zuweisen zu können. Anders gesagt, sie a priori zu deduzieren. Man muss die Natur als eine kontinuierliche Sukzession von Modifizierungen ausgehend von einem Original, einer ursprünglichen Form verstehen (W III 588), und die besonderen Momente dieser Sukzession sind gleichsam die Stufen davon.

Damit ist besser erkennbar, weshalb Schelling den Ausdruck *Stufenfolge* für die Aufeinanderfolge der Naturformen bevorzugt. Die Folge ist keine einfache Linie, sondern eine Konstruktion, die Stufen hat. Die Erscheinungen der Natur entsprechen den Stufen des Übergangs von der Produktivität zum Produkt (W III 196 Anm. 2). Die Gestalten der Natur sind Stufen derselben absoluten Organisation (W III 33), und auf jeder Stufe ihrer Entwicklung beschränkt sich die Natur auf eine einzige Gestalt, die einzige zu diesem Zeitpunkt mögliche (W III 43).

Hierin ist die *Naturphilosophie* einer allgemeinen, ja positiven Logik am nächsten, aber hierin stößt sie gleichermaßen an ihre Grenzen. Bewusst oder unbewusst trachtet der Schellingianismus nach einer Ableitung der besonderen Momente der Natur. Allerdings wird diese Ableitung nicht bis zu den besonderen Funktionen und vor allem nicht bis zu den besonderen Formen reichen können. Die „Continuität der Arten", die der Naturforscher behauptet, lässt sich nur nach äußeren charakteristischen Merkmalen ausarbeiten und benennen (W III 69). Der Idealismus gibt die Hoffnung nicht auf, der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die die Natur, das bewusstlose Stadium der Intelligenz, produziert hatte, im Begriff gerecht zu werden, aber die ideale Reihe ist hier nicht in ihrer Totalität konstruierbar; man muss sich damit zufriedengeben, die allgemeinen Prinzipien der Produktivität a priori deduzieren zu können (W IV 3 f.). Weder die besonderen natürlichen Funktionen noch die besonderen natürlichen Formen sind deduzierbar. Hingegen kann man die begriffliche Kontinuität der organischen Funktionen im Allgemeinen zugestehen (W III 69) und die besonderen Formen wenn nicht als Qualitäten, Bilder oder Wesenheiten, so zumindest als Wechselbeziehungen von Proportionen erklären. Man kann nicht die individuelle Gestalt aus

einer hypothetischen Präformation hervorkommen lassen, aber man wird sie als das Ergebnis aus der Interaktion gewisser unorganischer oder organischer Funktionen verstehen können (W III 60 und Anm. 64). Jede Gestalt der Natur ist die Erscheinung einer bestimmten Proportion der ursprünglichen Aktionen (W III 43 Anm. 37), der sichtbare Ausdruck einer bestimmen Proportion der organischen Kräfte (W III 220). Was man Qualitäten in der Natur nennt, sind besondere Bestimmungen der Materie, die ihren Grund in den jeweiligen Verhältnissen der Körper zu den drei elementaren Funktionen des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses haben (W IV 51). Die besonderen Formen der Natur sind in ihrer Einzigartigkeit, im Individuum einer Deduktion a priori nicht fähig (W III 60 Anm. 64); aber man kann sie als Elemente, als Momente des Fortschreitens eines Ganzen verstehen (W III 105 Anm. 12).

Da man das Bild nicht auf den Begriff und das Besondere nicht auf das Allgemeine zurückführen kann, können die besonderen Gesetze und a fortiori die besonderen natürlichen Funktionen nicht deduziert werden. Gewiss lässt sich die „allgemeine Verkettung" der Natur (W III 296) konstatieren, die deren philosophische Konstruktion ermöglicht. Doch auch wenn sich die *Naturphilosophie* als Deduktion des Besonderen versteht, auch wenn sie die dynamische Stufenfolge der Natur glaubt deduzieren zu können (W III 6), kurz gesagt, auch wenn man die Idee einer apriorischen Geschichte der Natur zugestehen kann, können die besonderen Momente der Natur nicht eine transzendentale Logik bilden.

Unmittelbar vor dem Aufkommen des Identitätssystems bezeichnet Schelling den Magnetismus, die Elektrizität und den chemischen Prozess als die allgemeinen Kategorien der Physik (W IV 4). Nun markiert aber gerade das Aufgeben allen Bestrebens, die Bewegung der Natur in einer transzendentalen Logik zu konstruieren, den Wendepunkt der Spekulation. Wie die *Wissenschaftslehre* ist auch die *Naturphilosophie* die Entfaltung sukzessiver Synthesen. Die Natur ist der Prozess der Produktivität, der Ablauf ihres Konflikts mit dem Produkt. Sie ist eine Dialektik, in der die Wechselwirkung der beiden ursprünglichen Faktoren der Produktivität und des Produkts als eine Reihe von Momenten, den Stufen des Naturprozesses, erscheint. Die Natur ist ein vernünftiger Prozess, eine metaphysische Entwicklung, und es ist der Traum des Philosophen, deren sukzessive Momente a priori zu kennen. Der gedankliche Anspruch ist der, eine „Naturgeschichte" vorzulegen, die ein „Natursystem" sein soll (W III 68). Die Deduktion, die Kant nicht zu systematisieren vermocht hatte, die Fichte nur im ideellen Bereich anwandte, soll auf die Natur ausgedehnt werden. Doch sobald Schelling so weit wie eben möglich in diese Richtung gegangen sein wird, erkennt er deren Grenzen, und diese Feststellung bezeichnet einen Wendepunkt in seiner Reflexion. Schelling versteht, dass die *Naturphilosophie* niemals eine positive Logik

werden kann, aber die Vertiefung seiner Reflexion wird quasi zum Ausgleich zu einer Ausdehnung der metaphysischen Reichweite seiner Forschungen führen.

Die *Naturphilosophie* ist eine Entwicklungslogik, die in der Natursphäre am Werk ist. Nun erkennt Schelling allerdings die Grenzen einer Metaphysik der Sukzession, einer absteigenden Metaphysik, und wendet sich einer sozusagen horizontalen Konstruktion der Totalität zu. Wenn er dann schließlich die radikale Begrenzung seines Naturidealismus erkennt, gelingt es ihm, die Trennung zwischen Natur und Ich abzuschaffen. Der Parallelismus zwischen Natur und Intelligenz (W III 331) wird in die Kontinuität der einen Welt transponiert. Natur und Intelligenz sind fortan aus ihrem gemeinsamen Grund zu verstehen, dem Subjekt-Objekt (W IV 91). In kaum merklichen Schritten wird aus der *Naturphilosophie* eine vollständige Philosophie. Der Idealismus widmet sich nicht mehr der Lektüre der Entfaltung sukzessiver Synthesen, sondern der Erklärung der lückenlosen Homogenität des Wirklichen im Ganzen. War die Aufgabe der Spekulation bis dahin die Analyse des Rhythmus der noetischen Sukzession, so wird sie jetzt die Struktur der Komposition harmonischer Totalitäten zu entfalten haben. Und die Verschiebung vollzieht sich ganz innerhalb des *Ersten Entwurfs*, der dennoch das wesentliche Monument der Dialektik der Produktivität ist.

Die *Naturphilosophie* war stark vom Fichteanismus inspiriert, der selbst wiederum der transzendentalen Deduktion, also der *Ersten Kritik* Tribut zollte. Die Erneuerung des Schellingianismus wird sich indes von der *Dritten Kritik* her vollziehen, Kants „tiefstes Werk“ (W IV 91). In der Jenaer Zeit vervollständigt Schelling das Teleologische durch das Ästhetische. Er gibt der Naturphilosophie rund um den Grundbegriff der Organisation, der es erlauben wird, die Kunst als den Gipfel ihrer Konstruktionen zu präsentieren, eine neue Mitte. Die Organisation und die Kunst, diese beiden höchsten Fälle selbstgenügsamer Wechselseitigkeit, werden im *Absoluten* als *Idee* enden.

Die Organisation ist der Kulminationspunkt der Natur, das höchste Objekt der teleologischen Vernunft. Allerdings wird Schelling den Begriff auf die Natur im Ganzen ausdehnen: Die belebte Natur ist ebenso wie die unbelebte Natur eine Organisation. In und durch die Organisation schließt sich die Sukzession der Natur in sich selbst, in einer vollständigen Simultaneität, in einer vollständigen Regularität ihrer Elemente zusammen. Indem Schelling produktiv und organisch gleichsetzt (W III 62 Anm. 1), krümmt er die lineare Gerade der Sukzession in den Kreis der ewigen Gegenwart. Seit der Antike genoss der Kreis im Verhältnis zur geraden Linie ein höheres Ansehen, und der junge Schelling bringt diese Superiorität aufs Neue zum Ausdruck. Die Umsetzung der Produktivität in Organismus wird die mechanische Sukzession verinnerlichen. Schon die *Weltseele* stellt das Wesentliche der These auf: Da, wo die Natur den Strom von Ursache und Wirkung aufhält, wird der Pfeil zum Kreis und zur Rückkehr in sich selbst (W II 349). Und

die Rückkehr des Kreisförmigen in sich wird als Zeichen höchster Intelligibilität in Anspruch genommen. Von außen her gesehen ist das Organische eine Materie, bei der jeder Teil das Ganze reflektiert und manifestiert. Doch das Wichtige daran ist, dass die perfekte Expressivität jedes Teils der Organisation die metaphysische Immanenz und Autarkie dieser Sphäre ausdrückt. Das Organische produziert sich selbst und entsteht aus sich selbst. Sein Begriff wohnt in ihm, nicht außerhalb von ihm, und daher organisiert es sich selbst (W II 40 f. [HK I 5 94]). Das Wunder der Wechselwirkung, welches das Leben des Organismus ist (W III 478), schafft die schlechte äußere Kausalität der Wirksamkeit ab. Der Organismus ist ebenso seine eigene Ursache wie seine eigene Wirkung, er ist also die Identität von Ursache und Wirkung. In seiner größten metaphysischen Allgemeinheit ist der Organismus Subjekt-Objekt (W III 145).

Schelling stellt das Wirkliche im Ganzen wie eine Pflanze dar; das Wesentliche sind aber die Vergleiche, die er zwischen dem Organischen und den verschiedenen Beispielen der Vollkommenheit vornimmt. Der vollkommenste Organismus ist die menschliche Gestalt (W V 602), und der vollkommene Staat ist ein wahrhaftiger Organismus (W V 232). Und eine wichtige Definition aus dem *System des transscendentalen Idealismus* verkündet, dass jede Pflanze ein Symbol der Intelligenz sei (W III 490). Die Pflanze kann insofern für ein Symbol der Intelligenz gehalten werden, als diese das höchste Beispiel einer Rückkehr in sich, eines Zusammenfallens mit sich und in dem Fall der Produktion und der Selbstproduktion ist. Schelling nennt den Organismus das Bild oder die Nachahmung (W V 578) der Vernunft oder deren Analogon (W III 273), und er definiert das Vernünftige als das organische Glied eines Ganzen. Stets geht es um diese Identität der Gegensätze, die als harmonische Einheit höchster Prinzipien die Überwindung der Stufenlogik zu Gunsten einer Metaphysik von Totalitäten sein will. Und der Organismus ist der unmittelbare Vorläufer der vollkommenen Totalität, die das Kunstwerk ist, dieser letzte Spross der Spekulation auf dem Weg hin zur *Idee*.

7.6 Das Kunstwerk

Für einen Augenblick, allerdings für einen hoch bedeutsamen Augenblick – es ist der Augenblick, der dem Identitätssystem unmittelbar vorausgeht –, erscheint die Kunst als das Herzstück der idealistischen Spekulation. Schelling ist hierbei sehr stark von der *Dritten Kritik* und vor allem von der Genielehre inspiriert; nichtsdestotrotz betrifft das Argument in seinem Schwergewicht das Kunstwerk und nicht den Künstler. Die Welt des Kunstwerks stellt die Etappe der Metaphysik der Totalität dar, in der die Identität der beiden höchsten Gegensätze in und durch

eine besondere Wirklichkeit erscheint (W V 370). Schelling behandelt das Kunstwerk in direkter Kontinuität mit dem Organismus. Die Kunstwerke sind *Gewächse* (W V 406) – an der quasi-botanischen Terminologie wird festgehalten –, und sie müssen mit Winckelmann als Werke der Natur behandelt werden (W VII 296 ff.). Texte aus der Zeit der Identitätsphilosophie werden Kunstwerk und Organismus direkt einander angleichen (W IV 422 f.; V 358), doch das Argument für die These hat bereits das *System des transscendentalen Idealismus* vorgezeichnet. Wie im Fall des Organismus ist auch beim wahren Kunstwerk der Begriff nicht von außerhalb tätig, er bleibt nicht an der Oberfläche, sondern durchdringt das Ding im Ganzen und wohnt ihm inne (W III 609).

Im Kunstwerk ist nichts beliebig oder zufällig, man würde nichts von ihm fortnehmen oder ihm hinzufügen wollen. Später, nämlich in der Metaphysik, wird die Vollkommenheit, die notwendige Bedingung des Kunstwerkes, hergeleitet werden; doch ursprünglich wird ihre Notwendigkeit in biologischen Termini erklärt. Jedes Produkt des *Kunsttriebes* im Tierreich ist ein vollkommenes Werk (W III 181); doch der *Kunsttrieb* selbst ist ein so blinder Trieb wie der sexuelle Zeugungstrieb (W III 194 Anm. 71). Und der menschliche Künstler produziert instinktmäßig (W III 619) wie die Insekten. Das Genie bewegt sich bekanntlich auf einem mit Notwendigkeit vorgezeichneten Weg voran, der es zu den Gipfeln der Vollkommenheit führt. Es handelt wie die Natur selbst, so dass seine Werke „ganz in sich selbst bestehend, sich aus sich selbst entwickelnd und mit Nothwendigkeit erzeugend erscheinen“ (W V 560).

Schelling rechnet die Kunst im Wesentlichen der Anschauung zu; aber der Begriff kann bis zur Einbildungskraft als Mittelglied, als Agens der Verbindung oder vielmehr als Agens der Vereinigung des Theoretischen und des Praktischen zurückverfolgt werden. Die Einbildungskraft ist passiv wie die theoretische Vernunft und aktiv wie die praktische Vernunft. Sie stellt das Vermögen dar, sich durch eine vollkommene Spontaneität in eine vollkommene Passivität zu versetzen (W I 332 f. [HK I 3 103]). Und das künstlerische Schaffen ist nur Fortführung der Einbildungskraft: Sie bringt mit einer radikalen Freiheit notwendige, vollständige und vollkommene Werke hervor.

Die Vollkommenheit der Kunst, ihr eigentlicher Charakter einer Vereinigung von Gegensätzen, wird in der Synthesis bestätigt, die sie zwischen den Urgründen des Wirklichen vollbringt. Das im Kontext des transzendentalen Idealismus aufgeführte Argument entwickelt das Thema der Einheit des Bewusstlosen und des Bewussten im künstlerischen Schaffen. Zwar praktiziert auch die Natur diese Synthesis. Die Natur produziert bewusstlos das Bewusste: Sie produziert und entwickelt durch eine „natürliche“ Aktivität Wesen, die Zwecke, also Kerne von Begriffen sind. Die Kunst hingegen folgt dem umgekehrten Weg. Der Künstler

produziert, erschafft bewusst und mit Spontaneität Dinge, Kunstwerke, die einer Zweckmäßigkeit, also begrifflichen Sinns entbehren (W III 620).

Die Herleitung der Synthesis des Bewusstlosen und des Bewussten wird noch in anderen Kontexten neu formuliert werden. Die Kunst ist die Vereinigung der Form und des Stoffs (W V 360), des Theoretischen und des Praktischen (W IV 86) und vor allem der Notwendigkeit und der Freiheit (W III 618). In der griechischen Tragödie zum Beispiel unterwerfen sich die Helden frei einem Schicksal, das sie für Taten bestraft, die sie indes ohne jede Freiheit begangen hatten (W V 697). Genau auf der Schwelle zur Identitätsphilosophie, in der die Einbildungskraft gleichsam in die Vernunft aufgehoben wird, spricht der allerletzte Satz des *Systems des transscendentalen Idealismus* von der Kunst als höchster Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit, durch welche „die mit Bewußtseyn produktive Natur sich in sich schließt und vollendet" (W III 634).

Die im künstlerischen Schaffen vollbrachte Vereinigung der Kräfte gestattet es, das Ästhetische ins Zentrum des Wirklichen und an den Gipfelpunkt seiner Intelligibilität zu setzen. Die Kunst ist nicht nur ein Vermittler zwischen zwei parallelen Sphären, sondern auch die Verwirklichung der höheren Einheit, die sie in sich aufhebt. Die Kunst ist nicht auf derselben Ebene wie die Freiheit; sie ist höher anzusiedeln, wie dies der schöne Versuch über Dante erklärt: Natur und Geschichte (die hier die ideelle Welt vertritt) haben als charakteristisches Merkmal die Läuterung, den stufenweisen Übergang zu einem „absoluten Zustand", welches der Zustand der Kunst ist, das wahre Paradies und Zentrum (W V 158).

Die Bedeutung der Kunst für diese Spekulation auf dem Weg hin zur absoluten Identität besteht darin, dass man es in ihr mit Wirklichkeiten umfassender Intelligibilität zu tun hat, die nichtsdestotrotz im Besonderen verbleiben. Die Zurückweisung des Ding an sich und das Verkümmern des Nicht-Ichs begünstigen eine einheitliche Sehweise des Wirklichen, wozu die Kunst einen endlichen Horizont liefert, von einer Endlichkeit freilich, die eo ipso Unendlichkeit oder vielmehr Ewigkeit ist. Die Kunst ist das Reich des Symbols und nicht der Allegorie (W V 410 f.). Die Allegorie ist eine Bedeutung, die auf ein völlig getrenntes Signifikat verweist. Dagegen hat das Symbol keinen von ihm unterschiedenen, transzendenten Referenten. Das Symbol bedeutet nicht (ein anderes), sondern ist (es selbst). Die Statue der Magdalena stellt nicht nur die Reue dar, sie *ist* die lebendige Reue (W V 555). Fichte hatte in einer seiner seltenen Bemerkungen zur Ästhetik gesagt, dass die Kunst die Umsetzung des transzendentalen Standpunktes in den des gewöhnlichen Bewusstseins möglich macht (Fichte, GA I 5 308). Anders gesagt: Durch die Kunst findet man Muster von Intelligibilität inmitten des empirischen Wirklichen wieder. Das *System des transscendentalen Idealismus* erklärt, dass die Kunst die einzige Offenbarung ist, die es gibt (W III 618), eine Anschauung, die von den Texten der Identität immer wieder neu formuliert wird. Das

Schöne bezeichnet das *Absolute* in der Begrenzung, oder vielmehr: seine Verkörperung im Besonderen (W V 398). Und tatsächlich ist das Kunstwerk die beste Veranschaulichung der Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, dargestellt im Besonderen (W V 406), die – unter dem Namen der *Idee* – im Zentrum der Identitätsphilosophie steht.

7.7 Die Ideen

Die *Darstellung meines Systems der Philosophie* ist eine mit Donnerhall vorgetragene Verkündung des Bruchs mit allem, was begrenzt, mit allem, was nur bloße „Reflexion" in der transzendentalen Position ist, und sie bezeichnet die Heraufkunft des absoluten Wissens. Gleichwohl wird der absolute Idealismus durch die Philosophie der Kunst vorbereitet und begleitet, und die Philosophie der Kunst wiederum greift mit Vorliebe auf die Mythologie zurück. Seit dem *Ältesten Systemprogramm* ist der Idealismus gleichsam fasziniert von der Mythologie, einem für die Entwicklung einer Metaphysik konkreter Totalitäten in hohem Maße geeigneten Terrain. Die ästhetische Anschauung bezieht sich auf das Kunstwerk als einem vollkommenen Muster der Synthesis des Allgemeinen und des Besonderen. Kann man nun aber bessere Beispiele für Kunstwerke als die Göttergestalten der Griechen finden (W V 391)? Die Götter sind konkrete Totalitäten, sie stellen eine Vollkommenheit jenseits des Gegensatzes des Theoretischen und des Praktischen dar, und sie bilden eine Welt.

Die Götter, diese Abkömmlinge der Leibniz'schen *Monaden* sind ewige Naturwesen (W VI 572). Sie sind glücklich, sie erfreuen sich einer Seligkeit jenseits des Gegensatzes von Glück und Tugend (W V 396 f.). Jede Spaltung, die von Dasein und Wesen darin inbegriffen, ist ihnen fremd. Sie bedeuten nicht, sondern sie sind, und sie sind, eben weil sie möglich sind (W V 400 f.). Und hierin zeichnet sich die metaphysische Bedeutung der Göttergestalten ab. Ein Gott ist das *Absolute* in der Begrenzung, oder genauer: eine an die ungeteilte Absolutheit gebundene reine Bestimmung. Die griechischen Götter sind als Objekte einer präzisen Ikonographie streng eingegrenzte Gestalten. Wechselseitig unvereinbare Eigenschaften schließen in einer gegebenen göttlichen Gestalt einander aus. Minerva zum Beispiel vereint in sich Weisheit und Kraft, aber die weibliche Sanftheit fehlt ihr. Wäre sie in der Gottheit vorhanden, würde sie die erhabene Harmonie besonderer Eigenschaften in die Indifferenz zurückführen. Von ihrer Natur her sind die Götter Besonderheiten; nichtsdestoweniger erfreuen sie sich innerhalb ihrer Begrenzung der Integralität der göttlichen *Conditio* (W V 391 f.).

Die Götter bilden eine Welt; die Mythologie ist ein geschlossenes organisches Ganzes (W V 399). Und diese Welt ist nicht nur ein harmonisches Ganzes aus

Gottheiten, eine geordnete Koexistenz besonderer Gestalten. Der starke Sinn der Göttergestalt, dieser konkreten Allgemeinheit, besteht darin, dass das Besondere nicht nur einen bestimmten Abschnitt des Allgemeinen einnimmt, sondern dass es selbst als Besonderes allgemein ist. Die Intelligibilität der Götter ist nicht nur abhängig von ihrem Ort im Ganzen; sondern sie sind allesamt Rekapitulationen, Beispiele für das Ganze. In der empirischen Welt bilden die besonderen Gestalten eine Mannigfaltigkeit und geraten zwangsläufig in Konflikt. Indes: „Im hohen Olymp, in der heiteren Region des Göttlichen ist kein Streit, denn das Widerstreitende ist hier, gesondert oder vereint, zur gleichen Absolutheit ausgebildet …" (W V 401).

Götter und Ideen sind gleichsam untereinander austauschbare Begriffe, nichtsdestoweniger wird die IDEE rasch über ihre Veranschaulichung par excellence hinausgehen und zu einem Schlüsselbegriff des absoluten Idealismus in seiner ersten Formulierung werden. Schelling hatte „die Idee" durch die Vermittlung der *Kritik* empfangen, und selbst in seinem Kommentar zum *Timaios* definiert er sie als eine subjektive, durch das Vorstellungsvermögen begriffene Form.[3] Später wird er Kant den schweren Vorwurf machen, die Bedeutung der Idee relativiert, sie in Richtung Moral umgebogen zu haben (W VI 186). Selbstverständlich bedeutet dies nicht den Rückfall in eine rein ontologische Lesart des Begriffs. Die Schelling'sche Idee ist kein dogmatischer Begriff, der das *Absolute* auf eine völlig äußerliche Objektivität reduzierte. Das *Absolute* ist absolutes *Wissen*, und die Ideen sind *Modi* dieses *Wissens*. Genauer, die Doppelstruktur des *Absoluten* als Subjekt und Objekt, als Erkenntnis und Sein setzt sich bis in die Idee hinein durch. Als die „unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes" (W IV 223) reproduzieren die Ideen dessen metaphysische Dualität. Die Idee ist ebenso Denkakt wie gedachter Inhalt, Blick und ebenso das, was der Blick erschaut (*WA UF* 162).

Man erkennt die Idee durch die intellektuelle Anschauung, die ein ungeteiltes Wissen, eine immanente Verdoppelung ist. Die intellektuelle Anschauung, höchster Ausdruck des Zurückgehens des Ichs auf sich (W III 369 f.), diese „absolute[] Apperception" (W IV 374), bezieht sich auf die Natur als Identität von Produzierendem und Produkt und auf die Kunst als Identität von Spontaneität und Passivität. Die Idee ist die Erbin aller dieser Dualitäten oder vielmehr ihre Vollendung in ihrer größten metaphysischen Allgemeinheit. Das Zusammenfallen von Objekt und Subjekt, Sein und Bedeutung, Tatsächlichem und Möglichem, das die klassische Philosophie glaubte, dem *Ersten*, dem Denken des Denkens, der Identität von Dasein und Wesen vorbehalten zu müssen, muss ebenso dem Be-

3 *„Timaeus" (1794)*, hg.v. H. Buchner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1994, 23, 70.

sonderen zugesprochen werden. Die absolute Philosophie beschränkt sich nicht auf die Erkenntnis des transzendenten absoluten Seins, sondern erkennt sich gleichermaßen die Aufgabe zu, in den besonderen, bestimmten Seienden die Absolutheit des *Ersten* wiederzufinden. Als wahrhafte Auswüchse der Identität (W II 175), göttliche Gewächse (W IV 409) und absolute Tiere (W II 189) ernten die *Ideen* das Erbe der Vollkommenheiten des Organismus, um es in den Dienst des Besonderen zu stellen. Die durch das Antlitz der Götter durchscheinende Glückseligkeit kann nur das Zeichen einer unter-menschlichen Unschuld sein – die Ideen sind „selige Thiere" (W IV 262) –, aber wichtig an dieser Glückseligkeit ist ihre Verfassung als Zeichen radikaler Autonomie und metaphysischer Autarkie. Und letztlich sind die Ideen nicht so sehr als Urbilder mehr oder weniger schöner Einzelwesen, sondern in ihrer Natur als Manifestation des Absoluten in der Begrenzung notwendigerweise schön (W IV 226).[4] Genauer, in ihrer Verfassung als vollkommene Verwirklichungen des *Absoluten* im Endlichen.

Der höchste Begriff dieses Idealismus ist das *Absolute*, die vollkommene Identität des *Wesens* und der *Form*. Diese Identität könnte nicht als solche in einem besonderen Wesen vorhanden sein, aber sie kann darin reflektiert werden. Schelling bietet Varianten dieses Themas an. Die Idee ist die Identität der Seele und des Leibes (W VII 233), Zusammenfallen des Besonderen und des Allgemeinen (W IV 242 ff.), Auflösung des Endlichen im Unendlichen (W VI 184), aber die zentrale Bestimmung bleibt die der *Ineinsbildung*. Die ins Besondere aufgebrochene Einheit der höchsten metaphysischen Gegensätze ist die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, ineinsgebildet im Besonderen, anders gesagt die Idee. Das Allgemeine und das Besondere werden nicht nur im Besonderen vereint. Das Allgemeine wird nicht bloß im Besonderen aufgenommen. Das Besondere ist nicht nur eine zufällige Offenbarung des Allgemeinen. Die Idee ist das *Absolute* in seiner Besonderheit oder das absolute Besondere (W V 390).[5] Dieselbe Identität, die das Sein des *Absoluten* konstituiert und die Schelling – mit dem Hegel der Jenaer Jahre – Einheit der Einheit und des Gegensatzes nennt (W IV 266; vgl. *WA UF* 63), wird aufgebrochen in die Idee. Und Brechung heißt nicht bloße Projektion oder Reflexion, sondern echte Wiederaufnahme der verdoppelten Einheit, die das *Absolute* ist.

Es handelt sich hierbei um eine Weiterführung des Philosophems vom Subjekt-Objekt (W II 64), das nicht mehr unter dem Aspekt der sukzessiven Entfaltung der Momente, sondern unter dem einer integralen und parallelen Behauptung in

---

4 Schopenhauer merkt dazu an: „Ich leugne daß der ewige Begriff jedes Dinges nothwendig schön sey, indem ich z. B. an Kröten, Paviane u.s.w. denke." – *Der handschriftliche Nachlaß* II, Frankfurt a.M. 1967, 304.

5 Vgl. „der absolute Gegenstand" – W IV 405 Anm. 1.

jedem der Besonderen gesehen wird. Der absolute Idealismus macht es sich zum Programm, sämtliche Winkel des Seins intelligibel zu machen. Das heißt, er will alles verstehen, dazu muss er aber, das ist die Bedingung dieser Vorgehensweise, alle seine Gegenstände als Ganze betrachten. In der *Naturphilosophie* reflektiert jedes Mineral die Geschichte der Erde im Ganzen (W III 291 Anm. 1), drückt jedes natürliche Individuum die Natur im Ganzen aus (W III 321 Anm. 3). Das ist die antike Lehre vom Mikrokosmos, der in Kurzform und in Miniatur all das enthält, was das große *Ganze* hat, dargestellt aus Leibniz'scher Inspiration. Die Ideen sind Monaden, Spiegel, die das Universum im Ganzen widerspiegeln oder vielmehr ausdrücken (W VI 104; I 358 [HK I 4 76]). Gleichwohl ist die Idee nicht nur ein Spiegel. Der unmittelbare Vorläufer der Idee als Monade, der Identität, ist das Ich als Monade des transzendentalen Idealismus (W III 381). Nun ist dieses Ich aber nicht einfach nur ein Vorstellungsvermögen. Es reflektiert nicht nur das *Ganze*, sondern es besitzt auch dieselbe Struktur. Und die Ideenlehre ist die Erklärung dieser Anschauung, nämlich die Darstellung der Idee als einer gleichwesentlichen Instanz des *Ganzen*.

Die Ideen sind Ganze, vollständige, in sich selbst geschlossene Wirklichkeiten, und eben in dieser Geschlossenheit, in dieser Autarkie sind sie das *Ganze*. Wie das *Absolute* ist jede Idee ebenso sehr Einheit wie Allheit (W IV 395). Jede Idee ist sie selbst und das *Ganze*. Zudem ist sie als einzelne Instanz des *Ganzen* gleichermaßen jede der anderen einzelnen Instanzen. Das *Absolute* – behauptet Schelling in den Würzburger Jahren – ist nicht zwischen den Monaden geteilt, sondern ist in jeder von ihnen vorhanden (W VI 104), und umgekehrt ist jedes Ding das absolute *Ganze* (W V 389). Schelling zitiert Dante: „dass jedes *Wo* im Himmel Paradies ist" (*Paradies* III 88–89, in: W V 162). Das heißt, dass in der Kompossibilität, die das Identitätssystem als „absoluten Raum" bezeichnet, jeder Punkt „absolut" ist (W IV 447 Anm. 2), jedes Stück des *Universums* mit allen Möglichkeiten des *Universums* „geschwängert" ist (W IV 400).

Vorgezeichnet durch den Organismus, das Kunstwerk und die mythologische Gestalt wird die Idee hier zu einer Instanz vollkommener Intelligibilität. Als integrale Intelligibilitäten in sich selbst bilden die Ideen ein Universum von vollkommener Artikulation. Nach den Variationen über die Natur als einigem Organismus,[6] die Dichtung als Produkt eines einzelnen Genius und die verschiedenen Kunstwerke als Beispiele ein und desselben höchsten Kunstwerks (W V 372) stellt die *Idee*, welche *die* Ideen ist (W II 65), ein *Ganzes* dar, in welchem sämtliche Möglichkeiten verwirklicht sind und in welchem sämtliche Potentialitäten eines einzelnen Ganzen gleichermaßen Potentialitäten anderer Einzelheiten sind.

6 Vgl. oben, S. 506.

Sämtliche Möglichkeiten der Welt der Ideen sind in der griechischen Mythologie erschöpft (W V 400). Die Ideen stellen das *Ganze* dar, ohne auf die anderen Ideen überzugreifen. Am bestirnten Himmel sieht man in einer gewissen Ausdehnung in jedem Punkt derselben sämtliche Sterne; jeder von ihnen füllt die Ausdehnung im Ganzen aus, ohne die anderen davon auszuschließen (W II 108).

7.8 Die Identität

Dieses Sehen des bestirnten Himmels ist gleichsam eine erstaunliche Metapher für das Universum der Identität. Die Ideen beziehen sich aufeinander gemäß einer harmonischen Reziprozität, und die Ordnung, die sie bilden, bringt eine Metaphysik der Kompossibilität zum Ausdruck. Schelling will durch die Lehre von der *Idee* das Besondere rehabilitieren (W VII 143 f.). Nun ist aber die letzte Absicht der Spekulation nicht die Herleitung des Besonderen, sondern die Konstruktion des *Ganzen*. In Jena hatte Schelling die Philosophie der *Natur* und die Philosophie des *Ichs* parallel errichtet; und „die Identität des Dynamischen und Transscendentalen“ (W III 452) endete letztlich durch das Übersteigen der *Dualität* in der Heraufkunft einer allgemeinen Identität.

Schelling stellt 1801 sein Identitätssystem vor, worin die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie unter eine allgemeine Metaphysik subsumiert werden. Das Subjekt-Objekt, diese unvollkommene Identität des transzendentalen Idealismus, wird zu einer absoluten Kategorie mit der *Vernunft* und dem *Absoluten* als Synonyma. Die *Identität* nimmt sich scheinbar wie ein Rückfall in die dogmatische Ontologie aus. In Wirklichkeit ist die *Identität*, auch wenn sie das Sein zu einem ihrer Aspekte hat, im Wesentlichen ein dynamischer und relationaler Begriff. Der Grundsatz dieser Philosophie ist A = A, das Subjekt ist das Objekt, die Form ist das Wesen. Und eben die Identität ist weder das Subjekt noch das Objekt, noch die Summe aus Subjekt und Objekt; sie ist das unbedingte Gesetztsein der beiden Glieder (W IV 117 Anm. 2). Schelling spricht von der Einheit und von der ungetrübten Klarheit der absoluten Identität (W IV 374); allerdings beziehen sich diese Einheit und diese Klarheit nicht auf eine Entität, sondern auf eine Relation. A = A ist das Prinzip der Identität; da nun aber A bereits an sich der Identität entspricht, bedeutet A = A die Identität der Identität (W IV 121).

Die Identität der Identität ist nicht eine bloß logische oder ideale Relation, sondern eine effektive Wirklichkeit, ja die Effektivität selbst. Auch wenn die Identität nicht nur das Sein ist, ist sie doch eben das Sein. Die *Darstellung* von 1801 erklärt, dass das Sein der absoluten Identität „eine ewige Wahrheit“ ist. Anders gesagt, dass „das Seyn der absoluten Identität mit ihrem Wesen Eins ist“ (W IV 118). Das Transzendentale, das kraft des Schematismus von originär zeit-

licher Natur ist, besitzt eine echte existentielle Potentialität, die die Relation der Identität aktualisiert. Doch was auf eine erste Rehabilitierung des ontologischen Beweises hinausläuft, enthält die dem absoluten Idealismus eigenen Schwierigkeiten. Der Satz A ist A, der bei Fichte die Selbstsetzung des *Ichs* bedeutete, drückt jetzt die notwendige Implikation seines Seins durch das *Absolute* aus. Das *Absolute* kann nicht nicht sein, es existiert kraft seines Begriffs. Nun ist aber das Schelling'sche *Absolute* keine transzendente Wirklichkeit: Es enthält das *Ganze* oder vielmehr es ist das *Ganze*. Schelling beharrt auf der ausschließlichen Wirklichkeit des *Absoluten:* Alles ist „*Vernunft*", und nichts ist außerhalb von ihr, folglich ist alles absolut. Von Anbeginn seiner Reflexion stellte sich Schelling die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori (W I 175 [HK I 2 99]) als Äquivalent zur Möglichkeit des Heraustretens aus dem *Absoluten* (W I 294 [HK I 3 60]). Er wird am Ende Analysis und Synthesis quasi gleichsetzen (W I 190; I 354 [HK I 4 73]; VII 219), was auf die Abschaffung des Philosophems der Synthesis a priori, Sinnbild und höchste Triebfeder des kritischen Dualismus, hinausläuft. Parallel zur Ausstreichung und dann zur Abschaffung der Synthesis a priori lehnt Schelling gar die Idee eines Heraustretens des *Absoluten* aus sich selbst, also das wirkliche Werden, die Heraufkunft einer anderen Welt als das *Absolute* ab. Die philosophische Erkenntnis richtet sich „im Absoluten selbst" ein, „weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend" (W IV 348) Und parallel dazu – und hier ist der Grundirrtum aller Philosophie anzusetzen, mit der beachtenswerten Ausnahme Spinoza – tritt die absolute Identität niemals aus sich selbst heraus, sondern bleibt im Innern ihrer ewigen Absolutheit (W IV 119 f.).

Zwar ist das materielle Universum nicht die absolute Identität stricto sensu, aber es ist deswegen auch nicht außerhalb und getrennt von ihr. Die Theoreme der *Darstellung* „beweisen", dass es einerseits nicht sein kann, dass das *Absolute* nicht existiert, und andererseits, dass es nur in der Form der Totalität existieren kann. Infolgedessen ist die absolute Identität absolute Totalität, nämlich das Universum selbst (W IV 125).[7] Auf diese Weise rettet und weiht Schelling die Totalität des *Absoluten* und die Absolutheit des *Ganzen*, eine These, welche die Negation der Endlichkeit impliziert. Eschenmayer macht Schelling darauf aufmerksam, dass der zweite Grundsatz der *Wissenschaftslehre* aus seinem System verschwunden sei (*Pl.* I 337). Und tatsächlich wird Schelling selbst ausdrücklich lehren, dass das Nicht-Ich in einer wahren Philosophie keinen Platz habe (W VI 140). Keine andere als eine „quantitative Differenz" könnte es innerhalb der ab-

---

7 „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst." (W IV 129)

soluten Identität geben (W IV 123 ff.); folglich wird aus dem Besonderen ein Nichts, die Endlichkeit ist negiert (W IV 119). Genauer gesagt: An Stelle der Fragmentierung des Realen durch die Reflexion schlägt Schelling die Theorie der *Ideen* vor, in denen das Universum, statt in Erscheinungen, diese Schatten, zerstückelt zu sein (W IV 397), sich in besonderen Wesen reflektiert und aufs Neue behauptet findet, von denen jedes eine Brechung des *Ganzen* ist.

Die ontologische These der Negation der Endlichkeit hat unmittelbare Konsequenzen für das Erkennen. Wenn es nur das *Absolute* gibt, kann es Erkenntnis nur vom *Absoluten* geben, also ist die Erkenntnis, die wahre Erkenntnis, eo ipso absolut. Komplizierte Argumente und Entwicklungen aus verschiedenen Texten aus der Jenaer Zeit legen die notwendige Absolutheit der Erkenntnis durch die Konstruktion des *Absoluten* als die Erkenntnis, genauer gesagt, die Selbsterkenntnis enthaltend dar. In derselben Weise, in der die absolute Identität ist, ist sie auch Erkenntnis (W IV 121 f.; IV 421 etc.). Diese „logische" Schlussfolgerung lässt sich durch die idealistische Sichtweise des Realen erhärten. Die Identität des Dynamischen und des Transzendentalen endet in einer allgemeinen metaphysischen Kategorie, die ebenso gut Sein wie Erkennen ist: Das Reale – jedes Moment, jedes Element des Realen – ist gleichermaßen Erkennen. Diese Überlegung führt zur Stärkung des Begriffs der intellektuellen Anschauung als letzter Hypostase der ästhetischen Anschauung des *Systems des transscendentalen Idealismus*. Die intellektuelle Anschauung erreicht das Reale in dem Maße, wie sie einen Teil davon bildet. Während es sich die *Darstellung* von 1801 zur Aufgabe macht, die ewige Wahrheit des Seins der absoluten Identität darzustellen, entfalten die ein Jahr später veröffentlichten *Ferneren Darstellungen* die Lehre von der intellektuellen Anschauung als dem reinen Wissen, in dem sich die absolute Identität behauptet. Als Nachfolger der ästhetischen Anschauung, deren Gegenstand das Kunstwerk ist, ist die intellektuelle Anschauung, worunter die Mehrzahl der Zeitgenossen und vor allem die Nachwelt den Anspruch auf ein unmittelbares Wissen verstehen wollten, im Wesentlichen das Lesen der Identität durch das Besondere, die Idee. Die intellektuelle Anschauung ist gewiss unmittelbare Erkenntnis des *Ganzen*, aber sie ist vor allem Erkenntnis des Besonderen als Ausdruck und Spiegel des *Ganzen*.

Die intellektuelle Anschauung ist bloß ein Synonym der *Vernunft*, die, nachdem sie sich von den Begrenzungen und den Beschränkungen der *Kritik* befreit hat, fortan die Herrschaft über das Reale im Ganzen beansprucht. Der Idealismus offenbart seinen wesentlichen Rationalismus, und dieser umfassende Rationalismus erscheint mit einer immer stärker ausgeprägten spirituellen und religiösen Färbung. Auch wenn die intellektuelle Anschauung gewisse Affinitäten zur Theosophie nicht ausschließt, und auch wenn sie Vergleiche mit der Mystik denkbar macht, sogar provoziert (*WA 1827/28* 67), beschränkt sich die absolute

Identität selbst nicht auf den abstrakten metaphysischen Formalismus der *Darstellung* (W V 52). Als „positiver“ Begriff entspricht sie der prästabilierten Harmonie (W V 450). Und vor allem wird die „heilige Identität“ (W V 56) immer stärker an die Göttlichkeit selbst angeglichen. Dennoch ist diese Umbiegung der Schrift, die Faszination für das Spirituelle, nur die Atmosphäre für eine Spekulation, das eigene Pathos eines philosophischen Diskurses, der im Hafen der rationalen Vollendung angekommen zu sein glaubt. Das Denken der Identität schaut entzückt eine Welt vollkommener Transparenz und homogener Intelligibilität. Eine Welt, die nur die existierende *Vernunft* ist, eine Welt als Manifestation und getreuer Reflex des *Absoluten*. Ungeachtet der Verworrenheit und der Unvernünftigkeit, in der wir über die Dinge „nach dem gemeinen Schein urtheilen mögen“, ist „alles, was ist oder was geschieht, vernünftig, und die Vernunft mit Einem Wort der Urstoff und das Reale alles Seyns“ (W IV 390). Mit dieser Bejahung der Vernünftigkeit des Realen und der Realität des Vernünftigen hebt Schelling den Deutschen Idealismus in sein letztes Stadium. Hegel selbst wird diese Position übernehmen, die er von anderswo her begründen und auf eine unendlich reichere Weise entwickeln wird, die er aber niemals wird überschreiten können.

Der absolute Idealismus, den der Schelling aus der Jenaer Zeit in Anspruch nimmt (W II 67), ist das erste Ergebnis des nachkantischen Denkens. Fichte glaubte, die *Wissenschaftslehre* aus einem einzigen Grundsatz, dem des *Ichs*, konstruieren zu können. Das Reale im Ganzen hat seinen Platz in der Selbstsetzung des *Ichs*, und die Metaphysik ist nur die Lektüre der Artikulation der Copula. Schelling wiederum schätzt, dass die Selbstsetzung des *Ichs* die Dualität und die Endlichkeit bestätigt, dass das irreduzible Nicht-Ich allenfalls die Beherrschung des *Mannigfaltigen* durch das *Eine* gestattet, aber ihre harmonische Vereinigung und infolgedessen die vollständige Intelligibilität des Realen, seine umfassende begriffliche Artikulation, verhindert.

Schelling akzeptiert die Fichte’sche Errungenschaft der Widerlegung des Ding an sich und verneint seinerseits jeden Begriff des Mannigfaltigen, um am Ende das Nicht-Ich selbst auszutreiben. Das Verschwinden des Nicht-Ichs läutet die Totenglocke für alle Dualität, darin inbegriffen die der Natur und des Ichs, und das Identitätssystem konstruiert ein Universum radikaler, spaltungsloser, alteritätsloser, sogar innerlicher, immanenter Homogenität. Seit ihren hellenischen Anfängen hat die Philosophie periodisch ihren Anspruch auf das absolute Wissen zum Ausdruck gebracht, doch zum ersten Mal glaubt sie die Forderung nach Vollkommenheit des Erkennensaktes mit dem Anspruch einer Anwendung auf sämtliche Regionen und in sämtlichen Winkeln des Realen gleichsetzen zu können. Die absolute Identität versteht sich notwendigerweise als Enzyklopädie: Ein Licht von ungetrübter Kraft und Klarheit kennt keine Ebene des Realen, die ihm fremd oder verboten wäre. Zweifellos ist der absolute Idealismus in seinem

ersten Aufguss bei Schelling Enzyklopädie nur de jure, nicht de facto. Die *Darstellung* stellt „die Lehre von der Natur und dem All" dar (W VII 144), aber sagt nichts vom *Geist*, und selbst im *System der gesamten Philosophie*, dem bewundernswerten Gebäude der Würzburger Vorlesungen, bleibt die Darstellung der „idealen Welt" gegenüber der Naturphilosophie sehr im Rückstand.

Doch sind sich sowohl die Leser als auch Schelling selbst kaum des Ungleichgewichts bewusst und darüber besorgt, und die Krise des Identitätssystems entwickelt sich nicht auf Grund seiner Fehlstellen in Sachen Moral, Recht oder Geschichte. Das Identitätsdenken überlebt in seiner schöpferischen Fortführung durch Hegel, der das Missverhältnis zu lindern wissen wird, an dem die Spekulation leidet. Hegel wird die Welt des *Geistes* in das Gebäude des absoluten Idealismus einbeziehen, um daraus eine echte Enzyklopädie zu machen. Er entschärft auf diese Weise die Krise des absoluten Idealismus, die Schelling seinerseits weder bewältigen will noch kann. Die Philosophie der Identität wird an der „existentiellen" Problematik der Endlichkeit, der Theodizee und des Bösen zu Grunde gehen; ein Tod, der ihr einen Wiederbeginn, eine metaphysische Erneuerung, kurz, die Entfaltung des „zweiten Weges" des deutschen Idealismus ermöglichen wird. Allerdings werden diese Entwicklungen erst später und sozusagen im Schatten stattgefunden haben, und während der drei auf die *Darstellung* folgenden Jahrzehnte hat der erste Weg die Vorherrschaft. Seine Vorherrschaft ist im Wesentlichen die des gewaltigen Aufbaus des Hegel'schen Systems. Bis dahin beherrscht die Philosophie der Identität den Schauplatz. Sie beherrscht ihn kraft einer Konstruktion, in der die Beziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* in einer Einheit und einer unerhörten Wechselseitigkeit neu gedacht wird, in der Sein und Erkennen, Form und Inhalt, Notwendigkeit und Freiheit zusammenfallen.

Buch II Von Fichte zu Hegel

Zweiter Teil: **Hegel**

1 Einführung

1.1

Lange Jahre hatte Kant auf einen Lehrstuhl in *Philosophie* gewartet, aber nahezu alle diese Jahre hatte er bereits als Lehrender an der Universität Königsberg verbracht. Fichte und Schelling erhielten ihre Professuren sehr schnell, fast ohne Anstrengung von ihrer Seite, dank des Renommees ihrer ersten Veröffentlichungen. Anders lief es für Hegel. Nach seinem Studium im Tübinger Seminar, diesen legendären, größtenteils in Gemeinschaft mit Hölderlin und Schelling durchlebten Jahren, und nach zwei Hauslehrerstellen erhielt Hegel einen Lehrauftrag in Jena. Ernannt war er damit freilich nicht, und mit den Kriegswirren, dem Beinahe-Zusammenbruch jeglicher Ordnung des universitären Lebens, musste er, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, als Zeitungsredakteur nach Bamberg gehen. Diese Arbeit am Kurzlebigen, das Provisorische, fiel ihm schwer. Er verfluchte das „verlorne[], verdorbene[]" Leben eines Journalisten (*Br.* 1 245) und ersuchte um „Erlösung vom Zeitungsjoche" (*Br.* 1 239). Der Freund Niethammer konnte ihm die Leitung eines Gymnasiums in Nürnberg besorgen, aber Hegel erachtete auch weiterhin als einzigen Zweck all seiner Bemühungen den Erhalt eines Universitätspostens (*Br.* 2 30 f.). Während seiner acht Jahre in Nürnberg, der Periode, in der er die unvergleichliche *Wissenschaft der Logik* abfasste, wird er unablässig entsprechende Schritte unternehmen, die schließlich auch zum Erfolg führen. 1816 erlangt er einen Lehrstuhl in Heidelberg, und zwar den Lehrstuhl, den ungefähr einhundertundfünfzig Jahre zuvor Spinoza abgelehnt hatte … (*Br.* 2 95). Doch wird er nur zwei Jahre in Heidelberg bleiben, genau die Zeit, um die erste Ausgabe der *Enzyklopädie* zu veröffentlichen, und dann nach Berlin gehen, um Fichtes seit vier Jahren vakanten Posten zu übernehmen. In Berlin erlebt Hegel die Apotheose seines Tätigseins. Er gibt dort sehr populäre Vorlesungen, übt mehrmals die Funktion des Rektors aus. Er hat zwar einige Konflikte, in der Hauptsache mit Schleiermacher, aber im Wesentlichen erlebt er diese Jahre in einem fruchtbaren Frieden und gibt Vorlesungen bis drei Tage vor seinem der Cholera geschuldeten Tod im Jahre 1831.

Hegel, „der absolute Professor", der Ausdruck stammt von Feuerbach (*Ber.* 525), interessierte sich leidenschaftlich für Politik, Kunst und Religion; für seine eigene Person hegte er allein philosophische Ambitionen. In der Philosophie sieht er das höchste Moment des menschlichen Geistes und in seinem eigenen Denken die systematische Vollendung der Philosophie – zumindest für seine Epoche. Die „praktische" Anwendung seines Denkens ist eine Aufgabe, die er anderen überlässt.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-026

Diese Mäßigung, dieses nüchterne Erkennen seiner Grenzen ist das eigentliche Charakteristikum Hegels. Wiewohl er Anspruch auf eine enzyklopädische Erkenntnis des Wirklichen im Ganzen und damit auf ein Wissen erhebt, das weiter reicht als alle Gnosis, ist der Architekt des absoluten Idealismus ein bescheidener, nüchterner und praktischer Mensch. Verheiratet in vorgerücktem Alter – nach dem tristen Abenteuer, das mit der Geburt eines unehelichen Sohnes endete, der nach dem Bruch mit seinem Vater in jungen Jahren in den Tropen verstarb –, ist Hegel ein beispielhafter Ehegatte und Familienvater. Er erinnert sich auch auf Reisen getreu ihres Hochzeitstages, trägt Sorge, dass seine Frau gepflegt und gut gekleidet ist, und nimmt seine beiden Jungen gern zum Feuerwerk mit. Er ist ein sehr fleißiger Arbeiter und doch stets bereit, Freunde oder Schüler zu empfangen. Er ist sich zutiefst seiner beruflichen Pflichten bewusst und findet doch immer Zeit für das Familienleben, für Plaudereien mit Freunden und vor allem für Schauspiele: In Berlin findet man ihn fast jeden Abend in der Oper oder im Theater! Seine Kollegen vom Seminar nannten ihn „den Alten", aber er war auch dafür bekannt, gern das Tanzbein zu schwingen und von Zeit zu Zeit den Abend in einem Zustand sehr eingeschränkter Nüchternheit zu verbringen. Gewiss war er kein der Gastronomie frönender Mensch, aber es lag ihm schon etwas daran, sich 1801 in einer Stadt niederzulassen, in der das Bier gut war, und er wird nicht aufhören, die Vorzüge eines guten Kaffees zu rühmen statt jenes traurigen Ersatzes namens Zichorie, und dies bis in den Text der *Phänomenologie des Geistes* hinein ... (GW 9 47).

Dieser liebenswürdige und gewissenhafte Mensch, der mit Mäßigung die Freuden des Lebens genoss, war der Feind jeder Maßlosigkeit. Er verabscheut das Exzentrische des romantischen Genies und sucht nicht die Gelegenheit, glanzvoll eine altehrwürdige Tugend zu beweisen. Der verbitterte Exfreund Schelling tut ihn ab als ein „solches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa" (*Ber.* 95), und tatsächlich hatte Hegel nichts von einer brillanten Gestalt. Er ist ein Mensch des Maßvollen, des Maßvollen im Sprechen und im Schreiben, in Freundschaft und öffentlichem Leben. Und von diesem festen Grund nüchterner Mäßigung aus entfaltet er seine außerordentlichen spekulativen Begabungen. Wie für die Denker der Antike, die er über alles bewunderte, ist auch für ihn die Philosophie die höchste, die gattungsmäßige Vollendung des Menschen, aber ausüben will er sie aus der *Conditio* des seiner Zeit getreuen Lehrmeisters und Schriftstellers heraus.

In der Person des Philosophieprofessors als eines Beamten des modernen Staates wird der Bruch mit dem Ideal des antiken Weisen, mit der sinnbildlichen Figur des Philosophen, mit dem Tugendlehrer und dem charismatischen Lehrer junger Schüler vollzogen. Als ein Professor, der über ein bis dahin unbekanntes enzyklopädisches Wissen und über ein spekulatives Talent und eine unbegrenzte Dialektik verfügt, vollzieht Hegel die Entpersönlichung der bereits von der

Scholastik angegriffenen Philosophie. Der Schriftsteller zieht sich hinter sein Werk zurück, der Denker klammert sich aus seinem Denken aus. Zweifellos wird auch der Hegelianismus im Mittelpunkt heftiger Kämpfe und Streitereien stehen und wird der Philosoph eine ganze Flut von Schimpfnamen auf sich ziehen. Nur werden Sarkasmus und Überschwänglichkeit in Bezug auf Hegel mit weniger Schärfe ausgeteilt als bei Fichte und bei Schelling. Die individuelle Person liefert weniger Angriffspunkte für Schmeichelei und für Verachtung; die Kritik wird diffiziler, da zu begrifflicher Strenge und Durchdringung verdammt. Trotz seiner äußerst wichtigen politischen und religiösen Implikationen und Anwendungen bleibt das Hegel'sche Denken vor allem eine Logik oder, wenn man so will, eine Enzyklopädie, in der die konkrete „Einzelheit" dem allgemeinen begrifflichen Plan des Systems unterworfen ist.

1.2

Hegel ist der systematische Denker par excellence, denn er ist der Rationalist par excellence. Nur dass sein Rationalismus von einem deutlich anderen Schlag ist als der Rationalismus der Cartesianer und vor allem der „Philosophen" der Aufklärung. Dank seiner *Logik* ist die Hegel'sche Philosophie von einer konsequenteren und vollständigeren Systematizität als alles vorausgehende Denken, doch die unvergleichliche Aufgliederung des Denkens ist nur kraft der totalen Intelligibilität seiner Materialien möglich. Die Welt kann dem Ansturm des Erkennens nicht widerstehen (GW 18 6)[1], denn sie ist selbst von logischer Struktur. Stärker als die platonischen *Formen* durchdringt und konstituiert der Hegel'sche *Begriff* das Wirkliche bis in sein tiefstes Inneres hinein. Entgegen dem elenden Dogma der Philosophien der Endlichkeit – der Begriff ist nicht eins mit dem Sein (GW 4 227) – geht das idealistische Denken vertrauensvoll im Wissen, dass sämtliche Widersprüche in Identitäten aufgelöst werden, voran. Im Gegensatz zu jeder Erkenntnistheorie und zu jeder propädeutischen Epistemologie darf die Spekulation nicht vor der Fatalität des Unergründlichen, vor den feindlichen An-sich innehalten. Adam sagte zu Eva: Du bist „Fleisch von meinem Fleisch; [...] Gebein von meinem Gebein" (W 9 23), und der philosophische Geist wird der Welt sagen: „du bist Vernunft von meiner Vernunft" (*Vorl.* 13 177).

Diese vollkommene Entsprechung oder, wenn man so will, diese Gleichwesentlichkeit von Sein und Vernunft führt zu der berühmten Aussage: Das Wirkliche ist das Vernünftige, mit der gegenläufigen Ergänzung: Das Vernünftige ist

1 Vgl. „Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden." (W 10 10)

das Wirkliche. Es handelt sich darum, die integrale Intelligibilität der Welt und als logische Folgerung daraus das Versprechen der Verwirklichung sämtlicher vernünftiger Möglichkeiten zu behaupten. Das heißt so viel wie, dass man eine friedvolle Freude angesichts der Intelligibilität des gegenwärtig Gegebenen und einen radikalen Optimismus für die Zukunft empfinden soll. Die Dinge sind, wie sie sein sollen – sie sind vernünftig –, und sie werden das gleichermaßen in der Zukunft sein, und dies aus dem guten Grunde, dass jede vernünftige Möglichkeit sich aus Notwendigkeit verwirklicht. Diese Sichtweise des integralen Rationalismus hat gewaltige Auswirkungen in sämtlichen Zweigen der Philosophie, insbesondere in der Philosophie des Rechts und in der Philosophie der Religion, aber sie ist gleichermaßen das Prinzip gewisser wesentlicher Charaktermerkmale des Systems in seiner Allgemeinheit.

Die alles umfassende Vernünftigkeit bedeutet eine Ausdehnung der Macht der Vernunft auf jede Sache. „Der Begriff, der das begrifflose begreifft" (GW 8 39) besagt, dass das in die Philosophie einbezogen wird, dem bis dahin nachgesagt wurde, dass es sich dem Einfluss der Vernunft widersetze. Der deutsche Idealismus hört nicht auf, die Kant'sche Entdeckung der Apriorität der Sinnlichkeit zu vertiefen und bis zur Totalität des Menschen auszuweiten. Eben diese Ausweitung der Vernünftigkeit auf den ganzen Menschen macht die Entfaltung der Philosophie in Kunst, Recht, Religion und Geschichte möglich. Wenn andererseits die Vernunft sozusagen keine horizontale Grenze hat, da sie sich auf sämtliche Bereiche des Wirklichen erstreckt, hat sie auch nicht mehr vor den Grenzmauern des Vertikalen innezuhalten. Die Tiefen der Seele und die Höhen des Himmels sind gleichermaßen geeignete Gegenstände für die begriffliche Analyse. Die nachkantianische Zurückweisung des Ding an sich endet bei Hegel in einer heftigen Ablehnung der wirren Abgründe gewisser Romantizismen. Das Denken ist – wie er unermüdlich in Erinnerung ruft – nicht tiefer als sein Ausdruck; wenn man den geeigneten Begriff hat, wird man auch das rechte Wort finden (GW 9 182).

Hegel verabscheut das Zwielichtige, verwirft ungeduldig jeden Kompromiss mit dem Unvernünftigen, möchte das Unergründliche nicht anerkennen und glaubt, das Licht der Vernunft auf das Wirkliche im Ganzen ausweiten zu können. Nun bedeutet aber die Zurückweisung des Geheimnisvollen mitnichten den Wunsch, sich auf das Oberflächliche und das Alltägliche zu beschränken. Die Überzeugung von der absoluten Macht der Vernunft ist nicht das Emblem einer Art höheren Humanismus, sondern das Zeichen einer großen Metaphysik, die erhaben die ununterbrochene Kontinuität zwischen sämtlichen Stufen des Vernünftigen, zwischen der menschlichen Vernunft und dem göttlichen *Logos* bekundet. Hegel reagiert gereizt auf die rein historischen Elemente der *Überlieferung* und misstraut Pietismen, aber die Finalität seines Panlogismus ist religiös. Das Paradigma des Nicht-Philosophen ist in seinen Augen Pontius Pilatus. Pilatus

verurteilt Jesus, nachdem er, desillusioniert, gefragt hatte: „Was ist Wahrheit?" Dieser Skeptiker, Feind der Religion, ist auch der schlimmste Widersacher der Philosophie (W 18 32). Es gibt eine organische Verbindung zwischen der religiösen Erkenntnis und der philosophischen Erkenntnis, und wer sich an der einen vergreift, wird sich auch der anderen widersetzen.

1.3

„Die hegelianische „Rechte" feiert das System als die höchste Versöhnung zwischen dem Glauben und der Vernunft, und Hegel selbst sieht sich als christlichen Philosophen an, als denjenigen, der die von ihren eigenen Praktikern im Stich gelassene kirchliche Dogmatik wiederherstellt. Die hegelianische „Linke" dagegen, Strauss, Feuerbach, Marx, sie interpretieren die *Philosophie der Religion* als einen bemerkenswerten Versuch einer Laizisierung der Theologie, der, gewiss mit unzureichender Radikalität und äußerst zwiespältig, nichtsdestoweniger die Leitlinien für die letzte Dekonstruktion des gesamten Gebäudes aufstellt. Am Ende erkennt Kierkegaard – und später die dialektische Theologie – den großen apologetischen Versuch des absoluten Idealismus, doch gerade als rationale Apologetik hält er ihn für zu apologetisch und zu rational: Der Hegelianismus schädige die radikale Autonomie der *Offenbarung*, vertausche und verrate die *Bibel*, das Buch *Gottes*, mit den Büchern der *Natur* und der *Geschichte*. Nun ist jedoch, von welcher Position aus man das Hegel'sche Korpus auch angeht, zu konstatieren, dass er die religiöse Tatsache als an sich vollkommen genügend, als Realität sui generis betrachtet und dass er gleichsam von dem Ehrgeiz durchdrungen ist, die großen strukturalen Momente der christlichen Lehre „herzuleiten". Die Philosophie muss – schreibt er – versuchen, all das zu verstehen, was verstanden werden kann und was die Mühe wert ist, verstanden zu werden, und es gibt keinen der Erkenntnis würdigeren Gegenstand als Gott (Vorl. 3 7 Anm.). Gott, den eine der allerersten philosophischen Veröffentlichungen aus der Jenaer Zeit „einmal wieder [...] absolut vornehin an die Spitze der Philosophie" stellen will (GW 4 179).

Die Spekulation muss ihre Analyse auf Gott ausrichten und ihn zu ihrem höchsten Gegenstand machen. Gott ist nicht nur das höchste Erkennbare, sondern auch die höchste Quelle aller Erkenntnis. Gott ist nicht „Neid" zuzuschreiben, er öffnet sich dem prüfenden Blick der Intelligenz (GW 20 550). Religionsphilosophen aus der Zeit glauben den Allerhöchsten als das majestätische höchste *Wesen* beschreiben zu müssen, das sich wie Yahwe auf dem Berge Sinai donnernd vernehmbar macht. Nun donnert Gott allerdings nicht nur, sondern und vor allem offenbart Er sich (*Vorl.* 5 219 Anm.). Zum anderen stellt die *Offenbarung* nicht nur eine ausdrückliche Erkenntnis Gottes dar, sondern siedelt sie zugleich innerhalb

einer positiven Religion an … Die radikale Zurückweisung jeder Bejahung durch die negativen Theologien[2] ist ebenso unvereinbar mit der konkreten und historischen Bedingung der Religion wie der einfache Minimalismus der angeblichen natürlichen Religion der Philosophen. Gott ist der Gott der Lebenden, und die Lebenden leben in einer gegebenen Epoche und an einem gegebenen Ort. Schließlich bedeutet die konkrete und historisch bestimmte Bedingung der Religion nicht die Indifferenz, das Fehlen jedes Urteilskriteriums im Hinblick auf besondere Religionen: Manche behaupten, dass „eine schlechte, falsche Religion immer noch eine Religion zu nennen" sei, „und es sei besser, daß die Völker eine falsche Religion haben, als gar keine (wie man von einer Frau sagt, die auf die Klage, daß es schlecht Wetter sei, erwidert habe, daß solches Wetter immer noch besser sei, als gar kein Wetter)" (GW 18 257).

Nach seinen Anfängen unter dem Einfluss der armseligen „Theologie" der Aufklärung bringt Hegel immer nachdrücklicher seine Ambitionen als Philosoph-Theologe des *Christentums* zum Ausdruck. Er gibt immer häufiger Vorlesungen über die *Philosophie* der *Religion*, und sein letztes Werk sind die *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Mit Sicherheit dürfte so mancher seinen systematischen Willen, die christlichen Mysterien im Begriff herzuleiten, als allzu rationalistisch angelegt und vor allem als von unzureichender Achtung für die zentralen Wahrheiten des Glaubens, nämlich die Unsterblichkeit der Seele und den persönlichen Gott, geprägt beurteilen. Hegel wird von den theologischen Gelehrten des Pantheismus beschuldigt, und Feuerbach glaubt bei ihm die Prämissen seines eigenen Anthropomorphismus erkennen zu können.[3]

Zweifellos ist diese Polemik nicht völlig grundlos, selbst wenn einige überzogene Formulierungen nicht ipsissima verba des Philosophen, sondern vielmehr Konjekturen und Kompilationen der Kopisten der Vorlesungsmitschriften sind.[4] Die wichtigen Theologen jener Zeit, die zutiefst beeindruckt waren von der dogmatischen Spekulation des Philosophen, hoben trotz gewisser Vorbehalte sein stetes Beharren auf der Göttlichkeit Christi und auf der Verherrlichung des Erlösers hervor.[5] Hegel selbst hatte in vollem guten Glauben sein Werk als spekulativer Theologe entwickelt, er hielt sich für einen guten Lutheraner und bezeichnete sich

2 C. Bruaire, *Logique et Religion Chrétienne*, Paris 1964.

3 Diese zwei kritischen Lesarten laufen in dem berühmten Satz von Heine zusammen: „Ich war jung und stolz, und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, daß nicht wie meine Großmutter meinte, der liebe Gott im Himmel residierte, sondern ich selber auf Erden der liebe Gott sei." – *Sämtliche Werke* VI, Leipzig/Wien 1908, 48.

4 So stammt zum Beispiel die berühmte Formulierung „Ohne Welt ist Gott nicht Gott" nicht von Hegel selbst. – *Vorl.* 3 212 Anm.

5 K. Rosenkranz, *Georg Friedrich Wilhelm Hegels Leben*, Berlin 1844, 563.

auch so (*Br.* 4 29). Ein guter Lutheraner, der bereit war, Dogmen zu vertreten, die viele seiner Zeitgenossen lieber dem Vergessen anheimgegeben hätten, und ein guter Lutheraner auch im Gegensatz zum antidemokratischen, abergläubischen, obskurantistischen Katholizismus, der die sozialen Schäden des Zölibats, des Gehorsams und der Armut begünstigte …

Hegel betrachtet den *Protestantismus* als den Kulminationspunkt des *Christentums*, der offenbarten Religion, und sieht in ihm die großen geistigen Strömungen der Geschichte zusammenlaufen. Er vertritt die christlichen Dogmen, die er – dank ihrer spekulativen Reformulierung – im Herzen des modernen Bewusstseins wiederfinden zu können glaubt. Manche meinen, Hegel habe für seine Zeit das getan, was der heilige Thomas von Aquin für die seinige getan habe: nämlich den Grundstock des Glaubens von der Philosophie seiner Zeit her neu zu denken.[6] Die Hegel'sche Apologetik ist beseelt von der Gelassenheit eines Menschen, der sich in ungebrochener Kontinuität mit der Vergangenheit und in vollkommener Affinität mit der Gegenwart versteht. Wie Barth sagen wird: Hegel, der theologisierende Philosoph, will modern und christlich sein und glaubt auch, dies zu sein.[7]

1.4

Die Kritiken, die von der Hegel'schen Linken ausgehen, glauben, eine enge Verwandtschaft zwischen der Theologie und der Politik des Philosophen zu entdecken. Der Theologe der kirchlichen Orthodoxie wäre so zwangsläufig der Philosoph der Restauration. In Wirklichkeit sind die Dinge komplizierter. Hegel hält entschlossen fest an der historischen Kontinuität der politisch-sozialen Strukturen, an der organischen Entwicklung der Institutionen der Gegenwart ausgehend von den Institutionen der Vergangenheit. Zugleich weiß er, dass die Geschichte der Bereich der Neuerungen und der Brüche ist, dass ein Gesetz oder eine alte staatliche Struktur, wenn sie veraltet sind, ihre Kraft verlieren, untauglich und – wenn es denn sein muss, gewaltsam – durch eine andere tauglichere ersetzt werden.

Der Tübinger Student hatte den Ruf eines „Jakobiners", und man kennt die Geschichte von dem *Freiheitsbaum*, den Hegel, Schelling und ihre Kameraden errichtet haben sollen. Und tatsächlich wird der Philosoph niemals seine feurige

---

6 R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* II, Tübingen 1961, 259. Zum nachkantischen Idealismus, der, vorgezeichnet durch Leibniz, das *ego cogito* der transzendentalen Apperzeption „absolut" denken und daher die christliche Dogmatik als seine eigene Wahrheit aufnehmen wird, vgl. Heidegger, *Gesamtausgabe* 65, Frankfurt a. M. 1989, 202 f.

7 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon/Zürich 1947, 368.

Bewunderung für die Geschehnisse in Frankreich zurücknehmen. Er wird bis Mitte der 1820er Jahre am Jahrestag des Sturms auf die Bastille weiterhin öffentlich Toasts ausbringen, und gemäß Cousin „il considerait la révolution française comme le plus grand pas qu'eût fait le genre humain depuis le christianisme" (*Ber.* 527 f [8]). Nun hindern aber die Verehrung für diesen grundlegenden Bruch und seine Wachheit als Philosoph hinsichtlich des schlechten Funktionierens, der Fehlschläge und der Ausfälle der Politik und der Ökonomie in jener Zeit Hegel nicht daran, mehr und mehr die Ordnung seiner Zeit hinzunehmen und zu billigen. Als Philosoph der Versöhnung, überzeugt davon, dass im Wesentlichen die Welt gut laufen und sich zum Guten wenden würde, stellte sich Hegel fruchtlos aufbegehrenden Einstellungen entschieden entgegen. „Das höchste Gut ist demnach kein Gesolltes, sondern ewige Wahrheit, göttliche Macht" ruft er seinen Hörern und Lesern unaufhörlich in Erinnerung (*Vorl.* 3 250). Der entschlossene Gegner aller Denkweisen der Endlichkeit und Moralen der Pflicht, der Philosoph des integralen Rationalismus, wird nur die Rationalität der Geschichte als Ort der Verwirklichung des Geistes und als Prozess des göttlichen Weges in der Welt beanspruchen können. Nun wird es aber diese Philosophie der Versöhnung Hegel wert sein, für den Ideologen der etablierten Ordnung, für den Erschaffer „der furchtbaren Doctrin, welche das Bestehende als Bestehendes heilig spricht",[9] gehalten zu werden. Und eben diese Lesart, eben diese Ausdeutung des absoluten Idealismus wird die böse Fabel vom „preußischen Staatsphilosophen" in Umlauf bringen. Als Professor an der Berliner Universität hätte Hegel das Reich und die Regentschaft von Friedrich Wilhelm III. für die schließliche Vollendung der *Weltgeschichte*, für die letzte Vervollkommnung der politischen Ordnung gehalten. In Wirklichkeit konnte Hegel – Zeitgenossen haben darauf hingewiesen – nur deshalb von einer besorgten Regierung als ein Pfeiler der etablierten Ordnung angesehen werden, weil man es vorzog, vor seinem Liberalismus, seiner Achtung für die Verfassung, seiner Sympathie für die Französische Revolution und das freie politische Leben des Englands seiner Zeit die Augen zu verschließen (*Ber.* 355). Hegel war gewiss kein Republikaner und er hatte die moderne Demokratie scharf kritisiert, aber er glaubte ebenso fest daran, dass die wirkliche Zweckmäßigkeit des Staates nur die war, die Freiheit seiner Bürger zu befördern und zu gewährleisten.

Der junge Hegel war fasziniert von den Pariser Ereignissen, und der alternde Professor bekam am Ende Angst vor den liberalen Revolutionen von 1830, doch

---

8 Im Original französisch [„... er sah die französische Revolution als den größten Schritt an, den die menschliche Gattung seit dem Christentum getätigt hatte" – A.d.Ü.].

9 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 367 f.

das starke Interesse wie auch die Furcht waren niemals Zeichen eines wirklichen politischen Engagements und vor allem nicht von philosophischen Positionen. Hegel war gewiss von Politik begeistert. Man kennt den Satz über das Zeitunglesen des Morgens früh als Morgensegen (GW 5 493). Man kennt ebenfalls das brennende Interesse, mit dem er die Auseinandersetzungen um die Restrukturierung der politischen Ordnung seiner württembergischen Heimat verfolgte. Und man darf nicht vergessen, dass seine erste wie seine letzte Veröffentlichung – seine *Anmerkungen* zu den Briefen von Cart hinsichtlich der rechtlichen Verhältnisse des Wadtlandes zur Stadt Bern und die kleine Schrift über die englische *Reformbill* – politische Schriften sind! Doch wenn Hegel das Recht und die Pflicht des Philosophen einfordert, für sein Volk zu denken, macht er ebenfalls geltend, dass der Philosoph abgeschieden und einsam bleibt.[10] Nun geht aber diese Abgeschiedenheit, dieses persönliche Nicht-Einbezogensein in die Umtriebe des Jahrhunderts mit einem außerordentlichen Verständnis der Epoche einher. Hegel glaubt, die ökonomische Ungleichheit der Staatsbürger rechtfertigen zu können, aber er erkennt auch als Philosoph die Wildheit der liberalen Ökonomie (GW 6 324). Als Bürger eines Staates, dessen Industrialisierung noch in den Kinderschuhen steckte, sieht er die Plagen der liberalen Epoche voraus. Er „leitet" die Ausbeutung der Arbeiterklasse, die Verarmung und die Entchristlichung der Massen „her".

1.5

Die Schärfe des Hegel'schen Blicks in Sachen Politik ist Teil dessen, was man seinen Geschichtssinn nennt. Kierkegaard macht sich über seine Rolle als „Oberbefehlshaber der Weltgeschichte" lustig, und tatsächlich bewies derjenige, den man beschuldigte, von den zweifelhaften Leistungen der preußischen Monarchie besessen zu sein, eine extreme geschichtliche Klarsicht. Er sieht zum Beispiel die ökonomisch-politische Notwendigkeit des Aufbaus von Kolonien auf anderen Erdteilen für die industriellen Mächte voraus, er benennt beiläufig, aber mit Überzeugung die wesentliche Rolle, die auf der Weltbühne Amerika und Russland spielen werden. Gewiss, diese Schärfe des Blicks verhindert nicht die Irrtümer und Ausrutscher. Man denke einfach nur an das keinen Widerspruch duldende, offensichtlich unwiderrufliche Urteil, das er Richtung Afrika und die schwarze Rasse ausspricht! Nun zeigt aber die bloße Tatsache, dass man auch in

10 Siehe dazu die von M. Theunissen angeführten Texte, in: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, 389 f.

unserer Zeit weiterhin mit Vehemenz seine Verfehlungen herausstellt oder umgekehrt so stark die Betonung auf seine eingetretenen Voraussichten, auf sein Urteil in Sachen Geschichte, Politik oder Kunst legt, dass Hegel anders wahrgenommen wird als die anderen großen Idealisten. Viel von dem, was Kant gelehrt hat, gehört fortan zum „Wissensbestand" der Philosophie, und Schelling faszinierte und inspirierte so manchen großen Denker, der nach ihm kam. Doch die Aktualität Hegels ist eine andere, wenn man so will, eine direktere. In allererster Linie wird sich sein Einfluss – zumindest indirekt – durch die marxistische Ideologie in den Konstruktionen und Konvulsionen des 20. Jahrhunderts entfalten. Andererseits steht das Hegel'sche Denken am Anfang des Aufkommens der Gesellschaftswissenschaften, und es hat unaufhörlich bedeutende Philosophen inspiriert. Von Bradley bis Royce, von Gentile bis Croce, von Bloch bis Lukács bekommt man immer mehr Belegstücke geliefert, mit denen sich die Äußerung von Merleau-Ponty bestätigen lässt: „In Hegel hat all das seinen Anfang, was sich seit einem Jahrhundert an Großem in der Philosophie ereignet hat …"[11]

Gewiss, es sind nur Stücke, Fragmente des globalen Systems oder im besten aller Fälle seine Leitlinien oder einige seiner allgemeinen Prinzipien, welche die Nachwelt inspirieren, und nicht das totale System. Es ist fast schon ein Jahrhundert her, dass Croce zwischen dem unterteilen wollte, was an der Philosophie von Hegel „lebendig ist und dem, was tot ist", und dennoch versteht sich der Hegelianismus als ein komplettes, integrales System – und ist er es tatsächlich auch. Der Hegel'sche Idealismus ist gewiss das größte und das vollständigste aller philosophischen Systeme.[12] Er ist auch, vielleicht mit der einen Ausnahme des Werkes von Whitehead, das letzte große Unternehmen systematischer Metaphysik. Die Hegel'sche Reflexion bekundete sich zunächst in der Form von polemischen Schriften und Fragmenten, aber die Polemiken gingen von einer starken systematischen Position aus, und die Fragmente waren Fragmente von Systemen. Man hat viel Aufhebens um den Fall der in der Tat ohne Anspruch auf ein System verfassten Jugendschriften gemacht, vor allem um das großartige *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, doch alles Übrige, alles, was Hegel schreibt, geht in ein globales systematisches Projekt ein. Von der *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* bis zur *Phänomenologie des Geistes* wohnt man der Genese einer gewaltigen Philosophie bei, die aber wie Pallas Athene in voller Rüstung entsteht. Die Jenaer Schriften stellen die Generalprobe eines Systems dar, das im Austrag befindlich ist. Manche meinen, ohne die *Phänomeno-*

---

11 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1996, 79; dt. *Sinn und Nicht-Sinn*, übers. v. H.-D. Gondek, München 2000, 83.

12 Heidegger, *Gesamtausgabe* 1, Frankfurt a. M. 1978, 411, vgl. 39, 1980, 129.

logie des Geistes bliebe die *Wissenschaft der Logik* eine Sphinx, deren Rätsel kein Ödipus entschlüsseln könnte.[13] Doch vielleicht ist die gegenteilige Behauptung näher an der Wahrheit. Die Dichte und die barocke Pracht der *Phänomenologie* erhalten ihren letzten Sinn erst in den bündigen und trockenen Paragraphen der *Enzyklopädie* und der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Doch auch wenn diese vier großen Abhandlungen sehr wohl den Kern des Hegel'schen Werkes bilden, hätten sie andererseits an sich ohne das Gebinde der sie umgebenden Vorlesungen niemals ihren vollen philosophischen Einschlag gehabt. Die Vorlesungen erhellen die Bücher und wenden sie an und sind ihrerseits an der Elle der kanonischen Schriften zu lesen und zu verstehen.

Kant hatte in seinen verschiedenen Schriften stets ein genaues Vorhaben verfolgt, und selbst wenn es ihm widerfährt, dass er sich wiederholt oder im Gegenteil auf das Thema eines anderen Werkes übergreift, baut er doch im Wesentlichen sein Werk durch die sukzessive Hinzunahme der Bücher und der kleineren Werke auf, die die verschiedenen Teile eines Ganzen bilden. Fichte wiederum bildet fast jedes Jahr die *Wissenschaftslehre* um. Er glaubt und meint stets dasselbe, und er sagt in einem erneuerten spekulativen Diskurs tatsächlich die Totalität seines Denkens aus. Schelling schreitet vielmehr mittels Fragmenten voran. Er wiederholt sich häufig, aber er erneuert auch und modifiziert sein Denken. Manchmal erschafft er ungewollt Neues, auch wenn er uns versichert, nur das erneut zur Aussage zu bringen, was er immer schon gesagt hatte, und umgekehrt erschöpft er sich häufig in einem Feuerwerk aus Modifizierungen, obgleich die Grundlage doch unverändert bleibt. Hegel indes funktioniert anders. Von der Anlage seiner enzyklopädischen Philosophie her ist jede seiner Schriften nur eine sektorale Anwendung der Grundprinzipien, aber diese Anwendungen tragen zu einer wirklichen Progression des Ganzen bei. Als getreuer und vollständiger Widerschein eines begrifflichen Kerns in einem je verschiedenen Einzelbereich ist eine Hegel'sche Schrift stets der spekulativen Integration einer gegebenen Region gewidmet. Jeder dieser Texte drückt in Kurzform das System im Ganzen aus, aber er trägt gleichermaßen zur gründlichen Entfaltung eines autonomen Bereichs bei. Seit den Jenaer Schriften ist die Hegel'sche Philosophie Enzyklopädie. Ihre Absicht ist die Wiederherstellung der zusammenhängenden Ordnung des integralen Wirklichen durch das Denken, und jede besondere Instanz der Reflexion drückt die allgemeinen Prinzipien in einer besonderen Sphäre adäquat aus.

13 G. Gentile, *La Riforma della Dialettica Hegeliana*, Florenz [4]1975, 71.

2 Die transzendentale Geschichte des Bewusstseins

2.1 Hegel und die Philosophie der Identität

Die durch Hegel selbst inspirierte traditionelle Geschichtsschreibung stellt die Entwicklung des nachkantischen Denkens als einen schnellen Verlauf dar, in dem sich nach Überwindung des einseitigen Subjektivismus der *Wissenschaftslehre* die in ein *Identitätssystem* verwandelte *Naturphilosophie* ihrerseits durch den absoluten Idealismus, den Idealismus Hegels, verdrängt findet. Die in die *Enzyklopädie* mündende *Wissenschaft der Logik* soll das Werk vollenden, doch bevor der Hegelianismus zum absoluten, logischen und spekulativen Idealismus wird, tritt er mit der *Phänomenologie des Geistes* in Erscheinung. Bereits da versteht sich Hegel als über Schelling hinausgehend, aber diese Überschreitung beschränkt sich im Wesentlichen noch auf den transzendentalen Bereich.[1]

Im Ausgang von der *Darstellung* von 1801 und durch die nachfolgenden Texte hindurch konstruiert Schelling das imposante Gebäude des Identitätssystems. Hegel indes wirft einen mehr und mehr ernüchterten Blick auf diese in rascher Folge erschienenen Werke. Zwar billigt er die gewaltigen Ambitionen des Schelling'schen Idealismus, welcher annimmt, der Grundirrtum bestehe in dem Glauben, das Absolute sei unerkennbar, und der nach einer Universalformel sucht, um daraus die Erkenntnis im Ganzen abzuleiten (Schelling, W VI 496; IV 260). Nun, auch wenn Hegel dem Schelling'schen Programm Beifall zollt, wirft er ihm doch vor, nicht die Mittel zu seiner Verwirklichung zu ergreifen. Sein wesentlicher Einwand gegen den „deutschen Platon"[2] ist das Fehlen eines wirklichen logischen Gerüstes für sein System, ein Zielen auf die absolute Identität, das darunter leidet, dass es ihm an Gliederung fehlt, und das sich mit großsprecherischen Absichtserklärungen und Versicherungen begnügt, ohne sich in gebührender Form bei Beweisen zu bedienen. Auch wenn nun das gesamte Werk der Hegel'schen Reife der Entfaltung des Begriffs und einer integralen Umbildung der Metaphysik als spekulativer Logik gewidmet ist, so ist doch Hegel am Ende seines Aufenthalts in Jena noch darauf aus, den Mängeln des *Identitätssystems* durch ein transzendentalphilosophisches Werk abzuhelfen.

1 Die *Vorrede* erwähnt bereits „den Begriff" (GW 9 48) und den „speculativen Satz" (GW 9 43), aber im Korpus des Werkes wird weniger davon die Rede sein.

2 K. F. Bachmann, Rezension von Hegel, *System der Wissenschaft* I, in: *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik* III, 1810, 46.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-027

Die *Phänomenologie des Geistes*, in der die Mehrzahl der Interpreten – mit Recht – die Vorzeichnung und die Vorgeschichte der *Logik* sehen, ist an sich selbst vor allem der Kulminationspunkt des transzendentalen Idealismus. Zum einen erscheint sie mit einer begrifflichen Armatur und einer begrifflichen Artikulation, die den aufeinander folgenden Schelling'schen Systemen fehlten. Zum anderen integriert sie in die Bewegung des Bewusstseins, in seine „pragmatische Geschichte", die Geschichte der Menschheit im eigentlichen Sinne, die Entwicklung der Kultur und der Strukturen des Sozialen, kurz, des begrifflichen „Neuen", das Schelling gewiss befürwortet und verheißt, aber nicht darzulegen imstande ist. Die *Phänomenologie des Geistes* versteht sich als eine Antwort auf die Mängel des „unphilosophisch[en]" Denkens der Identität (W 19 163), doch statt sich von vornherein als Ontologie zu positionieren, siedelt sie sich entschieden in einer transzendentalen Perspektive an.

Mit dem Abstand der Jahre wird *die Phänomenologie des Geistes* als ein gegen das in Abdrift geratene *Identitätssystem* angestrengter Prozess gelesen, doch zum Zeitpunkt ihres Erscheinens dachte man kaum an einen radikalen Bruch mit dem Schelling'schen Denken. Zwar klagt Hegel gegen Ende seiner Jenaer Periode über die „Heillosigkeit" der jetzigen Philosophie (*Br.* 1 117) und glaubt feststellen zu können, dass Schelling selbst, nachdem er – zumindest partiell – dem plumpen Manierismus und dem wilden Durcheinander seiner Fürsprecher und Schüler nachgegeben habe, davon wieder abgekommen sei (GW 4 512). Nun bedeutet aber eine solche Feststellung noch keineswegs einen Bruch. Unmittelbar nach Erscheinen des Buches schreibt er an seinen „liebste[n] Freund", um seine Meinung einzuholen, die er mehr als die aller anderen schätzt, und schlägt ihm vor, eine Rezension zu verfassen (*Br.* 1 159 ff.). Schelling wiederum rief in „gespannter Erwartung" des großen Werkes voller Bewunderung aus: „Was muß entstehen, wenn *Deine* Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Früchte zu reifen!" (*Br.* 1 134) Gleichwohl ist im Grunde die *Phänomenologie des Geistes* nur der erste wichtige Moment einer bereits zu Beginn der Jenaer Periode deutlich gewordenen Distanznahme, die die späteren Schriften in ein grelleres Licht setzen.

Obwohl er noch sein erklärter Fürsprecher oder vielmehr sein Waffenbruder ist, wirft Hegel Schelling vor, die Natur zur absoluten Substanz erhoben zu haben, bei der die Intelligenz, die Subjektivität nur ein Akzidens sei (GW 4 68). Schelling sieht die Natur als „Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung" an (Schelling, W VIII 59), und selbst auf dem Höhepunkt seines *Identitätssystems* lehrt er, dass eine universelle Philosophie den Menschen zur Natur zurückzuführen habe (Schelling, W VI 545). Sicher, die Philosophie der Identität besteht darauf, dass das *Absolute* ewige Erkenntnis, ein Akt absoluten Erkennens sei (Schelling, W II 62), aber die Versicherungen, welche die Anschuldigungen eines Rückfalls in den Dogmatismus entschärfen möchten, ver-

nachlässigen stets die praktische Sphäre und sind nicht begrifflich aufgegliedert und vertieft. Die Philosophie darf sich nicht dem Inneren zuwenden, um auf die Stimme des Gefühls zurückzugreifen, weil sie dann hohle Reden zu verbreiten droht, die, mögen sie auch das Herz erheben, die Vernunft leer lassen. Zwar hat sich die Wissenschaft nicht auf einen abstrakten Rationalismus zu beschränken, aber sie muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen (GW 9 14). Anderenfalls wird sie, wie es später ein Kritiker ausdrücken wird, zur „Pythia", „welche vom Dreifuß des Absoluten ihre incohärenten Orakel verkünde".[3]

Hegels Vorwürfe betreffen vor allem das Fehlen eines wirklichen logischen Gerüsts und von jeglicher Vermittlung, das heißt einer Notwendigkeit a priori in der Bewegung des Denkens. Sie bilden im Übrigen ein Echo auf die Klagen und die Forderungen von Schelling selbst, der mit großer Verärgerung von einer Logik spricht, die „noch nicht (existiert)" (Schelling W V 269), und der gleichsam die berühmte Hegel'sche Formulierung von der „Nacht", in der „alle Kühe schwarz sind" (GW 9 17), vorwegnimmt.[4] Damit bietet Schelling der Kritik durch die *Phänomenologie* eine breite offene Flanke an. Das *Identitätssystem* versteht sich in seiner Erhabenheit von aller „sinnliche[n] Beziehung entfernt" (Schelling, W II 60). Es lehrt, dass „das Eine unmittelbar Erkennbare [...] das absolut-Wirkliche, d. h. Gott" ist (Schelling, W VII 34). Alles, was der Idee Gottes kraft des bloßen Prinzips der Identität entsprungen ist (Schelling, W VI 182), alles, was möglich ist, ist eo ipso wirklich (Schelling, W VI 174), und das Ganze und das Einzelne sind zugleich gegeben (Schelling, W VI 81 f.). Das heißt so viel wie, dass Gott, dessen Dasein die wahrhafte Wirklichkeit einzelner Wesen ausschließt (Schelling, W III 603), nicht das Prinzip oder die Ursache des ALLS, sondern das ALL selbst ist (Schelling, W VI 177). Manche wüteten beim Lesen dieses Textes über einen gottlosen Spinozismus, aber Hegels Kritik ist vor allem „theoretisch". Er beklagt die Ungeduld, die sich „unmittelbar" im *Absoluten* einfinden wollte (GW 12 251 f.), eine dem Leben des Begriffs, dem wirklichen philosophischen Geist entgegengesetzte Ungeduld. Auch wenn später die Verurteilung dieser Ungeduld die Form der Entfaltung des Begriffs annehmen wird, ist freilich in der *Phänomenologie* – trotz der wichtigen Entwicklungen über den spekulativen Satz – die Kritik noch im Wesentlichen auf der transzendentalen Ebene angesiedelt.

Der Schelling'sche Idealismus, der sich selbst ebenfalls als „absolut" versteht (Schelling, W II 61), glaubt auf die Beschreibung des Weges verzichten zu können, den das Bewusstsein genommen hatte, um zu der Gewissheit seines Wissens zu gelangen (GW 9 133). Nun hat aber der wirkliche Idealismus die Geschichte des

3 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 214.

4 „... die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht" – Schelling, W IV 403.

Idealismus darzustellen (GW 13 36). Er muss den Weg darstellen, den das Bewusstsein durchläuft, zeigen, dass die sukzessiven Stationen dieses Durchlaufs einander folgen, und gleichermaßen zeigen, dass der Weg selbst sich mit einer umfassenden Notwendigkeit entfaltet. Die Inhalte des Bewusstseins sind keine zufälligen Materialien, die unsere Intelligenz sozusagen im Flug erhascht, sondern Momente und Glieder einer organischen Struktur. Die Wahrheit ihrer faktischen Entfaltung besteht in ihrer apriorischen Kontinuität. Hegel wird gegen die Schelling'sche *Naturphilosophie* stets ihre Neigung einwenden, den Begriff durch empirische Formeln zu ersetzen und sich mit einer einfachen Verallgemeinerung sinnlicher Gestalten zu begnügen, und wird auch weiterhin die Aufmerksamkeit auf die logische Schwäche des *Identitätssystems* lenken (GW 9 37 f.; 20 359 f. etc.). Was die *Phänomenologie des Geistes* angeht, sind kritische Einwände auf der Ebene der Theorie des Bewusstseins ihr Eigentliches. Sie stellt sie dar, indem sie sich als die wahre philosophische Geschichte des Bewusstseins entfaltet, als die Deduktion seiner Gestalten, eine Deduktion, die in letzter Instanz die vollkommenste und die vollständigste der Schicksale der zweiten Reihe der *Wissenschaftslehre* ist, die letzte Vollendung der genetischen Methode.

2.2 Die *Phänomenologie des Geistes* als zweite Reihe und als transzendentale Anamnese

Fichte selbst hatte die *Kritik* und die *Wissenschaftslehre* als den Ort charakterisiert, an dem das von der dogmatischen Spekulation verletzte gewöhnliche Bewusstsein seine Versöhnung mit der Philosophie erfährt.[5] Hegel selbst wird diese Deutung des transzendentalen Denkens genauer fassen. Die *Wissenschaftslehre* macht es sich zur Aufgabe, „die scheinbare Entgegensetzung des transcendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben, im Allgemeinen geschieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem ersteren deducirt wird" (GW 4 35).[6] Nun konnte aber – und darin besteht die gesamte Hegel'sche Lesart des Fichteanismus – diese Versöhnung in der *Wissenschaftslehre* nur unvollkommen sein. Sie wird erst durch die jüngste deutsche Philosophie – worunter der absolute Idealismus zu verstehen ist –, worin „[d]er Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, (auf)hört" (W 20 460), zu einem guten Ende geführt werden. Hegel wird glauben, diese Versöhnung mit dem Abschluss der *Enzyklopädie* vollbracht zu haben; aber eine

5 Vgl. oben, S. 366 ff., und unten, S. 684.
6 Vgl. oben, S. 393.

Generalprobe des Prozesses war bereits auf der im Eigentlichen transzendentalen Ebene dargestellt worden.

Die *Phänomenologie des Geistes* versöhnt das empirische Bewusstsein und das transzendentale Bewusstsein, indem sie dem Natürlichen den Zugang zum Wissenschaftlichen, zum Philosophischen gestattet. Das Unternehmen ist möglich, denn das Absolute ist nur scheinbar außerhalb des Endlichen, das Natürliche ist nur scheinbar anders als das Wissenschaftliche. Nun dürfte allerdings die Vereinigung, die Wiedervereinheitlichung dieser zwei Welten keine einfache theoretische Operation sein. Wenn der transzendentale Schein eine Tatsache ist, von der man sich nicht durch einfaches Nachsinnen befreit, dann ist die natürliche *Conditio* des Bewusstseins eine Entäußerung, aus der es zu sich selbst erst am Ende einer gewaltsamen Operation zurückkehren wird (W 12 391).

Das Bewusstsein hat es sich bequem gemacht in seiner ignoranten, falschen Natürlichkeit. Es muss daraus mit Gewalt herausgerissen werden, und dieses Herausreißen kann aus dem guten Grunde keine einfache Operation sein, weil die Natürlichkeit des Bewusstseins nicht einfach, sondern auf zwei Ebenen anzusiedeln ist. Abgespalten von seinem transzendentalen Grund und eingetaucht in seine geschichtliche Situation, in seine gegebene Epoche, ist es nur ein Fragment außerhalb des Zusammenhangs des Weltgeistes, ein isoliertes Prädikat des allgemeinen geschichtlichen Subjekts.

Die *Phänomenologie des Geistes* bezieht das große Thema der Erziehung der Menschheit durch die Geschichte ins transzendentale Unternehmen mit ein. Das Korpus des Werkes beschreibt die komplexe und komplizierte Entfaltung der Gestalten des Bewusstseins. In einem ersten Moment geht es um das individuelle Bewusstsein – aber bereits da wimmelt es sozusagen von kulturellen Gestalten –, dann in einem zweiten Moment bezieht sich die Darstellung auf geschichtliche Gestalten und Elemente. Die Aufeinanderfolge der geschichtlichen Gestalten, diese „Gallerie von Bildern“, ist in Wahrheit das Werden des Geistes, eine notwendige apriorische Bewegung (GW 9 431 ff.). Die Reihe der Gestalten ist die Geschichte der Bildung des Bewusstseins als Wissen, und jedes Individuum muss seinerseits die vergangenen Gestalten der Geschichte verstehen und sich aneignen (GW 9 240), sie durchlaufen und zwar in einer notwendigen Ordnung durchlaufen (GW 9 24 f.). Die *Phänomenologie des Geistes* ist eine großartige erste Version der Philosophie der Geschichte oder vielmehr der Geschichtsphilosophie Hegels. Als solche stellt sie eine außerordentliche Erweiterung des nachkanti-

schen Idealismus dar, bei der „[d]ie Leistungen des transzendentalen Subjekts [...] ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung (haben)".[7]

Hegel glaubt das empirische Bewusstsein und das transzendentale Bewusstsein insofern zu versöhnen, als sie einander nur scheinbar äußerlich sind. Das gewöhnliche Bewusstsein hält sich für radikal verschieden vom wissenschaftlichen Bewusstsein, von diesem durch eine Kluft getrennt und gleichsam zu einem anderen Universum gehörend. In Wirklichkeit hat der absolute Geist denselben Inhalt wie der daseiende Geist (GW 9 432). Oder wie es die *Wissenschaft der Logik* sagen wird: Das empirische Selbstbewusstsein ist nur das daseiende Bewusstsein (GW 12 194). In seiner elementaren Natürlichkeit hat das empirische Bewusstsein denselben Inhalt wie das wissenschaftliche, apriorische Bewusstsein. Die Wahrheit ist bekanntlich die Übereinstimmung des Geistes mit der Sache, in dem Fall des Empirischen mit dem Transzendentalen. Das wesentliche Anliegen des Idealismus, der Sinn im eigentlichen Sinne der transzendentalen Deduktion ist der Beweis der Identität des Selbstbewusstseins mit dem Bewusstsein oder, wenn man so will, des reinen Selbstbewusstseins und des empirischen Selbstbewusstseins. Es handelt sich um die Versöhnung des Aposteriori und des Apriori, um die Verwirklichung ihrer gründlichen Identität. Das Ziel des Geistes als Begriff – sagt Hegel – ist es, den Schein mit der Wahrheit identisch zu machen, „die Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben" (GW 13 195). Die wirkliche Geschichte des Bewusstseins, seine Geschichte a priori ist nichts anderes als die geduldige Wiederholung der Stationen, die das natürliche Bewusstsein spontan, sozusagen bewusstlos durchlaufen haben wird. Was am Anfang nur massive Realität war, „substantieller Inhalt", wird am Ende des Durchlaufs „unmittelbar Eigenthum des Ich" sein (GW 9 30). Das Bewusstsein erstrebt seine Vollendung und findet sie in der Verwirklichung dessen, was es *an* sich bereits war, *für* sich selbst. Oder auch, grob vereinfacht: „[S]eine Vollendung" besteht darin „zu wissen", „was er [der Geist] ist" (GW 9 433). Das Programm des gesamten Hegelianismus ist es, die Sache zur *Idee* zu transsubstantiieren, das natürliche Gegebene zur geistigen Vermitteltheit zu führen, doch seine grundsätzliche Ausformulierung hat all das in der Darstellung der Erhebung des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein gefunden. Das Selbstbewusstsein ist das Prinzip des Bewusstseins und die Wahrheit seiner Gestalten (GW 9 433), und der höchste Ehrgeiz des Idealismus ist es, Bewusstsein und Selbstbewusstsein in ausdrücklicher Weise zusammenfallen zu lassen.

---

7 J. Habermas, „Erkenntnis und Interesse", in: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Frankfurt a. M. 1968, 161.

Dieses Zusammenfallen bildet die vollkommene Form der Versöhnung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, die der transzendentale Idealismus mit dem Philosophem der zwei Reihen dargestellt hatte. Es geht stets darum, das Apriori innerhalb des Aposteriori wiederzufinden, also eine letztlich theoretische Wahrheit ins Licht zu setzen. Nun erfordert aber dieses Ins-Licht-setzen bei Fichte die intellektuelle Anschauung und im Schelling'schen Denken als direkter Vorbereitung des Hegel'schen Herangehens einen Bruch durch die Freiheit. Das natürliche Bewusstsein entfaltet sich in der faktischen, spontanen Aufeinanderfolge seiner Gestalten, und es braucht eine Tat aus Freiheit, durch welche der Philosoph diesen natürlichen Fluss unterbricht, um ihn bewusst und willentlich von seiner eigenen aufgeklärten Position aus zu reproduzieren (GW 20 427; GW 9 102). Das heißt, dass die Bewegung, die dafür sorgt, dass das natürliche Bewusstsein auf die Stufe des philosophischen Bewusstseins gehoben wird, um sie am Ende zusammenfallen zu lassen, keine abstrakte, theoretische Operation ist. Schelling selbst wird dieses Vorgehen später als ein wahres „Sokratische[s] Gespräch[]" charakterisieren (Schelling, W X 98). Nur dass hierbei die ganze Ambiguität des Zugangs zum apriorischen Wissen gleichsam verdichtet und geläutert zum Vorschein kommt. Sokrates selbst tat bekanntlich wie eine Hebamme nichts anderes als den anderen zu helfen, Wahrheit zur Welt zu bringen, und verwahrte sich in seiner *Apologia* dagegen, irgendjemandes Lehrer gewesen zu sein. Dagegen muss der Gefangene aus *Politeia* mit Gewalt gegen seinen Willen aus der *Höhle* ans Licht gezogen werden …

Bei Hegel scheinen die theoretischen und praktischen Aspekte der Versöhnung weniger der Ambiguität, der komplexen Mischung aus friedlicher Beleuchtung und jäher Herausreißung zu unterliegen. Der materielle, gewaltsame Aspekt der Operation wird dem unwiderstehlichen Lauf der Geschichte und dem machtvollen Werk der Erziehung, der „Durchbildung" des natürlichen Bewusstseins zugeschrieben (GW 9 28). Dagegen ist das eigentlich philosophische Vorgehen auf einer rein theoretischen Ebene anzusiedeln. Das das transzendentale Bewusstsein vorstellende philosophische Ich, dieses „zweyte Subject, nemlich das [sich] wissende", lehrt das erste Subjekt, das natürliche, unwissende Ich (GW 9 43), indem es dieses seiner eigenen Position zuführt. Das philosophische Ich liefert keine „Zuthat", begnügt sich damit, seinen anderen zu beobachten, ihm in seiner Bewegung hin zu ihrer gemeinsamen Wahrheit zuzusehen (GW 9 59).[8] In Wirklichkeit jedoch ist, auch wenn das philosophische Ich dem natürlichen Ich nichts gibt und keine neue Operation ausführt, seine „Unthätigkeit" nur eine

8 Zur Rolle des „Zusehens" jeweils in der Theorie der Erkenntnis und in der Philosophie der Geschichte vgl. unten, S. 713, Anm. 10.

„scheinbare[]“ (GW 9 431). Seit der Wahrnehmung durchläuft das Bewusstsein nur den „Kreislauff“, den es bereits zuvor beschrieben hatte, aber es tut dies auf eine verschiedene Weise (GW 9 75), und das Geheimnis der Klärung des Wissens, des Zugangs zur apriorischen, transzendentalen Wahrheit, findet sich in dieser subtilen Operation einer Erneuerung dessen, was gleichwohl offensichtlich dasselbe bleibt. Das philosophische Bewusstsein, Ziel und Paradigma des Selbstbewusstseins, fügt den Inhalten und den Bewegungen des Bewusstseins nichts Materielles hinzu. Es hat nichtsdestoweniger eine echte „Zuthat“: die Umkehrung, welche die Reihe der Erfahrungen des Bewusstseins in einen apriorischen, notwendigen Gang seiner Inhalte versetzt (GW 9 61).

Der Verstand bringt Vorstellungen in einer bestimmten Ordnung hervor, die das Bewusstsein nicht kennt. Die Vorstellungen folgen einander kraft ihrer innerlichen Verbindung, die das Bewusstsein selbst zu erfassen nicht in der Lage ist. Zwar glaubt es noch eine Verwandtschaft zwischen seinen Inhalten feststellen, eine gewisse Regelmäßigkeit in ihrer wechselseitigen Verknüpfung beobachten zu können, aber im Wesentlichen hält es die Entwicklung dieser Inhalte für eine zufällige Hervorbringung. Es sieht sehr wohl, dass eine Vorstellung nach einer anderen erscheint, aber es erkennt unter ihnen keine Kontinuität, keine Verbindung. Eine Vorstellung scheint auf der Bühne des Bewusstseins auf, bleibt dort für einen Augenblick und verschwindet dann. Die Reihe dieser Objekte wird gleichsam durch Unterbrechungen, durch Leerstellen unterteilt. Ihre Abfolge scheint zufällig zu sein und keinem Gesetz zu gehorchen. Nun glaubt und beteuert allerdings der Idealismus, dass diese Feststellung einem Mangel an Reflexion, einem Mangel an aufmerksamer Beobachtung des Wirklichen, ja einem Irrtum entspringt.

Die Vorstellungen entstehen nicht aus dem Nichts, sondern sind sozusagen von vornherein im Bewusstsein enthalten. Ihr Erscheinen im gegenwärtigen Augenblick ist nur ihre Enthüllung: Zwar nur virtuell waren sie doch ganz gewiss bereits da. Nun kennt das Bewusstsein sie aber nicht und kennt a fortiori auch nicht den Weg, dessen zwangsläufige Stationen sie sind. Hegel glaubt, das Ich der ersten Reihe darstellen zu können, das die virtuelle Existenz und die notwendige Ordnung seiner eigenen Vorstellungen als unter einem tiefen Vergessen leidend nicht kennt. Diese Amnesie hindert es, die Anwesenheit der Inhalte zu erkennen, die zu einer vernünftigen Ordnung gehören. Die Augen des Bewusstseins sind gleichsam verhüllt: Es bringt Vorstellungen hervor, aber es sieht nicht, dass diese Gestalten seine eigenen Produkte sind, dass sie aus ihm selbst stammen, aus ihm selbst geboren werden. Der notwendige Fortgang des Bewusstseins findet gleichsam „im Geheimen“ (Vorl. 3 138 Anm.) statt, er vollzieht sich nicht „unter [sein]en Augen“ (GW 7 160), sondern fällt „außer ihm“ (GW 9 148). Das Bewusstsein erfasst den apriorischen Zusammenhalt seiner Gestalten nicht, denn es

erleidet, empfängt sie weiterhin als von außen, und diese durch eine vergessene, wenn man so will verdrängte Vergangenheit erzeugte Äußerlichkeit ergibt den Eindruck, „hinter seinem Rücken“ zu sein und stattzufinden.

Die Metapher taucht im Hegel’schen Korpus mehr als einmal wieder auf. Hegel wird den idealistischen Diskurs über das Bewusstsein als einen vorstellen, der sich „hinter das Bewußtsein“ (W 20 393) stellt, und in der *Wissenschaft der Logik* gibt es starke Passagen über das unreflektierte Element, dessen Vermittlung sich unsichtbar „im Rücken“ vollzieht, durch „die immanente Deduction“ des Begriffs, „welche seine Genesis enthält, und welche bereits hinter uns liegt“ (GW 12 16), durch die Bewegung der Bestimmungen, „welches dem Absoluten im Rücken liegt“ (GW 11 371), aber die Entstehung und die Bedeutung der Metapher ist eigentlich transzendental. Das Bewusstsein, das nichts tut als die Wahrheit seiner Schritte zu behaupten, zu „versicher[n]“, ohne in der Lage zu sein, sie zu beweisen, hat diesen Weg seiner Gestalten „im Rücken“, aber es hat ihn „vergessen“ (GW 9 133). Die Entstehung jedes neuen Gegenstandes nach dem, der vorausgeht, und ausgehend von diesem ist notwendig. Nur weiß das Bewusstsein selbst nicht, wie sich diese notwendige Entstehung vollzieht. Die notwendige Entstehung des Inhalts, das, was „dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht“ (GW 9 61).

Kierkegaard bezeichnet bekanntlich den Hegelianismus insofern als sokratische Anamnese, als im notwendigen Ablauf angeborener Begriffe nichts Neues im Denken geschieht. Nun ist aber die Anamnese quasi buchstäblich präsent in der transzendentalen Theorie des Vergessens. Die „zeitliche“ Wahrheit des räumlichen Ausdrucks „hinter dem Rücken“ ist das Vergessen. Wenn das Bewusstsein die transzendentalen Vorgänge, die sich dennoch in seinem Inneren vollziehen, nicht kennt, so ist das so, weil es sie vergessen hatte, und vielleicht ist unsere ganze natürliche *Conditio* durch dieses schicksalhafte Vergessen dessen zu charakterisieren, was dennoch das Wesentliche für uns ist ... Das transzendentale Vergessen ist die Wahrheit des gewöhnlichen Bewusstseins, das seinen Ursprung nicht kennt – sich nicht kennt – und nicht sucht. Das Bewusstsein steht stets unter dem Einfluss seiner gegenwärtigen Gestalt. Es setzt sich ihr gleich und erkennt nicht, dass diese Gestalt ihr Wesen selbst in dem hat, was ihr vorausgegangen war (GW 9 101). Für die Philosophie, das heißt für das wissenschaftliche Selbstbewusstsein, das „zweite Subjekt“, entspringt die neue Gestalt notwendig dem vorhergehenden Moment, doch für das gewöhnliche Bewusstsein erscheint sie zwangsläufig als „vorgefundenes“, weil es ihres Ursprungs nicht bewusst ist (GW 9 202). Das natürliche Bewusstsein „vergißt“ seine Erfahrung (GW 9 69), das heißt das notwendige, vernünftige Entstehen einer jeden seiner Vorstellungen aus der vorhergehenden Vorstellung sowie den gesamten Weg, den es durchlaufen

hatte (GW 9 56). In letzter Instanz ist das Vergessen ein Bestandteil, ein wesentlicher Faktor jedes unvollkommenen Wissens. Vom groben Empirismus des Bewusstseins, das sein eigenes Funktionieren nicht kennt, bis zum Glauben, der sich in der sukzessiven Affirmation der Attribute, der scheinbar widersprüchlichen Inhalte gefällt, ohne deren tiefen dialektischen Zusammenhang zu realisieren, ist es stets die Amnesie – im transzendentalen Sinne –, welche die Vollendung des Wissens verhindert.

2.3 Das immanente Werden der Inhalte

Der transzendentale Idealismus schließt das Vergessen mit ein und macht es sich zur Aufgabe, sich dagegen zur Wehr zu setzen. Das Bewusstsein wird seinen Weg durchlaufen haben, und der Philosoph wird die Erinnerung daran wiederherstellen wollen. Er muss bewirken, dass das Bewusstsein von sich aus seinen vergessenen Weg wiederfinden kann. Nun genügt es aber nicht, dass man sich des Weges wiedererinnert; man muss außerdem wissen, dass die Stationen nicht zufällig, sondern bestimmt sind, dass der gesamte Weg vernünftig und notwendig ist. Das philosophische Ich darf sich nicht damit zufriedengeben, sozusagen den verdunkelten Weg auszuleuchten, also dem Bewusstsein die Geschehnisse seiner Vergangenheit herbeizuzitieren. Es muss ihm außerdem die Hand geben und ihm helfen, den Weg erneut zu durchlaufen. Das Bewusstsein wird dann den gesamten Weg sehen und verstehen, dass er, so verschlungen und gewunden er auch war, sehr wohl der Weg war, den es zu nehmen hatte. Wie Platon vor ihm beharrt auch Hegel auf dem „langen Weg“ (GW 9 46, 24) sowie darauf, dass es kein Mittel gibt, ihn nicht zu nehmen oder ihn gar abzukürzen. Ungeduld ist hier nicht angebracht: Man muss sehr wohl die Länge des Weges ertragen, denn jedes seiner „Moment[e]“ ist „notwendig“ (GW 9 25). Zwar hält das Bewusstsein zumeist ein Bruchstück des Wahren für sein Ganzes; nichtsdestoweniger bildet jede dieser Gestalten einen Teil der Wahrheit (GW 9 57). Selbst seine Irrtümer, selbst seine Scheinbarkeiten kommen notwendig zu Bewusstsein, folglich gehört auch der Weg, der zum Wissen hinführt, dem Wissen an (GW 9 61).

Indem es seine Wegbahn durchläuft, geht das Bewusstsein durch Stationen hindurch, von denen jede vollkommen bestimmt ist. Dies sind „mannichfaltige[] Bildungsformen“ (GW 9 15), die der Geist auf seinem Weg zu sich selbst bekleidet, die allgemeinen „Stationen“ seiner Verwirklichung (GW 9 193). Die Reihe ihrer Gestalten ist „der Seele […] durch ihre Natur ihr vorgesteckt[]“ (GW 9 55); sie bilden die „Stuffen“ ihrer Reifung (GW 9 25). Die Gestalten als Stationen und die Stationen als Grade zu verstehen, zeigt, dass der Weg des Bewusstseins weniger

eine Straße im Raum als eine Bewegung in der Zeit ist. Oder allgemeiner gesprochen: Es ist keine statische Struktur, sondern ein dynamisches Werden.

Man findet hier das dynamische Wesen des nachkantischen Idealismus wieder, doch die Wahrheit dieser Dynamik ist – wie man später sehen wird – dialektisch. Die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt „den Weg", auf welchem das Wissen zum vollkommenen Begriff wird; nun bildet aber dieser Weg „ein nothwendiges und vollständiges Werden" (GW 9 28). Die Philosophie kann sich nicht damit zufriedengeben, die sukzessiven Stationen des Wissens als verstreute Elemente, als isolierte Niederschläge einer Bewegung darzustellen, die selbst verborgen bleibt. Der Idealismus, der sich seit Fichte als eine „Erzählung vom Ich" versteht (GA IV 2 93),[9] versteht das Bewusstsein vom Ich her; nun ist aber das Ich nichts anderes als „das Werden überhaupt" (GW 9 19).

In diesem Moment sieht man, dass das Werden ein hochgradig gegliederter Begriff ist, genauer, dass es als solches Gliederungsprinzip, ja *das* Prinzip der Gliederung, jeder wirklichen Gliederung ist. Die Notiz, mit welcher Hegel das Erscheinen seiner *Phänomenologie* ankündigt, bestimmt das Werk als Darstellung des „werdende[n] Wissen[s]". Die Phänomenologie begreift die mannigfaltigen Gestalten des *Geistes* als Stationen auf einem Weg, durch welchen dieser „reines Wissen [...] wird" (GW 9 446). Die *Enzyklopädie* wird der Kulminationspunkt dieses vernünftigen Werdens sein, dessen transzendentale Version das Werk von 1807 darstellt. Am Ende dieser „Deduction", welche die *Phänomenologie* ist (GW 21 33)[10], erscheint der Geist als „diß sich in sich reflectirende Werden", „das Werden seiner zu dem, was er an sich ist" (GW 9 429).

Diese Sichtweise der transzendentalen Wahrheit der Welt des Bewusstseins vollendet die Philosophie in einem integralen Idealismus. Der Hegelianismus ist schlechthin das Denken der Immanenz. Er ist absoluter Idealismus: nicht weil er die absolute IDEE kennt, sondern weil er sich zu seiner Vollendung auf nichts dem Geist Äußerliches berufen darf. Hegel führt gern die Anekdote von dem Studenten aus dem Mittelalter an, der sich nicht ins Wasser begeben wollte, ehe er nicht schwimmen gelernt hatte (*Vorl.* 3 67; W 20 430, etc.). Sie symbolisiert die Anmaßung der modernen Philosophie, sich mit einer Erkenntnistheorie auszustatten, bevor sie sich auf den Weg der wirklichen Erkenntnis begibt. Nun kann man freilich nicht die Erkenntnis vorbereiten, bevor man erkennt; die einzige Weise, sich in das Denken einzuführen, ist wirklich zu denken. Die philosophische Wissenschaft darf nicht auf die Propädeutik einer Erkenntnistheorie zurückgrei-

---

9 Vgl. oben, S. 367.

10 Wir zitieren zumeist den ersten Band der *Wissenschaft der Logik* nach der 1832 erschienenen überarbeiteten Fassung (GW 21). Auch wenn die beiden Texte koinzidieren, geben wir trotzdem auch Belegstellen nach dem ersten Band an, der der Erstausgabe von 1812 entspricht (GW 11).

fen, und dies aus dem guten Grunde, dass sie eine Lehre vom Bewusstsein ist, und als solche bloß bezieht sie sich nur auf das Bewusstsein, und das Bewusstsein hat keinen anderen Inhalt als es selbst (GW 7 123; vgl. GW 5 259).

Der Hegel'sche Idealismus stellt das Voranschreiten des Ich „vom unmittelbaren Bewußtseyn zum reinen Wissen [...] durch seine eigene Nothwendigkeit" dar (GW 21 63). So findet sich das Immanenzprinzip zu seinen letzten logischen Konsequenzen geführt. Seit seiner ersten Veröffentlichung über die *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* versteht Hegel „das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt, als ein Werden", das „ein Produciren" ist (GW 4 14). Das heißt so viel wie, dass die Welt des Bewusstseins, der letzten Gegebenheit der Philosophie, nicht das Ergebnis einer äußeren Bewegung ist, sondern eine Welt in autonomer Bewegung, die sich selbst ihre eigenen Gegenstände gibt, sich konstituiert. Das Bewusstsein ist nur „reines Fürsichseyn" (GW 9 111), und seine Inhalte müssen seine Bedingung teilen. Das Selbstbewusstsein kann als die Möglichkeit definiert werden, „von allem bestimmten zu abstrahieren" (GW 14,1 34). Verstehen wir das richtig: vorweg oder von außen bestimmt. Die *Phänomenologie des Geistes* nimmt die Funktionen eines „sich vollbringende[n] Skepticismus" (GW 9 56) in Anspruch, weil sie nichts als gegeben akzeptiert. Hegel verurteilt den Fichteanismus, weil er einfache „Bewußtseinstatsachen" in der Philosophie zugelassen habe; er weist all die Systeme der Reflexion zurück, in denen ihre Inhalte dem Bewusstsein als fremd erscheinen (GW 12 239). Die wahre Vernünftigkeit ist „die Homogeneität" des Bewusstseins mit seinen Inhalten (W 10 260). Folglich ist diese Homogeneität eine erste Wirklichkeit, die zu bestätigen und zu erläutern ist. Das Bewusstsein hat an Inhalten nur diejenigen, die sich in ihm befinden, aber um diese Wahrheit zu verstehen, muss man es sich als eines vorstellen, das sich diese Inhalte selbst gibt. Diese Gestalten dürfen ihm nicht als die Elemente einer „gegebenen" Welt, die Repräsentanten eines undurchsichtigen *Anderswo* erscheinen, sondern müssen sich als „durchsichtige Momente" (GW 9 215) entwickeln. Die Triebfeder dieses ganzen Prozesses, in dem sich das Zusammenfallen der zwei Reihen ausdrückt und vollendet, ist das Immanenzprinzip. Die *Differenzschrift* erinnert daran, dass das Bewusstsein nicht kraft eines äußeren Prinzips entsteht, sondern „einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation oder Selbstproduction" entstammt (GW 4 35). Später wird Hegel in Platon die Forderungen nach einem wirklichen philosophischen Wissen hineinlesen, die uns zum Bewusstsein dessen hinführen, was den Dingen eingeboren ist (GW 12 241 f.). Er wird die wirkliche Erkenntnis mit der immanenten Bewegung des Gegenstandes gleichsetzen (GW 18 234) und die dialektische Methode, Seele der wahren Philosophie, als „ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen" durch das Bewusstsein definieren (GW 14,1 46). Nun ist aber der Ort im eigentlichen Sinne der immanenten Methode, ihre

ursprüngliche Ausarbeitung auf transzendentalem Boden die *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes*, ein Text, der zusammen mit der *Einleitung* das wichtigste Monument der Selbstauslegung des transzendentalen Idealismus als absoluter Idealismus bildet.

Das wahre Wissen – liest man – meint „de[n] aus sich entspringende[n] Reichthum und sich selbst bestimmende[n] Unterschied seiner Gestalten" (GW 9 17). Was auf die Aussage hinausläuft, dass der Begriff seine Bestimmungen nicht aus einem Anderen empfängt, sondern dass er sie sich selbst gibt und „sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen (rangiert)" (GW 9 38). Das Bewusstsein – das ist das wesentliche Anliegen Hegels in Jena – genügt sich selbst, seine Bewegung ist immanent und vollkommen. Die Bewegung des Wissens ist kein Auftreiben oder Umarbeiten einzelner Inhalte, sondern der „Lebenslauff" der Sache selbst (GW 7 22), der vollständigen Sache in ihrer Selbstbewegung (GW 9 38). Das Voranschreiten der Gestalten des Bewusstseins entfaltet sich auf eine „unaufhaltsam[e]" Weise (GW 9 57); sie sind ihm von Natur aus vorgesteckt (GW 9 55), und der Philosoph muss nur die Bewegung sich vollenden lassen.

Die „Würdigkeit, die sich das Bewußtseyn gibt" rührt von seiner Fähigkeit her, „die Sache in sich walten zu lassen" (GW 20 67). Die genetische Methode ist der Kern des transzendentalen Idealismus, der wie jede wahre Philosophie mit dem *Theaitetos* verlangt, dass man sich der Bewegung des *Logos* hingibt, dass man nicht aufhört, die notwendige Entfaltung der Inhalte zu schauen, dass man sich in sie vertieft und mit ihrer Bewegung fortgeht (GW 9 39). Im Gegensatz zur räsonierenden Vernunft der Pseudo-Rationalismen, die gleichsam „das willkührlich bewegende Princip des Inhalts" ist, vertieft sich das wahre philosophische Wissen in deren Bewegung und hält daran fest, „[s]ich des eignen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe [zu] entschlagen" (GW 9 41 f.).

Auf eine scheinbar – aber nur scheinbar – paradoxe Weise ist der integrale Idealismus die Achtung vor der Eigenbewegung der Inhalte. Die transzendentale Geschichte des Bewusstseins ist das Erkennen des notwendigen Vorgangs, durch welchen die Inhalte „sich auch als unverträglich mit einander (verdrängen)" und einer an des anderen „Stelle" „tritt", um zur letztlichen Klarheit ihrer Bewegung zu gelangen (GW 9 10). Diese Bewegung setzt mit dem anfänglichen „absolute[n] Akt" ein, worin „Ich von sich selbst gereinigt wird" (GW 21 63), das heißt, worin das transzendentale Selbstbewusstsein, das sich wissende Ich, sich dem empirischen Bewusstsein entreißt und sich sozusagen ihm gegenüber setzt. In Wirklichkeit handelt es sich hierbei nicht um einen einmaligen Akt, sondern um die Entfaltung einer ganzen Geschichte, „als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als [...] ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere" (GW 9 55).

Diese lange Bewegung der Selbstläuterung ist „die Schädelstätte des absoluten Geistes“ (GW 9 434), ein Prozess, kraft dessen das Bewusstsein „durch seinen eigenen Gang seine Endlichkeit auf[]lös[t]“ (GW 12 201). Indem das Bewusstsein sich weigert, seine besonderen Instanzen in ihrer natürlichen Anordnung nach der ihnen eigenen einseitigen und bruchstückhaften Wahrheit zu akzeptieren, übt es einen methodischen Zweifel aus. Der methodische Zweifel, der idealistische Skeptizismus erkennt in jeder der Gegebenheiten eine ephemere und untergeordnete Gestalt des *Ganzen* und hilft so dem Bewusstsein, über seine natürliche „Wahrheit“ hinauszugehen (GW 9 55).

Selbstverständlich hat die Relativierung dieser Gestalten ihre bessere Begründung zur Zielsetzung. Das Bewusstsein versteht diese Gestalten als vorläufige Erscheinungen, Phänomene seiner eigenen Bewegung und leitet sie somit ab, löst sie also aus. Zu zeigen, dass jede dieser Gestalten nur eine vorläufige, der totalen Bewegung, in der sie nur eine begrenzte Rolle spielt, unterworfene Wirklichkeit ist, erlaubt es dem Bewusstsein zu sehen, dass jede seiner Gestalten tatsächlich von ihm selbst hervorgebracht ist. In seiner letzten Schrift, den *Beweisen vom Dasein Gottes*, wird Hegel darauf hinweisen, dass „im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muss“ (GW 18 233), und diese Rechtfertigung wird kraft der Entstehung sämtlicher Inhalte aus der „Einheit des Ichs“ vollzogen (W 20 386). Der konsequente Idealismus ist die integrale Anwendung des Immanenzprinzips, und dieses Prinzip will, dass es keine andere Rechtfertigung des Wissens gibt als die als solche verstandene Produktion der Reihe seiner Gestalten durch das Bewusstsein (GW 11 20).

2.4 Die Erscheinung wird Wesen

Die Transzendentalphilosophie begründet das Bewusstsein durch die Deduktion seiner Inhalte in ihrem immanenten Zusammenhang. Die Vernunfterkenntnis a priori geht nicht schrittweise vor, sie verweigert die Leerstellen zwischen ihren Gestalten und gibt sich nicht damit zufrieden, sie in einer äußerlichen Ordnung darzustellen, sondern zeigt ihren notwendigen Verlauf im Ausgang von anderen Gestalten. Im Gegensatz zu einem Locke, der wie Zwiebeln, denen man eine Haut nach der anderen abzieht, bloß die Gegenstände des Bewusstseins in ihre abstrakten Elemente zerlegt (W 8 380),[11] würde Hegel eher Spinoza folgen, der die Deduktion der wahren Dinge ohne irgendeine Unterbrechung, die Darstellung der Dinge gemäß ihrem wechselseitigen Zusammenhang ohne Leerstelle zwischen

11 Vgl. oben, S. 62, Anm. 2.

ihnen empfiehlt. Nichts ist der wahren philosophischen Erkenntnis stärker entgegengesetzt, als wenn man ihre Gegenstände für isolierte Dinge hält. Das Denken erträgt die Autonomie einzelner Inhalte nicht; es hat wie die Natur einen horror vacui; es graut ihm vor dieser scheinbaren Leere, die das gewöhnliche Bewusstsein zwischen zwei zufällig untereinander verbundenen Gestalten auszumachen glaubt.[12]

Diese unerträgliche Leere ist einer ganz äußerlichen Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und den Inhalten seines Wissens, den Prädikaten, geschuldet. Die Prädikate sind ebenso wie Punkte im Raum durch zufällige Bindungen am Subjekt festgemacht. Das gewöhnliche Bewusstsein findet das, was in ihm geschieht, als ebensolche isolierte Gegenstände vor; dagegen sind für das Philosophenich, das wissende Subjekt, die Gegenstände als „Bewegung und Werden" (GW 9 61).

Das von den dogmatischen Rationalismen und den diversen Empirismen getreu wiedergegebene natürliche Bewusstsein begreift nur eine ganz äußerliche Ordnung der Inhalte, die in letzter Instanz Willkür und Unordnung in sich birgt. Die *Naturphilosophie* wiederum maßt sich an, die aufeinanderfolgenden Gestalten der Natur zu deduzieren. In Wirklichkeit „kennt" sie sie „nicht", sondern „ordnet sie bloß an". Sie glaubt, die einfache Klassifizierung eines Linné ganz weit überwunden zu haben, aber eben weil sie der immanenten Bewegung der Inhalte weder zu folgen weiß noch folgen will, hat sie keinen Zugang zum wahrhaften begrifflichen Wissen. Das Verstehen der Vernunftordnung und des innerlichen Zusammenhangs der Dinge ist – und dies gilt für all die Philosophien, die keine integralen Idealismen sind – zu Gunsten eines oberflächlichen „Blick[s] in ein Neben- und Durcheinander von Gleichgültigem" aufgegeben (W 15 243). In letzter Instanz schlägt die Philosophie, die nicht konsequent die genetische Methode durchführt, in eine trübe Mischung aus Rationalem und Empirischem um. Kategorien und Begriffe, Wahrnehmungen und Vorstellungen, Ideen und Anschauungen, all diese „Thatsachen des Bewußtseyns liegen zwar alle im Ich, in das sie auf eine unbegreifliche Weise kommen, aber freylich wie ein Chaos ohne alle

12 Diese Schwäche des gewöhnlichen Bewusstseins findet sich in jedem der Momente des unvollkommenen Wissens wieder. Seit unvordenklichen Zeiten hielt man die Mathematik für das Paradigma eines rationalen Wissens. In Wirklichkeit stellt sie nur erstarrte, tote Sätze dar, ohne ein organisches Band zwischen ihnen; vgl. unten, S. 596 ff. Die religiöse „Erkenntnis", der Glaube wiederum, hält „den Unterschied" zwischen den Gegenständen für eine einfache „Verschiedenheit" und ihre Bewegung für „ein Geschehen", wohingegen sie in den Augen des Philosophen „eine nothwendige Reihe" von Gestalten bilden (GW 9 289). Siehe auch „isolirte nichtwankende Substanzen" vs. „Subjecte, statt für übergehende Momente zu nehmen" (GW 9 411).

Einheit und Ordnung“, und Hegel zitiert einen Vers von Goethe: „es geht alles durcheinander wie Mäusedreck und Koriander“ (GW 4 183).

Die Transzendentalphilosophie dagegen glaubt diese Zusammenhangslosigkeit durch die Deduktion der Prädikate ausgehend vom Subjekt und durch das Zeigen der integralen Zugehörigkeit dieser Inhalte zum Bewusstsein überwinden zu können. Die Wahrheit des transzendentalen Bewusstseins ist der Begriff, das eigentliche Selbst der im Werden befindlichen Sache selbst (GW 20 247). Dies ist nicht ein „ruhendes Subjekt, das unbewegt die Accidenzen trägt“, sondern das transzendentale Ich, welches „das Verknüpfen der Prädicate und das sie haltende Subject“ ist (GW 9 42 f.). Im Ausgang von diesem Begriff des Subjekts wird man in der Lage sein, den transzendentalen Schein einer Erfahrung, gesehen als Ankommen von Inhalten ohne Zusammenhang untereinander, zu überwinden. Das gewöhnliche Bewusstsein versteht seine eigene Bewegung als das Erscheinen besonderer Gegenstände, gefolgt von ihrem Verschwinden, und glaubt zwischen zwei aufeinanderfolgenden Gegenständen ein Nichts auszumachen, das sie trennt. Zwar schiebt sich tatsächlich ein Nichts zwischen zwei aufeinanderfolgende Inhalte. Nun ist aber das Nichts, welches dem Verschwinden des Gegenstandes folgt oder vielmehr das Verschwinden des Gegenstandes *ist*, kein „leeres Nichts“. Das zweite Moment ‚nichtet‘ das erste, es ist sozusagen dessen Nichts, aber dieses Nichts enthält in sich selbst, aufgehoben, das vorangehende Moment; es ist kein unbestimmtes Nichts, sondern das vollkommen bestimmte Resultat des vorangehenden Moments (GW 9 60 ff.).

Im Gegensatz zum gewöhnlichen Bewusstsein, das unfähig ist, hinter seinen eigenen Rücken zu blicken, und das seine unmittelbare Vergangenheit vergisst, weist das philosophische Subjekt, das wissende Subjekt, das Subjekt als Verbindung und Träger seiner Prädikate die bequeme These von der Leere zwischen den Momenten des Bewusstseins zurück. Das neue Moment verneint gewiss das ihm vorausgehende, doch die Verstoßung des anderen, diese Annihilierung bringt keine Undurchsichtigkeit, keine bloße Kluft hervor, sondern lässt einen sozusagen durch den vorangehenden Moment vorenthaltenen Inhalt ankommen, dessen logisches Resultat er zudem ist. Die Momente des Bewusstseins sind im Verhältnis zu dem, was ihnen vorausgeht, weder undurchdringliche Leerstellen noch isolierte Behauptungen. Die Verneinungen, die sie sind, sind immer und zugleich eine Bejahung, ihr „kontinuierlicher“ Inhalt [contenu „continu“]: der Inhalt, der ihm vorausgeht, und derjenige, der a priori daraus entspringt. Dass man die Beziehung einer neuen Bewusstseinsgestalt zu dem, was ihr vorausgeht, als eine Verneinung bezeichnet, bringt die eigentliche Natur des Prozesses der transzendentalen Inhalte ans Licht. Die Bewegung des Bewusstseins ist als ein Ablauf zu verstehen, bei dem die wechselseitig „unverträglichen“ Inhalte einander „ver-

drängen“ (GW 9 10).[13] Die Entstehung des Bewusstseins ist deshalb eine dialektische Bewegung, weil jede seiner Gestalten durch ihr Gegenteil bedingt ist (GW 4 72). Die Entfaltung des Bewusstseins folgt einer untrüglichen Ordnung, aber die Triebfeder seiner Bewegung ist der Gegensatz, in dem das neue Moment sich auf das vorangehende als auf sein eigenes Anderes bezieht. Nach einem Text aus dem Jahre 1800 ist es das Verstehen der Notwendigkeit der Bewegung der gesamten Reihe, das es erlaubt, das Zauberwort auszusprechen, das eine individuelle Gestalt aufzurufen vermag (GW 5 465). Rund zehn Jahre später wird Hegel, seine *Phänomenologie* ist das Thema, seinem holländischen Briefpartner van Ghert schreiben: „… das, worauf bei allem Philosophieren, und jetzt mehr als sonst, das Hauptgewicht zu legen ist, ist freilich die Methode des notwendigen Zusammenhangs, des Uebergehens einer Form in die andere …“ (*Br.* 1 330 und Anm.).

Die *Phänomenologie des Geistes*, diese philosophische Geschichte des Bewusstseins (GW 13 34), ist der bedeutendste idealistische Versuch, das Heraufkommen neuer Gestalten auseinander zu deduzieren, doch erst in der *Wissenschaft der Logik* gelangen diese Gestalten zu ihrer höchsten Allgemeinheit. Die *Logik* definiert die *Phänomenologie* als die „Wissenschaft des Geistes“, in der der Begriff „seine Befreyung durch sich vollendet“ (GW 12 253). Was auf die Aussage hinausläuft, dass die *Phänomenologie des Geistes* der Weg ist, auf dem die Regeln des Bewusstseins sich läutern und in eigentlich begriffliche Vorstellungen umsetzen. Zu Beginn des Kapitels über die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst definiert Hegel das Ich als „de[n] Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst“ (GW 9 103). Das Ich des transzendentalen Idealismus wird in dem Maße zum Begriff des absoluten Idealismus, wie das Bewusstsein sich zum Geist läutert (GW 9 55). Es handelt sich nicht um objektive Gegenstellungen zu subjektiven Vorstellungen, sondern um die metaphysische Wahrheit des Transzendentalen. Das allgemeine Programm des gesamten Hegelianismus ist die Umsetzung der Gewissheit in Wahrheit. Die Inhalte des Bewusstseins sind nicht mehr die Prädikate eines Subjekts, sondern der „Substanz“, des „Wesen[s]“ (GW 9 43); seine Gestalten werden zu den Momenten einer noetischen Bewegung, genauer, einer Bewegung von Begriffen (GW 9 432). Das reine Wissen ist die letzte absolute Wahrheit des Bewusstseins, infolgedessen vollendet sich die Wissenschaft des Bewusstseins im Begriff.

Dieses Versprechen einer begrifflichen Erfüllung streicht die gesamte *Phänomenologie des Geistes* heraus. Nun ist aber das Werk nicht nur der Ort, an dem die Transfiguration des Bewusstseins in den Begriff vorbereitet wird; es ist gleichermaßen die Vorgeschichte der Entfaltung dieser Begrifflichkeit als System. Der

13 Vgl. oben, S. 552.

gewundene Lauf der Gestalten der *Phänomenologie* hat als Gerüst eine noch in der Austragung befindliche Logik, aber er zeichnet auch die Entwicklung dieser Logik zur Enzyklopädie vor. Der Idealismus befürwortet die Deduktion von allem vom Ich her (W 20 393), aber dieses Versprechen kann nicht gehalten werden, bevor nicht das Ich zur Wahrheit des Begriffs gelangt. In diesem Moment entfaltet sich das wechselseitige Verhältnis der Inhalte, das bis dahin vor allem als ein Ablauf in der Sukzession gesehen wurde, als eine Beziehung integraler Reziprozität, ebenso vertikal wie horizontal, ebenso Koexistenz wie Sukzession, und wird bei „diesem System des menschlichen Geistes" enden, das Fichte bereits in der *Wissenschaftslehre nova methodo* befürwortet hatte (Fichte, N.M. 80).

Die Erfahrung, die das Bewusstsein von sich selbst macht – liest man in der *Phänomenologie* – umfasst „das ganze System desselben" (GW 9 61); „die Vollständigkeit der Formen des [...] Bewußtseyns, wird sich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben" (GW 9 56). Was auf die Aussage hinausläuft, dass das Bewusstsein das Leben des Begriffs im buchstäblichen Sinne des Ausdrucks ist. Natürliches Leben als gewöhnliches Bewusstsein; vernünftiges Leben, Leben a priori als transzendentales Bewusstsein. Nun ist aber die metaphysische Wahrheit des Bewusstseins der Begriff, eine Wahrheit, der es sich am Ende eines Prozesses fügt, in dem „die Erscheinung dem Wesen gleich wird" (GW 9 62). Die *Phänomenologie* beschreibt diese Übereinstimmung als den Prozess einer Rückkehr des Geistes in sich, die *Logik* wird ihn als die immanente Bewegung des Begriffs darstellen.

3 Die Logik der Inhalte

3.1 Logik und Metaphysik

Es ist viel über die jeweiligen Bezüge der Phänomenologie und der Logik, die Rolle und den Platz der Phänomenologie in der Entwicklung des Hegel'schen Systems gestritten worden, aber im Wesentlichen ist die Phänomenologie das Muster der Gestalten des transzendentalen Bewusstseins, die Logik dagegen die Entfaltung des Begriffs, der die Wahrheit des Transzendentalen ist. Die *Phänomenologie des Geistes* ist zwar die Vollendung, das Resultat des transzendentalen Idealismus, aber durch die *Logik* vollendet sich dieser Idealismus als Metaphysik. In der *Vorrede* zum ersten Band der *Wissenschaft der Logik* liest man die berühmten Zeilen über das seiner Metaphysik beraubte deutsche Volk. Die *Logik* dagegen will den Weg einer Wiederkehr der Metaphysik, einer neu begründeten, bereicherten und erweiterten Metaphysik einleiten. Die *Kritik* hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Metaphysik „niederzureißen", doch auch wenn sie niemals dieses Unternehmen bereut hatte, bleibt sie doch davon bedrückt, und die Sehnsucht nach der „Geliebten"[1] dringt durch die scharfen Angriffe auf den Dogmatismus durch. Hegel dagegen arbeitet, obwohl er das Wesentliche des Erbes der *Kritik* übernimmt, mit allen seinen Kräften an der Wiederherstellung der Metaphysik – einer Metaphysik, bei der die Logik keine bloße Propädeutik, sondern deren immanente Struktur ist. Während zu Beginn der Jenaer Periode die Logik bloß als eine schlichte Einführung in die Metaphysik auftreten kann (GW 5 263), während sie nur das System der Reflexion oder des der Metaphysik als System der Vernunft oder der Spekulation entgegengesetzten Räsonierens sein kann, wird sie später zur „Schwester" der Metaphysik (GW 21 6), ja ist sie sogar die eigentliche Metaphysik (GW 21 7).[2]

Zwar ist stricto sensu die Logik bloß der erste Teil des *Systems* des *Wissens*, aber sie ist dessen wesentliche Triebfeder, und die großen Momente der *Natur* und des *Geistes* erscheinen – selbstverständlich als logische Momente – im eigentlichen Korpus der *Wissenschaft der Logik*, diesem „Buch der Bücher" (*Br.* 2 54). Zwar macht sich Hegel die Mühe, daran zu erinnern, dass die Logik nur das Reich der Schatten ist (GW 21 42), in der die Idee in einer substanzlosen Gestalt in der Immanenz lebt und über keine wirkliche Realität verfügt (GW 12 237). Dennoch bildet das Studium der Wissenschaft in diesem Schattenreich „die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns" (GW 21 42), und dies aus dem guten Grunde,

1 Vgl. oben, S. 51.

2 K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, 189 ff.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-028

dass diese „Schatten“ lebendige und wirkungsvolle Wahrheit sind, dass sie Gott darstellen, „wie er [...] vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (GW 21 34).

Die komplizierte, in hohem Maße technische und zugespitzte Darstellung der Momente der Logik ist von ausschweifenden, überschwänglichen Passagen unterbrochen, in denen der Philosoph die eminente Dignität dieses Prozesses des Begriffs, seine Universalität und seine fruchtbare Klarheit in Erinnerung ruft. Die Logik ist die Wissenschaft, die alle anderen durchdringt und durch sie durchgeht (*Vorl.* 11 24), und „das Logische“ ist die absolute Form der Wahrheit (GW 20 62), „die allgemeine Weise, in der alle besondern aufgehoben und eingehüllt sind“ (GW 12 237). Da die Logik keine Einzeldisziplin des Wissens ist, ist *das* Logische kein spezifisches Moment des Seins. Die Logik konstituiert „das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung“ (GW 21 55), und das logische Moment, der Begriff ist „die an und für sich seyende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Nahmen der Dinge führt“ (GW 21 17).[3]

Der Hegelianismus ist oft des „Panlogismus“ bezichtigt worden. Die Bezeichnung ist angebracht unter der Bedingung, dass Panlogismus nicht eine Unterwerfung des Wirklichen unter geistige Abstraktionen meint, sondern die fruchtbare Bewegung intelligibler Beziehungen, die das *Ganze* durchlaufen. Hegel spricht von einem logischen Selbst, von einem „logische[n] Leben“ (GW 12 180). Das Logische ist die eigentümliche Natur des Menschen (GW 21 10), es ist das, was „den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt“ (GW 21 15).

Nun ist aber der Dithyrambus, die hochgradig bildhafte Sprache – wie stets bei Hegel – der Ausdruck einer vollkommenen begrifflichen Vollendung. Der nach Kant, Fichte und Schelling gekommene und sie beerbende und ihre Errungenschaft neu bedenkende Hegel revolutioniert die Logik. Er stellt fest, dass die formale Logik durch die *Kritik* minimiert und gering geschätzt, aber auch unverändert, wie sie von der Antike und vom Mittelalter zu uns gelangt ist, akzeptiert wurde. Auch er nimmt an, dass die formale Logik völlig unzureichend ist, und dass sie in Richtung einer Logik der Inhalte oder, wenn man so will, einer materialen Logik a priori entwickelt werden sollte. Nun wird man aber genau deshalb, um bei dieser Logik der Inhalte ankommen zu können, die formale Logik neu denken, das heißt „deduzieren“ müssen. Sodann wird dieser Anfang einer durch die transzendentale Deduktion der Kategorien umrissenen Logik der Inhalte zu einer wirklichen *Wissenschaft* der *Logik*, einer materialen Logik der Inhalte entwickelt werden können.

3 „Alle Dinge sind der Schluss“ (GW 12 95).

3.2 Die Hegel'sche Lesart der transzendentalen Logik

In seiner *subjektiven Logik* erweitert Hegel die formale Logik der Schulen, denkt sie neu und leitet sie vor allem begrifflich her. Man muss gewiss die technischen Vollkommenheiten dieser Kunst wertschätzen, aber so, wie sie aus den Händen ihres Gründers, Aristoteles, hervorgegangen ist, ist sie nur eine Logik des Endlichen (W 19 240), eine Art Naturgeschichte der geistigen Formen des Denkens (GW 12 28). Diese Disziplin will das Paradigma allen rationalen Denkens sein. In Wirklichkeit beschränkt sie sich auf die Ebene des Verstandes und betreibt nur die Verallgemeinerung psychologischer Verfahren. Hegel fällt ein hartes Urteil über diese Logik, die man – als Teil eines Erbes der Antike – von Hand zu Hand weiterreicht: Man will sie nicht aufgeben, aber man weiß nicht mehr, was man mit ihr anfangen soll (*Br.* 1 229). Er befindet sich hierin in völliger Übereinstimmung mit seinen unmittelbaren Vorgängern. Schelling behandelt die Logik als von Psychologie befleckte, der wahren Philosophie entgegengesetzte empirische Disziplin (Schelling, W V 69), während sie für Fichte nicht zur Philosophie stricto sensu gehört (Fichte, GA II 9 35). Kant hingegen war vorsichtiger. Sein Leben lang hielt er Vorlesungen über die Logik – ebenso wie Vorlesungen über „Physische Geographie" – und er wusste ihre Rolle anzuerkennen. Die durch Wolff perfektionierte Logik ist eine „Anatomie des Verstandes" (Kant, AA XXIV 613). Sie ist eine Art Propädeutik aller Wissenschaften und eine Kritik des „Gesunden Verstandes" (Kant, AA XVI 44) oder vielmehr eine „Quarantäne" für die Jugend, die noch voller Vorurteile ist, zu Beginn ihres Studiums (Kant, AA II 310). Kurz gesagt, eine Art „Kathartikon" des Verstandes (Kant, KrV B 78).

Zwar unterzieht Kant die formale Logik nicht der *Kritik* – stark verdichtete Stücke davon überleben inmitten der transzendentalen Analytik –, aber mit der Ausarbeitung der transzendentalen Logik kann er deren Beschränkungen besser erklären. Es handelt sich um eine Disziplin, die, begierig, ihre Vernünftigkeit, ihre Reinheit zu behaupten, jeglichem Inhalt äußerlich sein will, aber genau diese Zurückweisung des Inhalts bringt ihre Schwächen ans Licht. Die Philosophie ist die Suche nach der Wahrheit, und wie könnte die Wahrheit vom Inhalt absehen? Es lassen sich „richtige" Sätze finden, ohne dass sie „wahr" sind (Kant, AA XVI 247). Man will im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch das Kriterium der Wahrheit sehen, doch er gestattet allein, zu einer „negativen" Wahrheit zu gelangen. Der ausgeschlossene Widerspruch ist bloß das höchste „Principium" aller analytischen Sätze (Kant, AA XVI 247), während die wirkliche philosophische Erkenntnis Sache der Synthesis a priori ist. Klare und deutliche analytische Sätze sind noch keine Wahrheit; ja, sie können zu dieser sogar im Gegensatz stehen. Ein Urteil kann vollkommen der logischen Form entsprechen, das heißt sich selbst nicht widersprechen, aber es wird stets seinem Gegenstand widersprechen kön-

nen (Kant, KrV B 84). So dass ein von jedem inneren Widerspruch freies Urteil immer noch falsch sein kann (Kant, KrV B 190).

Kant lobt Crusius dafür, „materiale Gründe" der Wahrheit entwickelt zu haben (Kant, AA II 293 f.), doch lassen sich materiale Gründe nur ausgehend von synthetischen Urteilen a priori begreifen. Letztere drücken die transzendentale Apperzeption aus, die ebenso sehr ursprüngliche Einheit des Bewusstseins wie des Mannigfaltigen als dessen Materie ist. Die analytische Einheit des Verstandes ergibt nur logische, die Materie als Draußen einrahmende und ordnende Formen; die Apperzeption bringt die synthetische Einheit des Mannigfaltigen hervor, das den „transzendentalen Inhalt" konstituiert, und daher ist sie die Quelle der reinen Begriffe, Kategorien, die sich a priori auf Objekte beziehen (Kant, KrV B 105).

Die transzendentale Apperzeption steht insgeheim für eine doppelte Einheit: die des Selbstbewusstseins und seiner Inhalte. Dem transzendentalen Subjekt gegenüber ist der einzige Begriff aufgestellt, der den empirischen Inhalt der Erscheinungen a priori vorstellt, der Begriff des „Dinges überhaupt" (Kant, KrV B 748), des Gegenstandes überhaupt als „Etwas" (Kant, KrV A 108). Das transzendentale Subjekt hält eine ursprüngliche Beziehung zur Welt; es bezieht sich nicht auf Objekte als Draußen. Das heißt, dass sich das Bewusstsein von Natur aus auf Objekte bezieht (Kant, KrV, B 105), sie a priori denkt (Kant, KrV B 81). Dieser ursprüngliche Bezug des reinen Subjekts auf das Objekt wird so weit gehen, dass Kant am Ende sogar den Begriff „Bedeutung" als „eine Beziehung auf Objekte" (Kant, KrV B 185), das heißt auf einen Inhalt, bestimmt; andererseits wird der Inhalt als Beziehung auf ein Objekt verstanden, und diese Beziehung ist die Wahrheit selbst (Kant, KrV B 87).

Das Wichtige hierbei ist der Anspruch auf eine radikal apriorische Bedingung der Erkenntnis des Objekts. Eine „angewandte Logik" hat noch nichts mit inhaltlicher Erkenntnis gemein.[4] Es ist ganz im Gegenteil die reine Philosophie, die als solche sich auf Objekte bezieht (Kant, AA XXIX 598). Die transzendentale Analytik scheint zu schwanken. Das Korrelat des Bewusstseins ist entweder das Objekt oder sind die Objekte. In Wirklichkeit ist der Gedanke gleichwohl eindeutig. Das Bewusstsein bezieht sich nicht nur auf das Objekt überhaupt, sondern auf Objekte oder genauer auf eine intelligible Entfaltung des *Objekts* in einem System von Objekten a priori. Selbstverständlich läuft die reine Erkenntnis des Objekts nicht auf eine Extraktion seines intelligiblen Wesens heraus, sondern auf seine Zerlegung in ein Netz reiner Verbindungen. Man kennt an Materie nur „bloße Verhältnisse" (Kant, KrV B 341), und umgekehrt: „Die relation macht den Inhalt aus." (AA XVI 628)

4 Vgl. Kant, AA XXIX 1138.

Die transzendentale Analytik präsentiert eine Gesamtheit von Urteilen, der eine Kategorientafel entspricht, und die Kategorien stellen die Selbstaufgliederung, die immanente Selbstdifferenzierung des Objekts dar. Die transzendentale Logik bezieht sich auf die materialen Gründe der Dinge, und daher ist sie sozusagen Logik des Daseins (Kant, AA VIII 193 f.), aber die *materiale* Bedingung des Transzendentalen impliziert vor allem einen Bezug auf einen Inhalt, nicht auf die „rohe Tatsache" dieses Inhalts, sondern auf seine Artikulation.

Kant, wie man ihn kennt, war darum bemüht, die „Kategorientafel" darzustellen, doch durch die Befassungen des Logikers hindurch bricht sich die Verwirklichung von etwas Grundsätzlicherem Bahn. Wenn die Kategorien die Ausrüstung einer homogenen intelligiblen Welt bilden, müssen sie einer grundlegenden Kategorie als Knoten und Kern dieser besonderen Fälle unterstehen. Zwar enthält bereits die *Kritik*, vor allem aber das *Opus postumum* Entwicklungen hinsichtlich dieser Problematik,[5] aber Kant selbst hat nicht die Absicht, seine transzendentale Logik in eine wirkliche Logik von Inhalten umzusetzen (Hegel, W 20 315). Nach der Lehre der *Kritik* ist die formale Logik an die Einheit der transzendentalen Apperzeption gebunden, die transzendentale Einheit hat den Vorrang vor der logischen Einheit und bedingt sie (Kant, KrV B 133 Anm.), aber von dieser Abhängigkeit ist uns noch keine systematische Darstellung vorgelegt worden. Andererseits kann und will Kant die Struktur der Kategorientafel nicht bestimmen – und das ist der Ursprung der harten Urteile seiner Nachfolger –, er stellt die reinen Begriffe nicht in ihren reziproken Wechselbeziehungen dar, kurz, er leitet sie nicht wirklich her.

Der Hegel der Jenaer Zeit, für den das Erkennen „Deduction" ist (GW 7 119), meint, dass kraft der Deduktion der Kategorien der Kantianismus Anspruch auf den Namen „ächter Idealismus" erheben kann (GW 4 5). Nur dass diese Deduktion approximativ und unvollständig bleibt. Kant „deduziert nicht die Kategorien gemäß ihrer eigenen Bestimmtheit" – das ist für dreißig Jahre ein Leitmotiv Hegel'scher Reflexion (GW 13 32). Er stelle sie als die Bestimmungen des Selbstbewusstseins dar, aber er tue nichts, um die wechselseitige Aufgliederung ihrer Abfolge ausgehend von der Apperzeption zu erklären (GW 20 79 f.). Die apriorische Einheit des Mannigfaltigen, worauf sich die Kategorien beziehen, sei eine geniale Anschauung, die den Weg erschließe, vor dem die Logik des Objekts steht, doch beende Kant sein Vorgehen gleichsam auf halbem Wege, und auch wenn seine Philosophie die Erkenntnis a priori des Objekts ermöglicht, bleibe doch das Apriori sozusagen leer und dem Inhalt gegenüber gleichgültig.

---

5 Vgl. oben, S. 98ff., 308ff.

Eine wirkliche Deduktion der Kategorien wird erst Fichte unternehmen. Indem die *Wissenschaftslehre* den Satz der Identität selbst aus der Identität des Ichs herleitet, begründet sie die Abhängigkeit der formalen Logik von der transzendentalen Logik im Begriff und bereitet sie vor allem die Deduktion der Mannigfaltigkeit der Kategorien aus einem einzigen Satz vor. Kant stelle das Prinzip der Selbstbestimmung des Denkens auf, aber zeige weder das *Wie* noch das *Inwiefern* dieser Bestimmung, dieser Selbstaufgliederung. Fichte nimmt das Fehlen einer wirklichen Deduktion, einer konsequenten und vollkommenen Deduktion wahr, und er wird das mit den vielfältigen Synthesen aus der *Grundlage* und dem *Grundriss* wettmachen wollen. Kant selbst habe sich noch damit zufriedengegeben, ein buntscheckiges Ensemble aus reinen Begriffen und empirisch erlangten Urteilsformen vorzulegen. „Der Fichte'schen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, daß die Denkbestimmungen in ihrer *Nothwendigkeit* aufzuzeigen, daß sie wesentlich abzuleiten seyen." (GW 20 80)

Doch auch Fichte geht nicht bis ans Ende. Er stellt in tiefer Eindringlichkeit die Abfolge der logischen Formen dar. Er führt eine Herleitung durch, in der die Apriorität, die intelligible Notwendigkeit der Kategorien durch ihre wechselseitige Aufgliederung, durch ihr organisches Auseinanderentstehen bestätigt wird. Wenn dann aber das Überleben des Nicht-Ichs die Fichte'sche Metaphysik steril werden lässt, dazu verdammt, auch nur ein Denken der Endlichkeit zu sein, bleibt das Nicht-Ich ebenfalls ein Hindernis für die Entwicklung einer wirklichen materialen Logik, einer Logik der Inhalte. Die Ohnmacht der metaphysischen Vernunft in Anbetracht der Natur hat eine Begrenzung ihres Vermögens in Sachen Deduktion der Formen des Denkens zur Folge. Die Vernunft vermag die letztliche Undurchsichtigkeit des Nicht-Ichs nicht anzutasten und daher gelingt es ihr nicht, die Aufgliederung ihrer eigenen Selbstentwicklung zu vollenden.

Die Hypothek des Nicht-Ichs wird durch die *Naturphilosophie* beseitigt, die zum System der absoluten Identität führen wird. Gegen den Idealismus der Endlichkeit, mit dem sich seine Vorläufer abfinden, beansprucht Schelling die Apriorität des Wirklichen im Ganzen. Er will in der Natur „dieselben Schematismen, denselben Rhythmus" wiederfinden, „der im Ideellen stattfindet" (W 20 451).[6] Anstatt die Natur für ein empirisches All zu halten, weiß er „ihre Bestimmungen aus dem absoluten Begriffe" zu erkennen (GW 21 167). Der Sieg über das Nicht-Ich, die vollständige Aufnahme der Natur in die Vernunft beseitigt die Hindernisse vor der reinen Erkenntnis des Objekts. Das durchscheinend, folglich deduzierbar gewordene Wirkliche im Ganzen gestattet es der Spekulation, den Inhalt auf sämtlichen Ebenen zu meinen, und tatsächlich ist es das große Ver-

6 Vgl. „Idealismus der Natur" (Schelling, W IV 84).

dienst Schellings, den Inhalt zur „Hauptsache“ seiner Philosophie gemacht zu haben (W 20 430). Gleichwohl hindert das Fehlen einer wirklichen begrifflichen Aufgliederung den Schelling'schen Idealismus an der Ausschöpfung der ihm offen stehenden Möglichkeiten. Er wuchert mit abstrakten Formeln, verfertigt materiale Schemata, aber ist nicht in der Lage, das begriffliche Gerüst auszuarbeiten, das seine metaphysischen Ansprüche erfordern.

Es ist somit klar, dass erst die *Wissenschaft der Logik* das gewaltige Programm des Identitätssystems verwirklichen wird. Es geht hierbei darum, den Übergang vom transzendentalen Idealismus zum absoluten Idealismus zu vollziehen. Die Momente des Geistes sind am Ende nicht mehr nur bloße Gestalten, sondern läutern sich zu Begriffen, denn das *absolute Wissen*, die künftige *Wissenschaft* der *Logik* selbst, ist nichts anderes als das Dasein des Bewusstseins (GW 9 432), das sich im Begriff vollendet (GW 9 427 f.).

Zuallererst versucht Hegel den Begriff Kategorie sozusagen zu Ende zu denken. Als emsiger und zielgerichteter Leser der *Transzendentalen Analytik* erklärt er, dass „die einfache *Kategorie*“ (GW 9 134), dass die Kategorie ohne Einschränkung dem Bewusstsein als solchem entspricht, dass die Kategorie als solche, die reine Kategorie der eigentliche Gegenstand des Selbstbewusstseins ist (GW 9 214 f.). Kurz gesagt, mir gegenüber, wie Schelling schrieb, befindet sich *Eine* Kategorie (Schelling, W III 514), *Die* Kategorie.

Diese im Übrigen in den Schriften Kants zumindest virtuell angelegten Entwicklungen sind durch eine systematische Reflexion ermöglicht und dann vervollständigt worden, in denen das „objektive“ Gegenstück des Ichs, die Kategorie, in eine Wirklichkeit von der Art des Ichs – *ichlich*, wie Fichte sagen würde – umgesetzt wird. Später wird die *Wissenschaft der Logik* ausdrücklich die Identität von Ich und Begriff lehren. Es ist eine der tiefgehendsten Intuitionen Kants – liest man in der Vorrede der *subjektiven Logik* –, die Einheit zu verstehen, die das eigentliche Wesen des Begriffs als der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzerption ist, dieser Apperzeption, die „die sogenannte transcendentale Deduction der Categorie aus(macht)“ (GW 12 18).

Als Nachfolger Fichtes beabsichtigt Hegel, das Ich in Gestalt einer reinen Beziehung auf sich selbst darzustellen, und er bezeichnet diese Beziehung als „Begriff“. Schon der Kant des *Opus postumum* definierte das Selbstbewusstsein als einen rein logischen „Actus“ (Kant, AA XXII 71), und die *Enzyklopädie* siedelt sich, indem sie das Ich als eine reine Beziehung auf sich selbst liest, letztlich im Kant'schen Kielwasser an (GW 20 65). Zwar nennt bereits 1801 – hochgradig bedeutende Äußerungen, prophetische Äußerungen – die *Differenzschrift* das „Ich = Ich [...] das kühn ausgesprochne ächte Princip der Spekulation“ (GW 4 6). Diese Formalisierung des Ichs und seine Reduktion auf eine reine Selbstbeziehung ermöglicht seine Übernahme oder besser seine Vollendung im Begriff. Mit einigen

letzten Resten von transzendentalem Anthropomorphismus spricht die *Phänomenologie des Geistes* vom Selbstbewusstsein als der ihrer selbst bewusst gewordenen Kategorie, um etwas weiter unten ihre Aussage umzuformulieren: Die Vernunft ist das Selbstbewusstsein der Kategorie (GW 9 215). Doch im Grunde findet man sich bereits durch die Spekulation des Systems vereinnahmt: Das Selbstbewusstsein ist der „daseyende" Begriff (GW 12 194), und die Einheit des Begriffs ist nur ein anderer Ausdruck für die Einheit des Ichs mit sich selbst (GW 12 18).

Im Lichte dieser Bestimmungen wird man die von der *Phänomenologie des Geistes* in reichem Maße ausgeteilten spekulativen Varianten des Begriffs „Kategorie" nach ihrem richtigen Wert einzuschätzen wissen. Die Kategorie ist die unmittelbare Einheit des „Seyns" und des „Seinen" oder eben des „Ich" und des „Seyns" (GW 9 191). Sie bezeugt die Wesensidentität von Selbstbewusstsein und Sein (GW 9 134). Oder auch: Die Kategorie – neu gedacht am Maßstab der *absoluten Idee* – drückt die Identität des Wissens und des Gegenstandes des Wissens aus. Was auf die Aussage hinausläuft – und hiermit wird mitten in einer Gestalt der *Phänomenologie* glanzvoll die *Logik* vorweggenommen –, dass „der absolute Begriff die Kategorie (ist)" (GW 9 296).[7]

Die Wanderungen der Kategorie seit der *Kritik der reinen Vernunft* bis hin zur *Phänomenologie des Geistes* zeigen die transzendentalen Ursprünge und die transzendentale Genese der *Wissenschaft der Logik*. Hegel will die Metaphysik wieder auf sich nehmen, die er tatsächlich von einer ganz neuen Entfaltung, einer wirklichen Metamorphose der Logik her denkt; aber es bleibt eine enge Kontinuität zwischen dem transzendentalen Idealismus und dieser neuen Logik, die die Rückerstattung dieses „Allerheiligste[n]", welches die Metaphysik ist, an das deutsche Volk gestattet (GW 21 6). Schon 1801 definiert Hegel in einer seiner „Dissertationsthesen" – insgeheime Vorwegnahme oder unbewusste Vorahnung der reichen Lehre der subjektiven Logik – den Syllogismus als das Prinzip des Idealismus, „principium Idealismi" (GW 5 227). Später wird er erklären, dass seine objektive Logik – die der Analytik *und* der Dialektik entspricht – die wahrhafte Kritik sei (GW 21 49). An anderer Stelle wird er weiter ausführen, dass diese objektive Logik die eigentliche „genetische Exposition des Begriffes" sei (GW 12 11). In diesem Sinne wird Hegel, obwohl er Kant einen systematischen Gegensatz zur Metaphysik zum Vorwurf macht, letztlich zugestehen, dass die *Kritik* durchaus Metaphysik sei. Sie ist gewiss nicht die ganze Metaphysik, und sie ist nicht durchgängig von wirklich metaphysischem Charakter; nichtsdestotrotz ist die Kritik, ohne es zu wissen und beinahe wider ihren Willen, sehr oft – auf ihre

7 Siehe auch die Kategorie als „absolutes Seyn" (GW 9 228).

Weise – metaphysisch, und vor allem ist es ohne sie nicht mehr möglich, die Metaphysik zu denken.

3.3 Die Deduktion der logischen Formen

Der transzendentale Idealismus von Kant und Fichte arbeitet eine Logik des Gegenstandes als solchen, des Inhalts überhaupt heraus. Das Wissen a priori betrifft nicht nur die Form des Denkens, sondern auch seine Materie. Jedoch begrenzt das Überleben des sinnlichen Mannigfaltigen durch die hypostasierte Fortsetzung im Nicht-Ich die wahrhafte Entfaltung dieser materialen Logik, die eher Logik des Inhalts als Logik der Inhalte bleibt. Sie bezieht sich auf die apriorischen Bedingungen des Gegenstandes überhaupt, aber noch nicht auf die Gegenstände in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit. Die Erweiterung, die Systematisierung der transzendentalen Logik durch die Synthesen der *Wissenschaftslehre* stellt einen Fortschritt in der Differenzierung der materialen Logik, in der Aufgliederung ihrer Materie dar; doch ist der Inhalt noch nicht gänzlich von der Form durchdrungen und aufgegliedert und bleibt sozusagen einem äußeren Rahmen, einer unvollkommenen Durchdringung nach mehreren großen Achsen unterworfen. Die *Phänomenologie des Geistes* setzt auf ihre Weise die transzendentale Logik fort, doch, auch wenn sie auf der Einheit der Kategorie beharrt, nimmt sie die transzendentale Deduktion nicht wieder auf. Ganz im Gegenteil hat sie vielmehr – wie von den Jenaer *Systementwürfen* bezeugt – einen Bruch mit der transzendentalen Reflexion stricto sensu im Blick.

Hegel ist sich der Fruchtbarkeit der transzendentalen Sichtweise voll und ganz bewusst. Ohne den Begriff der ursprünglichen Apperzeption als Synthesis a priori des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins der Welt hätte die Philosophie niemals von einem Zugang zu einer apriorischen Position im Verhältnis zum Materiellen träumen können. Umgekehrt ist gleichermaßen klar, dass die unzureichende Formalisierung des Ichs und das Überleben eines irreduziblen Materiellen in seinem Inneren den Durchbruch eines apriorischen Wissens der Inhalte verhindern. Hegel ist überzeugt, dass nichts dem Vermögen des Verstandes, der Macht des Geistes widerstehen kann,[8] dass die Welt durchschaubar, nämlich vollständig intelligibel ist. Kurz, dass ein Idealismus, der auf sich hält, der sich als absolut versteht, nur nach einer unbedingten Herrschaft über den Inhalt streben kann. Nun, der Weg der Deduktion sämtlicher Inhalte, des gesamten Materiellen erfolgt über die Deduktion der logischen Formen selbst.

---

8 Vgl. GW 18 18.

Hegel hört nicht auf, auf der unvergleichlichen Wichtigkeit des Inhalts zu bestehen, und er geht bis zur Aussage, dass „der absolute Geist Inhalt (ist)“ (GW 9 408). Er weist jede Äußerlichkeit, jede Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form zurück; doch damit Inhalt und Form ihrer harmonischen Reziprozität gemäß existieren können, wird man Form *und* Inhalt als solche deduzieren müssen. Und die Deduktion der Form überhaupt ist durch die Deduktion der Form par excellence bedingt, nämlich den Operationen und den Figuren der formalen Logik. Ein Aphorismus aus der Jenaer Periode, in welcher Hegel mit wachsender Verärgerung die *Naturphilosophie* beobachtet, stellt die Frage mit einer etwas plumpen Ironie. Wenn das *Absolute* ausgleitet und von dem Boden, auf dem es herumspaziert, ins Wasser fällt, um zu einem Fisch, zu etwas Organischem und Lebendigem zu werden, warum sollte man ihm dann verwehren, ins reine Denken „zu fallen“? Das Wasser ist ein so kaltes, so schlechtes Element, und dennoch gedeiht das Leben sehr gut darin. Sollte dann das Denken ein schlechteres Element sein als das Wasser, und sollte es das *Absolute* darin so schlecht haben (GW 5 490)? Die Antwort ist selbstverständlich negativ. Das *Absolute* besteht nicht weniger gut im Denken wie im Wasser; die logischen Strukturen sind nicht weniger intelligibel als die des Lebens. Die Untersuchungen des Entomologen sind löblich, aber es ist wichtiger – der Kontext der Bemerkung ist eine Reflexion über die Logik des Aristoteles –, die Formen der Bewegung des Denkens als dieses ganze „Geschmeiß[]“ zu kennen (W 19 238).

Nun genügt es freilich nicht, von den Operationen des Verstandes durch eine Art psychologische empirische Beobachtung Kenntnis zu nehmen; man muss sie gemäß ihrer Intelligibilität sui generis begreifen. Aristoteles und seine Nachfolger beschreiben das Universum der formalen Logik als Naturforscher durch ganz und gar empirische Vorgehensweisen. Ist es aber nicht widersinnig, Figuren des Syllogismus wie einen begrifflosen Stoff zu behandeln (GW 12 109)? Man gesteht die Fähigkeit des Denkens zu, jede Erscheinung zwischen Himmel und Erde zu erfassen und zu durchdringen, doch wenn das Denken fähig ist, etwas zu beweisen und herzuleiten, sollte dann nicht zunächst einmal dies, nämlich die logischen Formen, sein Gegenstand im eigentlichen Sinne sein (GW 20 80)? Die wahrhafte Logik ist nicht diese uns von den fernen Nachfolgern des Stagiriten vorgelegte Naturgeschichte des Verstandes, sondern vielmehr „das Wissen der Vernunft von sich“ (*Vorl.* 11 6). Da die alte dogmatische Metaphysik nur die „bloße Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände“ ist (GW 20 70), ist die Logik, wie man sie seit der Antike kennt, nur „eine irrationelle Erkenntniß des Rationellen“ (GW 12 43).

In Wirklichkeit sind, und das ist Hegels große Entdeckung, die logischen Formen keine äußerlichen Schemata, technische Mittel oder feinsinnige Regeln der *ars ratiocinandi*. Sie sind nicht „todte, unwirksame und gleichgültige Behälter“ von Vorstellungen, sondern lebendige und selbstaufgliedernde Formen des

Denkens. Nur hatte bis dahin niemand daran gedacht, ihre eigene Wahrheit, ihren notwendigen Zusammenhang zu untersuchen und zu begründen (GW 20 178). Die subjektive Logik zeigt in brillanter Weise, dass die Formen und die Figuren des verständigen Denkens Materialien für das spekulative Denken sind. Die logischen Formen sind keine äußeren Bekleidungen des Begriffs, sondern originäre Momente seines Werdens. „Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit *Formen* zu tun und ihren *Inhalt* anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indes kein *Nur* gegen allen anderen Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein *Nur* gegen dieselben.“ (W 8 85)

3.4 Form und Inhalt

Die Deduktion der Formen und der Figuren des verständigen Denkens gehört in den Bereich der subjektiven Logik, welche die begriffliche Aufgliederung des funktionierenden Denkens untersucht. Vom Begriff über das Urteil bis zum Syllogismus reichend, findet sich die schulmäßige formale Logik hier als das System der eigentlichen Inhalte des Verstandes entfaltet. Als Inhalte für den denkenden Verstand spielen die drei großen Momente der subjektiven Logik eine Rolle als Formen im Verhältnis zu den Elementen der objektiven Logik, dieser unvergleichlich bereicherten und vervollkommneten Umdeutung der Kategorien und der Synthesen in ihrer Gesamtheit. Die objektive Logik, dieser Durchgang des *Logos* vom Sein und vom Nichts bis zu den drei Stufen des „absoluten Verhältnisses“, nämlich der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung, ist die wahre Erbin der dogmatischen *und* kritischen Metaphysik, worin all diese Momente deduziert werden. Es gibt so etwas wie einen Wiederaufstieg ausgehend von der radikalen Einfachheit und der verschwindenden Oberflächlichkeit des Seins bis hin zum vollkommen strukturierten Begriff der Wechselwirkung, und dieser Wiederaufstieg ist genau der Königsweg des Durchbruchs des *Inhalts*.

Die Formen des verständigen Denkens sind Inhalte für den denkenden Verstand, und diese Elemente der subjektiven Logik sind gleichsam Formen für die individuellen Geschehnisse und die besonderen Dinge der Welt. Das heißt so viel wie, dass nichts an sich allein Form oder allein Inhalt ist, sondern die Rolle des einen wie des anderen spielen kann. Genauer gesagt, weder Form noch Inhalt sind einfache, einseitige Gegebenheiten, sondern gegliederte und gliedernde Kategorien. Der wahre Inhalt, der Inhalt als solcher, hat einen wesentlichen Gliederungsbau, und die Form wiederum impliziert Ausdehnung und besondere Bestimmung. Es lässt sich bedeutungsvoll über Form und Inhalt erst von einer Sichtweise her sprechen, die sie als ursprünglich vereint und als wechselseitigen Ausdruck füreinander nimmt. Die Form kann nur von Bestimmungen her kon-

struiert werden, und der Inhalt wiederum fordert um seiner Intelligibilität willen die Form. Doch vor jeder wechselseitigen Bestimmung machen Form und Inhalt jeweils eine immanente Zusammensetzung geltend.

Hegel will eine Logik der Inhalte aufbauen, und damit ein Begriff a priori deduzierbar ist, das heißt, eine intelligible Gliederung besitzt, muss er über das Stadium einer einfachen Materialität oder einer *Conditio* ungeteilter Oberflächlichkeit hinausgehen. Als allererstes stellt Hegel klar: Der Inhalt ist nicht *Ding*, sondern *Sache* (GW 21 17), nicht ein materielles, empirisches Ding, sondern eine Wirklichkeit, die eine Bedeutung zu empfangen vermag. Der Inhalt, der nur Materialien ist, ist selbst nicht wirklich Inhalt, und zur Dramatisierung des Bruchs mit dem Dogmatismus als der Quelle der äußerlichen, vereinfachenden Sichtweise des Inhalts wird Hegel so weit gehen und behaupten, dass das Wahre die Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst ist (W 8 86).

Die Auffassung des Inhalts als immanente Verdoppelung, als in sich selbst reflektierte, gesetzte Form (GW 11 301 f.), führt zur Herleitung der wechselseitigen Zugehörigkeit des Inhalts und der Form. Die *Wissenschaft der Logik* widmet der Analyse der Wechselbeziehung von Form und Inhalt ein wertvolles Unterkapitel, doch das Paar Form-Inhalt sucht gewissermaßen das gesamte System heim. Es legt die Grundlage für die Darstellung der Logik, aber es nimmt gleichermaßen den Horizont der Ästhetik und der Moral ein. Man kann sagen, dass die Form den Inhalt setzt und bestimmt,[9] und dass umgekehrt die Bewegung des Inhalts die Ankunft der Form ist. Nach einem Schlüsseltext der *Enzyklopädie*, der vom „absolute[n] Verhältni[ß]“ des Inhalts und der Form handelt, ist „der *Inhalt* nichts [...] als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts, als *Umschlagen des Inhalts* in Form“ (GW 20 158 f.). Ein Inhalt ist vernünftig nur kraft seiner vernünftigen Form, und die Vernünftigkeit des Inhalts wird durch die Vernünftigkeit der Form „gerechtfertigt“ (GW 14,1 7). Kurz gesagt, „die Formbestimmung ist auch Inhaltsbestimmung“ (GW 11 401). Der Inhalt ist nicht etwas, das der Form gegenübersteht; er ist ihr weder äußerlich noch geht er ihr voraus, sondern er entsteht sozusagen aus der Bewegung der Form. Eine gewisse Anzahl von Textstellen lässt den Inhalt als das Resultat einer Bewegung, einer Aufgliederung, einer Selbstbearbeitung der Form erscheinen. Der Inhalt ist nur die entwickelte Form oder vielmehr die Einheit der Form mit sich selbst (GW 20 159). Oder auch: Der Inhalt wird als eine Art Verdoppelung der Form, ihre Vertiefung, ihre Reflexion in sich selbst erklärt. Der Inhalt ist „die mit sich selbst zusammengegangene Form“ (*Vorl.* 11 23) oder – nach einer Kurzformel aus einer Anmerkung – „Identität der Form mit sich“ (*Rechtsph.* 1 179). Eine derartige Darstellung des Inhalts als Re-

9 Vgl. „... das gesetzte [...] oder der Innhalt“ (GW 7 111 f.).

sultat der eigentlichen Bewegung der Form ermöglicht seine Abspaltung von der Materie, das heißt von der bloßen Gegebenheit des Dings. Gewöhnlich sagt man, der Inhalt der Ilias sei der Trojanische Krieg oder der Zorn des Achilles. Doch was die Ilias zur Ilias macht, ist „die poetische Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet ist" (W 8 265 f.). Der Trojanische Krieg ist bloß das Rohmaterial, das von der Bewegung der Form durchdrungen und gegliedert wird, und erst kraft dieser Durchdringung wird die Materie in Inhalt umgesetzt. Der Inhalt ist immer der Endpunkt der Aufhebung einer Form, der Form des vorangehenden Momentes (GW 12 249). Der Inhalt ist das Resultat einer ganzen Bewegung, in der die Formen vereint und integriert werden.

Jetzt vom entgegengesetzten Standpunkt aus betrachtet, ist es der Inhalt, der seinen Umschlag in die Form erfährt. Es ist die *Logik*, die die Entstehung der Form aus dem Inhalt, der Form als Bewegung aus der Materie herleitet; das Thema der Form als Werden jedoch ist die Errungenschaft der *Phänomenologie des Geistes*. Eine konkrete Gestalt ist bloß eine logische Bewegung (GW 9 40 f.); der Begriff lässt sich definieren als „das eigene Selbst des Gegenstandes [...], das sich als sein Werden darstellt" (GW 9 42), und gegen Ende der *Einleitung* wird Hegel so weit gehen und schreiben: Das „formelle" des Gegenstandes ist „sein reines Entstehen" (GW 9 61).[10] Im weiteren Verlauf verschwinden die letzten temporal-genetischen Konnotationen, und die Ableitung der Form aus dem Inhalt ist von da an bloß ein Verfahren des reinen Begriffs. Der Philosoph folgt der Bewegung des Inhalts und liest aus ihr die Form heraus. Die Form ist nichts anderes als das Durchlaufen der besonderen Inhalte, nicht ihre Summe, sondern ihre dynamische Gliederung als Totalität. Es wird häufig behauptet, die verschiedenen Systeme, ihre zufälligen Äußerungen, enthalten jede die *Idee* der Philosophie. Nun sind aber diese Formen nicht zufällig. Sie „sind nichts anderes als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; sie ist nur in ihnen, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich, sie machen den Inhalt der Idee aus. Der Inhalt legt sich auseinander, und so ist er als Form." (W 18 53)

Hegel legt unaufhörlich weitere Varianten über das Umschlagen der Form in Inhalt, des Inhalts in Form und ihr Entstehen auseinander vor, doch Zielsetzung dieser Wiederholungen ist es, entschlossen den Inhalt als gegliederte, gesetzte und vermittelte Wirklichkeit zu begründen. Der Inhalt ist Erbe des transzendentalen Status des Formalen, welches er auf immanente, innerliche Weise in Bestimmungen anreichert. Fortan geht es eher um die Ableitung des Inhalts als um die der Form. Desungeachtet gibt es weder einen Bruch noch irgendeine Vor-

10 „... die Form das einheimische Werden des concreten Inhalts selbst ist" (GW 9 41).

rangstellung des Inhalts gegenüber der Form. Hegels Ziel bleibt eben die vollkommene Harmonie von Form und Materie.

Die Vollkommenheit der Form hängt vom Inhalt ab, und der Reichtum des Inhalts ist abhängig von seiner Form. In den Künsten strebt man nach der angemessenen Form, nun ist aber die angemessene Form dem Inhalt nicht gleichgültig. Ein Kunstgegenstand, dem es an angemessener Form mangelt, ist kein wirkliches Kunstwerk, und es wäre schon eine schwache Entschuldigung für einen Künstler, zu sagen: Sein Werk besitze einen hervorragenden Inhalt, es fehle ihm bloß die rechte Form (W 8 266)! Die Unvollkommenheit der Form ist nicht nur eine formelle Unvollkommenheit, sondern bringt die Mangelhaftigkeit des Inhalts zum Ausdruck. In der Philosophie – wie in der Kunst – wird sehr auf dem formalen Faktor bestanden; nun ist aber die wahrhafte Logik, welche Metaphysik ist, eine Sache des Inhalts. In einer schwärmerisch Anschauung und Gefühl in den Himmel hebenden Epoche ruft Hegel mit Strenge die Rechte des Inhalts in Erinnerung. Anstatt sich vom Inhalt zu befreien muss sich die Anschauung vielmehr zum Inhalt machen (GW 8 201), und selbst die Echtheit eines Gefühls hängt nicht von seiner Qualität als „Gefühl“, sondern von seinem Inhalt ab (*Vorl.* 3 177). Das wirkliche Erkennen indes „hat es mit Inhalt, Bestimmung, Bewegung zu thun“ (GW 15 130).

Mehr als die Romantiker ist nun aber mit diesen Warnungen vielmehr Kant gemeint, genauer gesagt, seine Moral. Auch wenn das sehnsüchtige Trachten nach dem Jenseits gestalt- und inhaltslos ist (GW 15 131), bleibt das ganz formale moralische Gesetz ohnmächtig und leer. Der rein formelle Wille hat keinen anderen Inhalt als sich selbst, infolgedessen hat er überhaupt keinen wahren Inhalt. Und der übersteigerte Formalismus, der Formalismus, der jeden Inhalt zurückweist, gehorcht einer merkwürdigen Logik. Philosophien der Vergangenheit schätzen und empfehlen die angebliche Freiheit der Indifferenz, die unter dem Namen des freien Willens bekannt ist. Nun wird aber der abstrakte freie Wille außerhalb jeden Kontextes und ohne ein Verhältnis zu konkreten Bedingungen letztlich als „*formlos*“ erscheinen, denn es fehlt ihm jede eigene Artikulation (*Vorl.* 1 12).[11] Wenn andererseits jeder besondere Inhalt der praktischen Freiheit unwürdig ist und wenn nur die Form der Pflicht bleibt, kann die Moral ohne Verkörperung im Konkreten nicht die Handlung erfordern, und das Subjekt wird unentschieden und unbeweglich bleiben (GW 4 435 f.). Diese formale Pflicht ohne besondere Triebfeder, „[d]ie kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen“ (W 20 369), der, anstatt unser Handeln zu begründen und zu strukturieren, es

11 Umgekehrt macht das Fehlen der Ableitung der Formen bei Aristoteles aus den logischen Formen einfache Materialien, die nur „zu sehr Inhalt“, „der formlose Inhalt“ sind (W 19 239 f.).

blockiert. Die Ohnmacht, in die die formale Sittlichkeit gezwungen zu sein scheint, zeigt, dass bei fehlendem Inhalt die Form richtig sein kann, aber niemals wahr sein wird (W 19 240).

Der Kant'sche Formalismus macht die Zurückweisung des Inhalts zu einem Glaubensbekenntnis; doch ohne so weit zu gehen, verlangen und übernehmen die verschiedenen vorschelling'schen und vorhegel'schen Philosophien, begierig, allgemeine Kategorien und universelle Begriffe zu begründen, jede für sich die Zufälligkeit des Inhalts (GW 9 14). Zwar tut die Philosophie hierbei nichts anderes als der allgemeinen Bewegung des *Geistes* zu folgen, der vor dem Aufkommen der *Reformation* und der ihm auf dem Feld der Spekulation entsprechenden Idealismen sich nur gemäß einer ganz äußerlichen Relation auf den durch das Christentum offenbarten „absoluten Inhalt[]" bezieht (W 12 458). Die Äußerlichkeit des Verhältnisses zwischen Form und Materie bewirkt, dass der zu jeder immanenten Begrifflichkeit unfähige Verstand sich sozusagen mit der Vorlage einer „Inhaltsanzeige" begnügt (GW 9 38), ohne Zugang zum Inhalt selbst erlangen zu können, und die Philosophie widmet sich einzig einer Erzählung dieser Gegenstände (GW 15 216).

Nun bringt aber letzten Endes die Zufälligkeit des Inhalts nicht nur eine unvollkommene Erkenntnis hervor, sondern ist sie gleichermaßen Grund des Irrtums, ja der Immoralität. Die „Philosophie" der Aufklärung rühmt sich ihrer Neutralität, ihrer Unparteilichkeit, um die Zurückweisung jedes positiven Inhalts in Religion und Recht zu rechtfertigen. Doch ein derartiges Bekenntnis zur Gleichgültigkeit gegenüber den Inhalten führt zu verderblichen Resultaten (*Vorl.* 5 175). Hegel geht hart mit den Verirrungen des abstrakten Rechts ins Gericht, das ohne Rücksicht auf die seelische Verfassung jede Art Handlung autorisiert, immoralische Handlungen darin inbegriffen (*Rechtsph.* 1 255), und gegen Ende seiner *Phänomenologie* resümiert er die römische Welt, Welt des Rechts und der abstrakten Person, als von der „verwüstende[n] Wildheit der freygelassenen Elemente des Inhalts" beherrscht (GW 9 403). Am Ende wird die *Enzyklopädie* frank und frei erklären: „Da [die Form] als ganz abstract gegen *jeden Inhalt gleichgültig* und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen eben so gut sanctioniren als den entgegengesetzten Inhalt." (GW 20 114)[12]

Die Widersinnigkeiten, die jede Disproportion zwischen Form und Inhalt nach sich zieht, werden durch die Kunst und die Moral illustriert, aber ihre Auflösung könnte nur von logischer Art sein. Die Vernünftigkeit des Inhalts macht die absolute Metaphysik möglich, in der der Inhalt sozusagen in die Methode eintritt

12 Vgl. zu all dem unten, S. 588.

(GW 12 249). Nun ist aber die Methode selbst nichts anderes – und der Ausdruck dafür ist sehr paradox – als das Allgemeine der Form des Inhalts (GW 12 237). Die absolute Methode ist das Form-Werden des Inhalts, und, sofern der Schlüssel zu dieser Dialektik das wechselseitige Umschlagen der beiden Elemente des logischen Paares ist, ist tatsächlich der Formalismus, das heißt das Intelligibel-Werden des Inhalts, der Königsweg für den Zugang zum absoluten Idealismus. Seiner „dynamischen" Bedeutung gemäß ist der Begriff die „unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt" (W 8 307), wohingegen seinem „logischen" Ausdruck gemäß der Begriff den durch die absolute Form selbst gesetzten Inhalt, also den „ihr angemessene[n] Inhalt" (GW 12 25), impliziert.

Die Untrennbarkeit von Form und Inhalt, ihr Nicht-Unterschied, ihre Wechselbestimmung führt zu letzten Ausdrücken und gar Definitionen. In der Kunst – man kennt den berühmten Ausruf – gibt es keine klassische Form ohne klassischen Inhalt (GW 18 205). Für die Ethik jenseits der Leere der moralischen Pflicht stellt die *Rechtsphilosophie* die fruchtbare Tautologie der wirklichen Freiheit dar. Der Wille als Freiheit hat selbst seinen eigenen Inhalt, er ist „der freye Wille, der den freyen Willen will" (GW 14,1 45). Die Hegel'sche Philosophie verfolgt das Doppelideal der absoluten Form und des absoluten Inhalts. Sie findet ihren Abschluss am Ende der objektiven Logik, der Metaphysik stricto sensu, im Verschwinden jeden Unterschiedes zwischen Form und Inhalt (GW 11 390). In dem Moment stellt die Identität mit ihrem Inhalt die Form als eo ipso absolut dar (W 18 56). Die absolute Form ist die, welche identisch ist mit ihrem Inhalt, genauer, die ihr eigener Inhalt ist (GW 12 25). Und der Inhalt ist seinerseits absolut durch sein Zusammenfallen mit der Form. Die letzte Vollendung der Logik des Inhalts ist die Ableitung des absoluten Inhalts, nicht als Seiendes, sondern als Beziehung. Der Inhalt ist absolut, insofern er mit der Form zusammenfällt; die Absolutheit ist keine ontologische Gegebenheit, sondern eine logisch-metaphysische Kategorie.

4 Das Unmittelbare

4.1 Das Sein und das Unmittelbare

Hegel lehrt eine Logik der Inhalte, die gar nicht genug auf dem Unzureichenden der verschiedenen Formalismen beharren kann. Doch nun wird diese ganze beißende Kritik der Wolff'schen Logik und der Kant'schen Moral als Lehrmeinung begründet. Hegel lenkt immer wieder die Aufmerksamkeit auf die Schwächen und Abdriften des Formalismus, auf die Widersinnigkeiten, ja die Immoralität, zu der er führt, aber die Verurteilung ist stets auf einer streng begrifflichen Ebene angesiedelt. Der Hegelianismus ist eine Enzyklopädie, weil er zunächst einmal eine Wissenschaft der Logik ist. Und die *Wissenschaft der Logik* beginnt nicht mit der Auflistung der Regeln, das heißt der Formen des Denkens, sondern mit der Darstellung der ersten Inhalte des Denkens. Und diese ersten Inhalte – in Ehren gehaltene, zentrale Themen der klassischen Ontologien – werden in ihrer Armut und in ihrer Leere in einem grellen Licht erscheinen.

Das Denken beginnt mit „der Kategorie" des Seins. Nun ist aber das Sein des ersten Anfangs etwas ganz und gar Substanzloses und Unfestes, das unaufhörlich in sein Gegenteil, das Nichts, übergeht. Das Sein, das in den klassischen Metaphysiken den Gipfel aller Seienden ebenso wie ihre unerschöpfliche Matrix bildet, erscheint von nun an in seiner armseligen Elementarität und seiner radikalen Oberflächlichkeit. Zum anderen wird das Unmittelbare, das geliebte Kind der romantischen Philosophien und der leichtfertigen Mystizismen, in seiner leeren Abstraktion aufgedeckt. Die äußerst klare technische Darstellung der aufeinander folgenden Momente der „Lehre vom Sein" bildet den ersten Flügel der Hegel'schen Kritik des Dogmatismus, während die unzähligen Entwicklungen über „das Unmittelbare" den Prozess gegen die diversen Intuitionismen einleiten.

Das Denken beginnt mit dem Sein. Das Sein ist die ursprünglichste, die elementarste aller Bestimmungen. Von allem, was man sagt, und von allem, was man denkt, kann man zumindest behaupten, dass es ist. Zum anderen kann die Behauptung des Seins ohne jedes Prädikat auskommen. Wenn man „Sein" sagt, wenn man „ist" sagt, kann man noch nicht an den Begriff dieses „Seins", an seine Struktur, an seine Elemente denken. Das heißt, dass das Sein der Gegenstand einer elementaren Behauptung, eines anfänglichen Sagens ist, welches nichts weiter bestimmt. Und doch soll andererseits diese Elementarität, diese Unbestimmtheit, diese Bedingung reinen Entstehens einen konkreten Reichtum, eine unangetastete Existentialität und einen Zustand von Tatsächlichkeit haben, die keine Zuweisung von Attributen und keine Präzisierung, welche die ungeteilte

https://doi.org/10.1515/9783110216943-029

Wirklichkeit entsprechend der Vorzeichnung durch den Begriff zerlegen würde, belastet.

In Wirklichkeit ist die ungeteilte Existentialität des Seins nur eine Schulhypothese, eine bloße Meinung der klassischen Metaphysik, die eine nur ein wenig geschickte Analyse ohne Weiteres auflösen wird. Die *Wissenschaft* der *Logik* verkündet: „Das Seyn ist noch nicht wirklich …" (GW 11 380). Wie ist es nun aber zu verstehen, dass das, was eben nur Sein ist, das, wovon man nichts sagen kann, außer dass es ist, noch nicht wirklich sein kann?

Die Unwirklichkeit oder genauer die noch nicht wirkliche *Conditio* des Seins bedeutet, dass Hegel im radikalen Bruch mit der gesamten Welt nach Parmenides, statt nachdrücklich das Sein vom Werden zu trennen, es auf einen Status radikaler Unstetigkeit herabsetzt. In der Tat wird das Sein nicht nur auf die Ebene des Werdens heruntergestuft, sondern findet sich in einer womöglich noch dürftigeren *Conditio* dargestellt. In dem Maße, wie noch nichts von ihm gesagt ist, findet sich das Sein – wie das Jetzt und das Hier, das sinnliche Dieses – zum Verschwinden verurteilt. Schon zum Zeitpunkt seines Aussprechens verschwindet es, und es verschwindet in seinem einzigen Anderen, dem Nichts.

Die *Wissenschaft der Logik* verkündet kühn das höchste Paradox: „Das Sein ist […] Nichts." (GW 21 69) Nun ist die Aussage aber nur scheinbar paradox. Das Sein ist das, wovon man nichts sagen kann, also das, was man nicht bewahren, festhalten, zurückhalten kann. In Wirklichkeit kann man nicht einmal sagen, es sei ein Unsagbares, denn kein besonderer Inhalt entspricht ihm. Es ist sogar unrichtig zu schreiben, dass es, kaum ausgesprochen, verschwinde. Im strengen Sinne kann das Sein gar nicht ausgesagt werden: Jedes Aussagen von Sein ist nur eine unangemessene Anspielung, die einer auf immer unfassbaren Wirklichkeit hinterher läuft.[1] Auf einer logischen Ebene können das Sein und das Nichts Gegensätze sein, aber eine tiefere Untersuchung wird zeigen, dass „der Unterschied", der sie trennt, nicht wirklich einer ist (W 8 187). Das Sein ist nichts, es ist eher das Nichts, und das Nichts ist „reine[s] Seyn" (GW 21 69), „rein" in dem Maße, wie nichts darüber ausgesagt werden kann. Wenn nun aber das Sein nicht ‚angehalten' werden kann und nicht aufhört, ins Nichts ‚überzugehen', kann auch das Nichts nicht mehr vom Geschehen seines unmittelbaren Übergangs ins Sein abgehalten werden. Dieses unaufhörliche Hin-und-her, dieser ununterbrochene Übergang in sein Gegenteil ist das Werden.

Anstatt einen festen Anker- oder soliden Ausgangspunkt zu bilden, ist das Sein, das der Anfang ist, reines Verschwinden. Und dieses Verschwinden ist nicht bloß ontologischer Art. Die radikale Unfestigkeit des Seins bedeutet zunächst

1 „Das Seyn ist […] ein Sagen, das ein Nichts-Sagen ist …" (GW 11 52)

einmal, das man es niemals erfassen und seine Bewegung zum Stillstand bringen kann: nicht weil es zu schnell liefe, sondern vielmehr dadurch, dass es dem Denken keinen Zugriff erlaubt. Genauer gesagt: Das Sein teilt die *Conditio* radikaler Unstetigkeit, die man früher dem Werden zugewiesen hätte, weil es, jeder Bestimmung beraubt, nicht als Gegenstand des Denkens konstituiert sein kann. Die mittelalterliche Theologie hat die *simplicitas* als ein Attribut schlechthin des vollkommenen göttlichen Seins angesehen; nun ist aber für den Hegelianismus die Einfachheit nicht jenseits, sondern vielmehr diesseits des Denkens. Die „einfache" Unmittelbarkeit des Seins (GW 21 55) bedeutet, dass ihm nur der dürftigste, der armseligste, der inhaltslose Begriff (GW 10,1 62f.) ‚entspricht'. Die Metaphysiker der Vergangenheit waren darauf aus, die Lauterkeit, die risslose Kontinuität des Seins zu feiern. Nun impliziert aber genau das Fehlen des äußeren und inneren Unterschieds (GW 21 69) die absolute Ununterschiedenheit, eine jeder Intelligibilität vorhergehende Bedingung.

4.2 Das Unmittelbare und das Abstrakte

Die Lehre vom Sein ist eine bewundernswerte metaphysische Entfaltung der Vorgeschichte des Begriffs, und sie spielt eine Schlüsselrolle in der Polemik gegen die unvollendeten Idealismen und die Dogmatismen jeglicher Art. Sie ist eine vollendete Kritik allen „unmittelbaren" Wissens, des Unmittelbaren, welches infra-intellektuelles Verschwinden und sterile Abstraktion zugleich ist. Die Logik fängt mit dem Anfang an, der das Sein ist, und das Sein ist „das Unmittelbare selbst" oder „die erste Unmittelbarkeit" (GW 11 380). Das Unmittelbare wird als die unverfälschte Chiffre des ursprünglichen Zusammentreffens von Geist und Welt gefeiert, ohne dass sich ein zweifelhaftes Drittes dazwischen schiebt, um die unbefangene Frische dieser Vermählung zu zerbrechen. Von der Ausstrahlung des Unmittelbaren in den Bann geschlagen, fühlt sich der Geist aufs Engste dem Wirklichen verbunden und spiegelt in einer wunderbaren Kontinuität dessen Wahrheit zurück. Nun nimmt allerdings Hegel an, dass diese Sichtweise nur eine kindliche Täuschung ist und dass das Unmittelbare kein Privileg in der Ausübung der Wahrheit hat, dass es vielmehr die Unwahrheit selbst ist (*Vorl.* 13 31).

Um den Reichtum und die kognitive Bedeutung des Unmittelbaren zur Geltung zu bringen, stellt man es seinem vorgeblichen Gegenteil, dem Abstrakten, gegenüber. Nun ist aber das Unmittelbare gerade mit dem Abstrakten identisch. Das Unmittelbare soll eine unaussprechliche Berührung des Wirklichen sein, wohingegen die Abstraktion eine unglückliche Trennung vom Leib der Welt, eine Oberflächlichkeit, einen im Leeren verfließenden Schatten darstellen würde. Doch die Hegel'sche Analyse zeigt, dass nichts die vorgebliche Existentialität des

Unmittelbaren von der klaren Durchsichtigkeit des Abstrakten unterscheidet. Und dies aus dem guten Grunde, dass sie dieselbe Bedingung radikaler Begriffslosigkeit teilen.

Der moderne Mensch schätzt das Unmittelbare hoch ein und er schürt ein ungünstiges Vorurteil gegen die Abstraktion. Gegen die Abstraktion, die das Produkt einer geschwächten Intelligenz, die Bekundung der Künstlichkeit sein soll, der die müde gewordenen und naturfernen Geister und Epochen verfallen seien. In Wirklichkeit ist die Abstraktion nicht die Eigenheit des alten und gelehrten Menschen, sondern vielmehr ein Charaktermerkmal der Adoleszenz und der Unbildung. Die Jugend, der es an Erfahrung, an Geduld und an Scharfsinn fehlt, stürzt sich mit Leib und Seele in die Abstraktion, klagt unterschiedslos an, was ihr missfällt und verkündet das scharfe Urteil des „Entweder-Oder", anstatt sich den anspruchsvollen Mühen des Studiums und der Analyse hinzugeben (W 8 172). Zumal das Umschlagen in die Abstraktion sich für einen ungebildeten Geist am ehesten anbietet, um sich der Herausforderung einer Frage, einer präzisen Kritik, auf die er keine geeignete Antwort geben kann, zu erwehren. „Wer denkt abstract?" – so greift ein kleiner witziger Text, in Bamberg abgefasst, die Sache auf –, das ist der ungebildete Mensch und nicht der Gebildete, der Pöbel, der Erzähler von Tratschgeschichten, das sind die Schwätzer, denen nichts Einhalt gebietet. „Alte, ihre Eyer sind faul, sagt die Einkaüfferin zur Hökersfrau! Was, entgegnet diese, meine Eyer faul? Sie mag mir faul seyn! Sie soll mir das von meinen Eyern sagen? Sie? Haben ihren Vater nicht die Laüse an der Landstrasse aufgefressen, ist nicht ihre Mutter mit den Franzosen fortgelauffen, und ihre Großmutter im Spital gestorben – ..." Das, ja das ist abstraktes Denken (GW 5 385). Die Abstraktion ist nicht das abschließende Resultat gelehrter Analysen, der im Zuge langer Meditationen destillierte Nektar, sondern vielmehr eine Folge von zusammenhangslosen, vom Hörensagen aufgeschnappten und reflexionslos weiterverbreiteten Reden. Die Abstraktion ist tatsächlich die verborgene Seite des Unmittelbaren und bezeichnet eine schwindende, eines eigenen Kerns beraubte, von allem Übrigen isolierte *Conditio*.

Die wahre Unmittelbarkeit ist die des Seins und des Nichts, die von einer gleichen „Bodenlosigkeit", einer parallelen Einseitigkeit sind, die durch kein Zusammentreffen mit seinem Anderen bestätigt oder befestigt wird (W 8 187). Man hebt das Unmittelbare unter den Zügen des Unaussprechlichen als eine kostbare, dem mysteriösen, auf immer verborgenen An-sich entrissene Intuition in den Himmel. Unverkündbar, unformulierbar ist das Unmittelbare indes, weil es schlechthin ein „Maßlose[s]" ist (W 12 203). Das Sein in seiner anfänglichen Unmittelbarkeit, Gegenstand der bloßen Meinung (GW 9 177), ist unaussprechlich, aber dieses solchermaßen gerühmte Unaussprechliche gehört ins Unvernünftige (GW 9 70).

Die Unvernünftigkeit des Unmittelbaren rührt von seiner *Conditio* ohne Inhalt und ohne Entstehung her, von einer Innerlichkeit, die nicht wirklich eine ist, von einer fiktiven Autarkie. Das Unmittelbare ist das seiner selbst Beraubte, das Sein, dessen Grenze ihm vom Draußen gezogen wird, und die *Enzyklopädie* spricht von einer „unmittelbare[n], außersichseyende[n], centrumlose[n] Einzelnheit" (GW 20 267). Weitere Texte werden dasselbe Thema einer anderen Bedeutung gemäß darstellen. Da das Sein nur der absolute „bestimmtheitslose[] Raum" ist (GW 9 220),[2] ist das Unmittelbare nur das, was sich erstreckt, verfließt, also sich selbst allseits entgeht.

Die Abstraktion ist per definitionem das getrennt von allem Anderen in Form einer Ausklammerung seines Zusammenhangs und seiner Wurzeln an sich selbst Gesehene; doch ohne die Prämissen, die seine Entstehung offenlegen, ist sein Wesensverlauf nur das *caput mortuum* des Verstandes (GW 20 143). Das An-sich, das die Mehrzahl der Philosophen, namentlich Kant, als eine letzte Wirklichkeit schätzen, ist nur abstrakte Unmittelbarkeit (GW 9 18 f.), und vor der Erschaffung der Welt als Endpunkt seiner Bewegung und Resultat seines Handelns ist Gott selbst nur „abstract[]" (GW 9 412). Und andererseits ist die Materie das abstrakteste von allen Dingen, weil sie das unmittelbarste ist. Ohne Bestimmung, also ohne irgendeine Wurzel ist sie nur ein „grundloses Bestehen" (GW 11 298).

Diese Sichtweise des Abstrakten-Unmittelbaren in seinem Wesen, seiner unverwurzelten Innerlichkeit bereitet die außerordentliche Hegel'sche Reduktion des Inneren auf das Äußere, die Enthüllung des verborgenen Inneren als verdunkelte Oberflächlichkeit vor. In der Polemik um die Metaphysik betreibt Hegel eine unerbittliche Bloßstellung des Mythos von der Innerlichkeit. Das angebliche höhere Mysterium des esoterischen Wissens bezieht sich bloß auf eine unentfaltete, unausdrückliche Einzelnheit (GW 9 15). Die Adepten des Latenten, die Mystagogen des Verborgenen, des Innerlichen sind nur die Hüter einer „unfruchtbaren Abstraktion" (GW 16 95). Das abstrakte Denken fürchtet wie die alten Mönche die sinnliche Anwesenheit des konkreten Wirklichen (GW 17 274); die Moral des abstrakten guten Willens, der formalen Pflicht schafft es niemals, auf das wirkliche Leben der Menschen Einfluss zu nehmen. Ein Fragment aus der Nürnberger Zeit stellt das Bestimmen als Übergang ins Dasein und das Abstrahieren als Rückgang in die Innerlichkeit gegenüber (GW 12 306). Nun hat jedoch diese Innerlichkeit keine Tiefe; sie ist vielmehr die Maske der Äußerlichkeit. Das Innere, das nur innerlich ist, das sich seiner Prämissen amputiert, von seiner Beziehung zu anderen abgespalten hat, ist auf eine reine Oberflächlichkeit reduziert; es ist nur eine äußerliche Kategorie (GW 12 159). Die Sphäre des Seins als

2 Vgl. „diß Allgemeine, Seyn oder Ausdehnung" (GW 7 152).

abstrakte Innerlichkeit ist nur Äußerlichkeit, ein Sein, das sich auf sein Wesen zurückzieht, ist bloß ein unmittelbares Sein (GW 11 366 f.).[3] Und die letztliche Austauschbarkeit des Inneren und des Äußeren untereinander bereitet eine neue paradoxe Äquivalenz vor, die des Besonderten mit dem Unbestimmten.

Die Jungen, die Ungeduldigen und die gehetzten Menschen schlagen sich mit den Beschwernissen und Fesseln der Endlichkeit herum und gelangen nicht zum wirklichen Werk, ziehen sich ins Unbestimmte, Abstrakte zurück (W 8 197).[4] Das Unbestimmte ist das verborgene Wesen des Abstrakten, und es hat gleichsam zwei Seiten. Die eine ist die Unterschiedslosigkeit, die andere das Fehlen von Beziehungen. In den Texten aus der Jenaer Zeit, in denen Hegel ein wenig gereizt auf die seinerzeitigen Höhenflüge des Schelling'schen Identitätssystems reagiert, bringt er seine Kritik gegenüber den verschiedenen Aspekten der Gleichgültigkeit zum Ausdruck. Er weist auf die Wesensidentität des Unmittelbaren und des Gleichgültigen hin (GW 8 25 Anm. 2), und die Metapher der „Nacht [...] worin [...] alle Kühe schwarz sind" wird etwas weiter unten im Korpus der *Phänomenologie* eine Variante erhalten: „Das Itzt ist die Nacht." (GW 9 64) Die Nacht ist lang und breit, und das Jetzt ist nur ein Punkt, aber alle beide teilen sie die Bedingung des Ununterschiedenen und des Undifferenzierten, die offensichtlich für das Unmittelbare gilt, aber die die Reflexion ohne Weiteres im Abstrakten erkennt.

Der Punkt und der Augenblick sind von Natur aus gleichgültig, denn sie implizieren keinerlei Herstellung einer Beziehung; doch die „gewordene" Kategorie des Abstrakten unterstreicht gleichermaßen die Bestimmungslosigkeit. Hegel wendet den Begriff gern auf sehr große, elementare und diffuse Realitäten an, um deren *Conditio* einer leichten, bloß faktischen Homogenität zu bezeichnen. Er spricht von der Wärme, die die allgemeine Auflösung spezifischer Materien ist (GW 20 300), von der Atmung, „dies ganz abstrakte Verhältnis zum unterschiedslosen Elemente der Luft" (W 10 91), und vom Licht als der „Identität", dem „abstrakte[n] Selbst der Materie" (GW 20 277). Und gegen Ende seines Lebens stellt er seine Intuition in einer Kurzform dar: Die abstrakte Materie ist die „Identität der Formlosigkeit" (*Vorl.* 4 596).

Andererseits betrifft die Unbestimmtheit nicht nur die sozusagen durch ihre allzu große Weite unbestimmten Kategorien, sondern sie ist gleichermaßen auf alles anzuwenden, was in der Gefahr schwebt, auf Grund seiner Unbestimmtheit seine Identität zu verlieren. Das Kant'sche Ding an sich ist ein besonders signifikantes Muster einer Abstraktion ohne Inhalt und ohne Schranke (*Vorl.* 11 77).

3 „... Sein ist gerade nur das ganz Abstrakte" (W 8 192)
4 Das Abstrakte ist „älter" als das Konkrete: „... im Anfang haben wir nur das Überhaupt." (W 20 392)

Und eine Abstraktion derselben Art charakterisiert zum Beispiel die Pflanze, die unfähig ist zur Erhaltung ihrer Besonderheit und daher nicht aufhört zu wachsen, also zu verlaufen, statt sich auszuarbeiten und sich zu gliedern (W 9 341).

Die Unbestimmtheit der Abstraktion führt also zur Gleichgültigkeit als Machtlosigkeit, sich in seinem eigenen Sein zu behaupten; doch genau dieses Fehlen einer Autonomie, einer echten Besonderheit existiert zusammen mit einer absoluten Trennung von allem Anderen. Tatsächlich gibt es eine enge Verwandtschaft zwischen dem Fehlen einer wirklichen Bestimmung und der Trennung von den anderen. Hegel setzt wiederholt die Abstraktion mit der Besonderung gleich. Das Besonderte ist gleichsam die Wahrheit des Abstrakten (GW 20 498). Die Atome diesseits jeder Bestimmung gemäß dem Inhalt, das heißt gemäß jeder begrifflichen Differenzierung, leben in der Nicht-Beziehung der ohne jede Brücke, die sie untereinander verbinden würde, ‚vervielfältigten Einen' (GW 20 499). Die gewöhnliche Meinung hat die Tendenz, das Abstrakte als das Abgeklärte, als das Mark oder das Wesen der Sache zu verstehen. In Wirklichkeit ist das Abstrakte das seinem Kontext Entrissene und in seiner Besonderung Fixierte. Man führt einen Verurteilten zur Richtstätte, und wenn sein Kopf fällt, schreit der Pöbel: „Mörder". Nun ist aber „Mörder" bloß die Abstraktion, welche die Wirklichkeit eines zu einem bestimmten Zeitpunkt zu Tode gefolterten Menschen am Ende einer besonderen, konkreten, einmaligen Geschichte verdunkelt (GW 5 383 f.).

Die Abstraktion bringt eine Einstellung zum Ausdruck, die jeden anderen Aspekt ausklammert außer demjenigen, der gegenwärtig in Betracht steht; und genau dadurch wird ihr Gegenstand, ihr Ausdruck zur Besonderung verurteilt. Das Privateigentum, die zentrale Kategorie des abstrakten Rechts, ist eine außerhalb jedes Verhältnisses zu den partikulären charakterlichen Merkmalen des Individuums, das der Eigentümer ist, zur Organisation der bürgerlichen Gesellschaft, zum öffentlichen Nutzen und zum öffentlichen Wohl betrachtete besonderte Wirklichkeit (vgl. GW 15 60). Es bringt nur die ausschließliche Beziehung des Eigentümers zu einem Gegenstand zum Ausdruck, die passende Anwendung der Definition aus der *Wissenschaft der Logik:* „Die Abstraktion, [...] die Seele der Einzelnheit" (GW 12 51), denn gerade das Einzelne klammert jede Beziehung auf ein Anderes aus, um allein die einzige Beziehung auf sich selbst zu betrachten. Die Quantität ist eine abstrakte Bestimmung, die in ihrer Homogenität nur ihrer eigenen Form gemäß gedacht wird und sich bloß auf sich selbst bezieht (GW 21 176 ff.). Letztlich ist selbst „d[ie] absolute[] Notwendigkeit [...] abstrakt", ja, sie ist „das schlechthin Abstrakte, als sie das Beruhen in sich selbst, das Bestehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes ist" (GW 18 285).

Diese ausschließliche Beziehung auf sich selbst drückt sich zwangsläufig in der Ausschließung jeder Beziehung zu anderen, in der Ausschließung jedes An-

deren aus. Seiner einfachsten Bedeutung gemäß besagt der Ausdruck „abstrahieren von“ ein Sein, eine Qualität oder einen Aspekt einer Sache ins Licht zu setzen und dafür alles Übrige sozusagen fallen zu lassen. Folglich ist es eine Verfahrensweise der Negation (GW 10,1 442). Die Negativität des abstrakten Denkens zeigt sich in der Entschiedenheit des Verstandes, der die Bestimmung begründet, bewahrt und festhält (GW 10,2 830). Die Rezension von *Hamanns Schriften* wird von der „hartnäckige[n] Einfachheit“ einer „abstrakten Innerlichkeit“ sprechen (GW 16 154). Und tatsächlich verhärtet die primäre Einfachheit der Abstraktion die Trennung. Sie fixiert mit ihrem Blick die Elemente, die Phänomene, die Dinge, die sie auf dem Hintergrund von allem Übrigen abgezogen, die sie ihrem Kontext entrissen hatte, und die sie gern in ihrer Bewegung hemmt, einfriert und, wenn man so will, einbalsamiert. Es ist häufig vom *caput mortuum*, von der Leiche der Abstraktion die Rede, und tatsächlich birgt sie Eingefrorenes, Mumifiziertes, Totes in sich. Der Tod selbst ist Abstraktion (W 9 438): Er reißt uns aus allen unseren Verbindungen und Zusammenhängen heraus, er fixiert uns in der Oberflächlichkeit des Besonderten diesseits jeder Beziehung. Inspiriert vom Beispiel dieser absolut elementaren metaphysischen Isolierung spricht Hegel vom abstrakten toten Ansich (W 20 381) und vom „einfachen Unmittelbaren“, vom „todten Seyn[]“ (GW 11 286).

Hegel hört nicht auf, das Abstrakte mit pejorativen Attributen zu belegen. Er gibt sich nicht damit zufrieden, zwischen dem Abstrakten und dem Unmittelbaren Stege zu verlegen, sondern geht so weit, vom „Leeren“ der Abstraktion zu sprechen. Das Abstrakte ist in dem Maße leer, wie der Mangel an Gliederung in einem Fehlen von Inhalt endet. Die *Enzyklopädie* definiert das Leere als „das *seyende* Nichts zwischen den Atomen“ (GW 20 134). Das Leere trennt die Atome, ohne deswegen unter ihnen zu differenzieren. Es handelt sich dabei nicht um einen den Dingen bereiteten Raum, damit sie sich den eigentlichen Triebfedern ihrer immanenten Gliederung gemäß ausstrecken, ausdehnen und entfalten können. Man hat es vielmehr mit einem *no man's land* zu tun, das das Kennen festhält und das Erkennen fesselt. Seiner Prädikate beraubt, seinen Prämissen entrissen, kurz, in seiner Bewegung blockiert, erscheint das Ich als „die festgehaltene Abstraction“, als eine Art unbestimmte Leere (GW 12 195). In seiner Unfähigkeit, seinem eigenen Rhythmus gemäß voranzukommen, schlägt der Verstand mit den Flügeln, fühlt er sich gelähmt und am Boden angenagelt.[5]

Der zur Quarantäne der Abstraktion verurteilte Geist beklagt eine radikale Dürftigkeit. Das Leere, das sich dazwischen setzt, ein nicht vermittelndes, in letzter Instanz in seiner gestaltlosen Neutralität feindseliges Leeres, reduziert die

5 Das Abstrakte ist, „was noch nicht fortgeschritten ist“ (W 18 59).

Elemente, die es trennt, die es voneinander entfernt, auf eine punktuelle Existenz. Sie werden nicht die Momente eines Durchlaufs sein, sondern einfache Diese und Jetzt, infinitesimale Punkte und Augenblicke, ohne Struktur und ohne Gesicht. Und daher begrenzt sich das Leere nicht auf Flure zwischen den Dingen, sondern wird wie eine kompakte, kontinuierliche und homogene Ausdehnung erscheinen. Das Leere ist ein Aggregat von Leeren, das abstrakte Leere ist ein jeder Bestimmung und jeden Prädikats beraubtes *vacuum*. Folglich reift in letzter Instanz das Fehlen von Beziehungen zwischen den Inhalten zu einem totalen Fehlen von jedem Inhalt heran. Für die klassische Ontologie ist das Sein der reichste der Begriffe, erfüllt von Inhalten und Prädikaten. Nun ist aber in Wirklichkeit das Sein nicht der Reichtum, sondern die absolute Leerheit (W 8 187 f.). Das ursprüngliche Einzelne, das unmittelbare Eine in seiner Punktualität ist Leeres, aber das Sein in seiner Universalität und Allgemeinheit ist es genauso. In der Jenenser *Logik*, diesem privilegierten Observatorium für das Austragen der *Wissenschaft der Logik*, schreibt Hegel, dass „das Nichts, oder die Leerheit dem reinen Seyn gleich (ist)“ (GW 7 33). Die Menschen glaubten stets, sie könnten und müssten die Vortrefflichkeit, den Reichtum der Einheiten, der letzten Einen schätzen und feiern. Gleichwohl ist das Gefühl, dieser ungeteilte Kern, dieses angebliche Heiligtum, diese letzte innere Kammer der Subjektivität nur die Flucht des in der reinen „geistlosen Intensität“ (GW 20 15) von jedem Inhalt befreiten Bewusstseins. Und der Gott der Hebräer, die emblematische Figur des Monotheismus, der eifersüchtige Jehova, der jede Möglichkeit weiterer Götter, jeden anderen Moment des Göttlichen gewaltsam ausschließt, zieht sich in einer kompakten Abstraktion zusammen und lässt sich den Sabbat widmen, einen von jeder Tätigkeit entleerten Tag (W I 286).

Die Schlussfolgerung aus all diesen Entwicklungen und das Leitmotiv all dieser Analysen ist die unwiderrufliche Verurteilung der Abstraktion und dessen, was ihr in der Metaphysik entspricht, nämlich des Unmittelbaren (GW 15 248). Trotz ihrer Anmaßungen auf einen bevorrechtigten Zugang zum Wissen ist die Abstraktion – wie die Platon’sche *eikasia* – der niedrigste Grad der Erkenntnis. Sie bleibt diesseits jeder Gestalt (*Naturphil.* 69) und jeden Begriffs. Das Abstrakte ist das Unbegreifliche (*Vorl.* 4 543) oder vielmehr „dieser begrifflose Begriff“ (GW 12 40). Die abstrakte Vorstellung ist noch nicht begrifflich (GW 21 177 f.), und tatsächlich gibt es Textstellen im Hegel’schen Korpus, die dem Sein und dem Nichts eine wirkliche begriffliche Verfassung absprechen (GW 12 128, GW 16 241, etc.). Die wirkliche Philosophie, die entschlossen über die unvollkommene Region der Vorstellung hinausgeht, ist den Ungenauigkeiten und den Kompromissen der Abstraktion strikt entgegengesetzt (W 18 43).

Nun genügt es freilich nicht festzustellen, dass die echte Spekulation die Abstraktion für nichtig erklärt. Es wird außerdem der Nachweis zu führen sein,

dass die Abstraktion nicht allein Fehlen von Wissen, sondern dass sie auch der Erkenntnis entgegengesetzt ist und jedem Bemühen schadet, zum Wissen zu gelangen. In derselben Weise, wie der abstrakte Raum die erste Unwahrheit ist (*Naturphil.* 131), ist die unmittelbare Einheit, die das Sein heraushebt, ohne Wahrheit (GW 11 85). Das Unmittelbare, die verborgene Ansicht des Abstrakten, ist von Natur aus unreflektiert: „... der unmittelbare Geist ist das geistlose [...] Bewußtseyn" (GW 9 24). Das Unmittelbare ist un-geistig oder vielmehr wider-geistig, es ist abstrakt (GW 20 114), und das Abstrakte ist unbeschränkt, formlos (GW 14,2 333). In letzter Instanz ist das Abstrakte nicht bloß Mangel an Gliederung und Struktur, Fehlen von Licht, sondern es ist „Finsterniß" (GW 8 38). Dichte Finsternis, die die Umrisse der Dinge verwischt, eine Bleihaube über die Unterschiede stülpt, kurz, den gliedernden Gang des Begriffs unterbricht.

4.3 Die Kritik des unmittelbaren Wissens

Die Darstellung des Unmittelbaren als abstrakt ist das Resultat der *Lehre vom Sein*. Nun hat aber dieses Resultat wie alle großen Momente der *Wissenschaft der Logik* eine allgemeine metaphysische, moralische und religiöse Bedeutung. Hegel bekämpft die Abstraktion des Identitätssystems, der Zwillingsschwester der intellektuellen Anschauung, und sein Kampf gegen die Abstraktion hat zum Ziel, die Überzeugungen und die Illusionen der Epoche hinsichtlich der anschaulichen, unmittelbaren Erkenntnis zu zerstören. Bereits die praktische Vernunft Kants, dann der Glaube Jacobis und noch mehr die intuitionistischen Theorien der *Romantiker* und schließlich das von Schleiermacher gelehrte Gefühl absoluter Abhängigkeit stellen in den Augen Hegels ebenso viele unglückliche Versuche zur Mystifizierung dar, in denen die Vernunft ihre Trägheit und ihre Ohnmacht in Meldungen von einem scheinbaren Sieg einer dritten Art Erkenntnis umschreibt, die gefühlsmäßig getönt ist. Als Philosoph des *Rechts*, der den tatsächlich existierenden *Staat* besingt, erträgt Hegel kaum „die französischen Abstractionen" (GW 15 45), die die Unterschiede abflachen und die lebendige Selbststrukturierung des *Geistes* zerstören. Gleichermaßen verabscheut er den Formalismus, der im konkreten Universum des sittlichen Lebens unfähig ist, zu entscheiden und tätig zu werden. Und als spekulativer Theologe, Schmied einer grandiosen Rettung der christlichen Dogmatik, ist Hegel wütend auf jene Prediger des Köhlerglaubens und auf all diejenigen, welche die hohen kirchlichen Lehren von der *Dreieinigkeit* und der *Menschwerdung Gottes* durch fragwürdige Pietismen ersetzen. Im rechtlichen und sittlichen Bereich wie in dem der göttlichen Dinge ist das unmittelbare Wissen flach, bleibt es unfruchtbar, nährt es die Unkenntnis, ruft es den Irrtum hervor, ja akzeptiert es gar das Verbrechen. Nur dass „die Deduktion"

der Irrungen und Wirrungen des unmittelbaren Wissens durch die allgemeine Kritik des Gefühls als Bereich und Ort des Wissens hindurch erfolgt.

Erschöpfte Geister wollen Zuflucht bei der sanften Einfachheit und der erbaulichen Wärme des Gefühls suchen, aber das Gefühl ist bloß die schlechthinnige Form des Abstrakten, und seine angebliche existentielle Dichte ist eher die verschwommene Undurchsichtigkeit des Empirischen. Das Sein – dieser Fetischbegriff klassischer Metaphysiken – ist nur der spontan durch das sinnliche Bewusstsein entäußerte Gegenstand (GW 9 404), die abstrakte Identität, Grundprinzip sämtlicher Rationalismen, gehört eher zur Sinnlichkeit als zum Denken (*Vorl.* 11 115).[6] Das Empirische ist die Verabsolutierung der Abstraktion. Bekennende Empiristen stellen die abstrakte Identität als höchstes Erkenntnisprinzip auf. Die abstrakte Identität ist etwas, das der Geist sozusagen unmittelbar konstatiert, ohne den Weg über die Beweise und die Prüfungen der Gründe und der Erfahrung,[7] kurz der Vernunft, zu nehmen. Sie ist in letzter Instanz nur eine grundlose Behauptung, die das Ich aus seiner vor dem Zusammenhang der Dinge untereinander und vor der Intersubjektivität der Menschen geschützten Innerlichkeit heraus äußert.

Hegel hört nicht auf, mit den erstaunlichen Entsprechungen zwischen Abstraktion und Unmittelbarkeit zu spielen, die man durch die flammenden Diskurse über die herausragende Würdigkeit des Gefühls hindurch erahnen kann. Der Philosoph, der in einer Zeit schreibt, in der man es sich als Ehre anrechnet, das Gefühl dem Denken entgegenzusetzen (GW 20 40), unterlässt es nicht, das alte rationalistische Thema vom Gefühl als dem Merkmal, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, in Erinnerung zu rufen (GW 20 14), und im Eifer des Gefechts geht er gar so weit und spricht vom „widermenschliche[n], das thierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mittheilen zu können“ (GW 9 48).[8] Man versucht, das Unmittelbare gegen das Vermittelte, das Herz gegen die Vernunft auszuspielen, aber man findet sich daraufhin in einer „expansions- und damit geistlosen Intensität“ (GW 20 15) eingeschlossen. Die Apologeten des Gefühls geißeln die eisige Kälte, die widermenschliche, herzlose Präzision der Reflexion. Ihr Ideal ist das fromme Bewusstsein, das seinen Gegenstand „fühlt“ und ihn noch nicht „begreift“. Das Tun dieses Bewusstseins ist gleichsam „das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musicalisches Denken, das nicht zum Begriffe [...] kommt“ (GW 9

6 Es lässt sich eine gewisse Anzahl von Textstellen bei Hegel finden, die das Abstrakte und das Sinnliche gleichsetzen (GW 9 406; GW 14,1 61, etc.).

7 Die abstrakte Identität ist nicht einmal eine Erfahrungswahrheit (GW 11 263 f.), und umgekehrt gehört das Unmittelbare dem „Unerfahrne[n]“ an (GW 9 29).

8 Vgl. unten, S. 1004 f.

125). Das all diesen Tiraden zugrunde liegende Motiv ist der Abscheu vor der zügellosen Subjektivität, worüber die Ideologen des Gefühls schwadronierten. In einer Zeit, in der immerhin Kants transzendentale Apperzeption und das Fichte'sche Ich den Subjektbegriff in bis dahin unbekannte metaphysische Höhen gehoben hatten, legen die Anhänger des Gefühls dafür eine absolut inakzeptable Lehre vor.

Das Gefühl könnte niemals eine geeignete Triebfeder für das wirkliche Erkennen bilden, weil es einer privativen Sichtweise, der Sichtweise einer willkürlichen Subjektivität entspricht. Ein Zusatz aus der *Enzyklopädie* definiert das Gefühl als „Einheit des *Seins* und des *Seinen*" (W 9 466). Die Wahrheit einer Behauptung darauf gründen wollen, dass sie durch das Gefühl dargestellt wird, läuft darauf hinaus, meine empirische Besonderheit als Kriterium für die Wahrheit eines Urteils aufzustellen. Das Gefühl – bekommen die Nürnberger Gymnasiasten zu hören – ist „die einfache, jedoch bestimmte Affektion des einzelnen Subjekts, in welchem noch kein Unterschied desselben und des Inhalts gesetzt ist" (GW 10,1 430). Das Gefühl „ist nichts anderes als meine Subjektivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit" (GW 18 245). „... ich habe Gefühl von etwas" meint einfach nur, „daß ein Inhalt der meinige ist, und zwar der meinige als dieses besonderen Individuums – daß er mir angehört, daß er für mich ist, daß ich ihn habe, wisse in seiner Bestimmtheit; er ist Gefühl eines Inhalts und zugleich Selbstgefühl" (*Vorl.* 3 285 f.).

Mit aller Härte und mit der unerbittlichen Logik seines großen Rationalismus enthüllt Hegel die Schwächen des einzelnen Subjekts. Das Subjektive ist dem „an und für sich" entgegengesetzt (W 8 234); es ist äußerlich, zufällig (W 10 100). Und die Mehrzahl der Schwächen und Fehler des Unmittelbaren und des Seins findet man innerhalb des Subjektiven wieder. In letzter Instanz wird das Sein selbst dem Universum des Subjekts zugewiesen (GW 11 52), und das Subjekt wird abseits von jedem Austausch, von jeder Verifizierung, kurz, von jeder Vermittlung durch einen Anderen, als „abstrakte Identität mit sich selbst" (*Vorl.* 4 262)[9] definiert. Wird man dann noch erstaunt sein, wenn man liest, dass für die von der es vermittelnden Gemeinschaft getrennte „partikuläre Subjektivität" das „fehlende Moment der Innerlichkeit" gilt (W 12 386 f.)?

Das unmittelbare Wissen ist bloß subjektives Wissen, und als solches verfehlt es zweifach seinen Weg. Zum einen findet es seinen Gegenstand, anstatt ihn selbst zu setzen. Zum anderen ist es dazu verurteilt, der Hilfe und der Bestätigung durch die Anderen zu entbehren. Das unmittelbare Wissen ist gleichsam der Schein, den irgendwelcher Inhalt annehmen kann, denn seinen Inhalt setzt es nicht selbst

9 Vgl. „das abstrakte und insofern subjective ..." (GW 13 224)

(GW 11 247), sondern findet ihn einfach vor, nimmt ihn von außerhalb an. Das unmittelbare Wissen hat die Gewissheit des Instinktes, aber wie der Instinkt ist es nur eine ins Bewusstsein eingepflanzte Äußerlichkeit, eine Art regelmäßiges, wirksames, aber blindes Gewicht. Zwar muss man sich – ja, könnte man überhaupt anders – seiner ersten Impulse, seiner anfänglichen Einfälle, Bilder und Vorstellungen bedienen, die sich uns jeden Augenblick aufdrängen, doch dieser ganze Erwerb muss bestätigt und gegebenenfalls durch den Austausch mit Anderen korrigiert werden. Die Herrschaft des Unmittelbaren zu behaupten läuft darauf hinaus, sich in seiner Einzelnheit einzuschließen, eine verderbte Einstellung, die den Menschen, gerade indem sie ihn dem Irrtum aussetzt, die Menschheit überschreiten, gegen die Koexistenz mit Anderen handeln lässt, die selbst durch die Unterwerfung unter die Vernunft, der schlechthinnigen Form der Intersubjektivität in actu, erfolgt. Der Diskurs der Propheten des Unmittelbaren ist niemals Diskussion mit einem Anderen, wechselseitige Mitteilung der Errungenschaften. Anstelle der Gemeinschaft derer, welche denken, steht da „eine Menge Inspirierter, welche sprechen, deren jeder einen *Monolog* hält und den anderen eigentlich nur im Händedruck und im stummen Gefühl versteht“ (W 20 417). Mit der Berufung auf „Gefühle“ anstelle von Gründen, auf Grundsätze, die bloß in die Sphäre unserer Zufälligkeit gehören, wird „die Gemeinschaft zwischen uns abgerissen“ (*Vorl.* 3 178). Sich auf das Gefühl, auf das unmittelbare Wissen zu berufen läuft darauf hinaus, sich in seiner „Partikularität“ einzuschließen, die „Gemeinschaftlichkeit“ mit anderen abzubrechen (GW 18 247). Wie es die berühmte Textstelle aus der *Vorrede* sagt: Wer „sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist […] gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit andern Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füssen.“ (GW 9 47)

Indem das unmittelbare Wissen die doppelte Vermittlung durch sich selbst und durch die anderen ablehnt, führt es in Ungewissheit und Irrtum, versinkt es in Ungläubigkeit und Unsittlichkeit. Ein später Text nennt das sinnlich-abstrakte Wissen, das unmittelbare Wissen den „Schlaf[] des Gedankens“ (GW 16 203), und der Schlaf ist nicht nur das Begriffsleere, sondern auch der Urgrund wilder Träume, Albträume. Sich aus dem Unmittelbaren erfassen und sich daran festkrallen ist „das erste, wilde Beruhen des Geistes auf sich“ (*Vorl.* 4 435), das, der erprobten Schutzzäune der Vernünftigkeit, der Gliederung durch den Begriff beraubt, in einen „Taumel“ (GW 59) fortgerissen, der Übertretung, der Instabilität ausgeliefert, allen Arten von Verschiebungen und Verrutschungen unterworfen sein wird. Man findet im Unmittelbaren gern den Schwung des ersten Entschlusses, die schöne Frische der Jugend, die Freiheit der Kinder Gottes wieder. Nun ist aber das Unmittelbare nicht jenseits der Regeln und Gesetze, sondern

diesseits. Es gestattet nicht, die Begrenzung zu überwinden, denn es ist selbst nicht fähig, den Unterschied zu verstehen. Kurz gesagt, es ist Unfreiheit. Das unmittelbare Wissen beruft sich auf das ursprüngliche Hervorquellen des Gefühls, auf die Aufrichtigkeit des Herzens, doch der aufrichtige Charakter meiner Bestrebungen und meiner Überzeugungen sagt noch keinerlei Inhalt aus, teilt keine Botschaft mit, außer dass ich in starkem Maße eine Sache anstrebe und dass ich nachdrücklich einer Idee verbunden bin. Nun bringen uns aber die Kraft und die Stärke eines Wunsches oder einer Meinung freilich etwas über den Grad an Einbindung, an Implikation ihres Subjekts und nicht etwas über die Natur ihres Objekts bei. Man kann mit seinem ganzen Herzen danach streben, einen ruchlosen Wunsch zu befriedigen, und die Geschichte jedes Zusammenschlusses von Menschen, ja eines jeden Individuums bringt eine unendliche Liste an widersinnigen Überzeugungen bei. Die Aufrichtigkeit des Gefühls – man erkennt hier das Echo der Polemik der protestantischen Orthodoxie gegen die *Aufklärer*, aber auch gegen die Pietisten – ist nur eine äußerliche Form, eine Art Rahmen, eine sozusagen akzidentielle Qualität eines Inhalts, der falsch und wahr, unwürdig ebenso wie edel sein kann. In der Tat ist das Gefühl eher die Form, deren Inhalt als vollkommen zufällig gesetzt wird (*Vorl.* 3 177). Dass sich ein Inhalt in unserem Herzen findet, rechtfertigt ihn noch überhaupt nicht (*Vorl.* 13 72), denn „aus dem Herzen kommen hervor“ – wie die *Bibel* sagt – „arge Gedanken“ (GW 20 398); das Herz ist die Stätte des Bösen (*Vorl.* 3 291).

Der widersinnige und schädliche Charakter des unmittelbaren Wissens wird besonders gut im Bereich der Religion sichtbar. Hegel hat stets die falsche Demut verachtet, die darin besteht, auf die Erkenntnis dessen zu verzichten, was für den Geist das Wichtigste ist, nämlich die Dinge Gottes.[10] Als Praktiker der christlichen Dogmatik klagt der Philosoph mit äußerster Härte jene „Theologen“ an, die das Erkennen Gottes ins „Herz“ einschließen und ihm die Artikulation durch die Vernunft verweigern, die sich damit zufrieden geben wollen, zu wissen, *dass* Gott ist, und sich die Fragen nach dem, *was* Er ist, untersagen. Beinahe zweitausend Jahre nach dem Apostel der Nationen finden sie sich also auf der Stufe dieser synkretistischen (und skeptischen) Athener wieder, die einem unbekannten Gott einen Altar errichteten (GW 20 113). Noch über die elementaren Forderungen und Implikationen des Christentums hinaus wird die Philosophie, die von Natur aus auch eine Lehre von Gott ist, diese Abdankung verurteilen. Der Begriff eines unmittelbaren Gottes ist ein abstrakter Begriff, ein leerer Begriff (*Vorl.* 3 173 Anm.), und im besten Falle ist er nur der eines Gottes gleich Natur (*Vorl.* 11 66). Und Hegel

10 Vgl. „heuchelt sich demütig“ (*Vorl.* 3 202 Anm.).

geht so weit und stößt die keinen Widerspruch duldende Formulierung aus: „Der unmittelbare Gott ist nicht Gott" (*Vorl.* 4 271)!

Nun wettert aber Hegel auch deshalb derart gegen diese schuldige Abdankung der Theologen des Unmittelbaren, weil die Zurückweisung der Bestimmung des Inhalts zum Akzeptieren unmoralischer Inhalte führt. Die Geschichte der Religionen bezeugt eine Unendlichkeit von Fällen, in denen das aufrichtige Gefühl zu unwürdigen Widersinnigkeiten führt. Warum sollte man dann überhaupt die Aufrichtigkeit jener gläubigen Ägypter in Zweifel ziehen, welche Katzen oder den Stier Apis wie einen Gott verehren (W 13 460)? Dies gilt für alle Bereiche, in denen die Doppelklippe des Unmittelbaren und des Abstrakten das Tor zum Willkürlichen hin öffnet. Die Verrückten sind aufrichtig davon überzeugt, an einem anderen Ort im Raum oder in der Zeit zu sein, Eroberer oder Opernsänger zu sein. Und, in einem ganz anderen Register, braucht man nur an die Verirrungen des abstrakten Rechts in Rom oder in der modernen liberalen Gesellschaft zu erinnern, die jede Art Handlung, unmoralische Handlungen darin einbegriffen, mit Gleichgültigkeit duldet oder genehmigt.[11] Die Stimme des Gewissens macht sich sehr deutlich vernehmbar. Bedauerlicherweise klingt sie sehr oft so hohl. Sie drückt die Pflicht aus, aber die Pflicht sagt noch nicht zwangsläufig, was ich in einer gegebenen Situation zu tun habe (GW 4 435). Alles kann zum Gegenstand unseres Gefühls werden: das Richtige und das Unrichtige, das Wirkliche und das frei Erfundene. Das Gefühl beinhaltet die größten Gegensätze: das Höchste wie das Niedrigste, das Unwürdigste und das Edelste (*Vorl.* 3 177). Diese Anklage gegen das unmittelbare – und abstrakte – Wissen erhält ihre sozusagen kanonische Formulierung in der Textstelle aus der *Enzyklopädie*, welche die Abirrungen der Gleichgültigkeit gegenüber dem Inhalt geißelt. „... die Form der Unmittelbarkeit [...] als ganz abstract gegen *jeden Inhalt gleichgültig* und eben damit jeden Inhalts empfänglich [...] kann [...] abgöttischen und unmoralischen [Inhalt] eben so gut sanctioniren ..." (GW 20 114).[12]

---

11 Vgl. oben, S. 572.
12 Weniger vollständig zitiert oben, S. 572.

5 Die Bestimmung

5.1 Sinn und Bedeutung der Bestimmtheit

Das Hegel'sche System ist der Schlusspunkt des idealistischen Strebens nach Fülle, Durchsichtigkeit und vollständiger Vernünftigkeit. Dieses Streben liegt der Ausarbeitung der Momente der Unmittelbarkeit, der Analyse und der Beschreibung der Kategorien der Einfachheit, des Anfangs und des Punktuellen zugrunde. Und stets wird diese Analysearbeit die außerordentliche Entfaltung der Gestalten der Vermitteltheit ermöglichen. Die große Absicht dieses Idealismus ist die Konstruktion der Kompossibilität, das Skelett oder eher noch der konzeptuelle Entwurf der *Enzyklopädie*, nun ist aber die Kompossibilität eine Koexistenz von Verschiedenen. Wobei allerdings die Koexistenz ein noch völlig unzureichender Begriff bleibt: Die Möglichkeiten finden sich nicht nur nebeneinander ein, sondern verketten sich untereinander, stellen miteinander Zusammenhänge her. Die Zusammenhänge verbinden die verschiedenen Möglichkeiten untereinander, und sie verbinden sie ihrer eigenen jeweiligen Struktur gemäß. Diese eigene Struktur ist eben die ihnen zugehörige spezifische Bestimmtheit. Die Kompossibilität wird durch die Wechselbeziehung der Verschiedenen ihrer jeweiligen Bestimmung gemäß konstituiert. Die Überwindung der Unmittelbarkeit erfolgt durch die Bestimmung, und diese ist niemals nur allgemein, sondern immer auch besonders. Nur dass man sich offensichtlich vor der Entfaltung der besonderen Bestimmungen oder Bestimmtheiten, ihren Fällen, das Kommen der Bestimmtheit als solcher ansehen muss, das mittels der Begriffe des Daseins und der Qualität stattgefunden haben wird. Und Hegels Größe besteht darin, die Vertiefung und die stets zunehmende Komplexität dieser Bestimmungen zu zeigen.

Von diesen Bestimmungen handelt die Wesenslogik; sie stellt für sie ein Verzeichnis von einem bewundernswürdigen Reichtum auf. Wobei Verzeichnis selbstverständlich ein völlig unangemessener Begriff ist. Diese Bestimmtheiten, diese metaphysischen Gestalten folgen aufeinander und sie folgen auseinander. Die Philosophie der Geschichte ist auf dieser logisch-metaphysischen Aufeinanderfolge aufgebaut; wenn nun allerdings die *Logik* eben eine solche Geschichte metaphysischer Formen aufgreift, versteht sie diese allein als Kompossibilität, als System der Bestimmungen. Der zeitliche Verlauf der geschichtlichen Momente des *Geistes* wird eine Übersetzung der unzeitlichen Struktur der Momente des *Logos* sein, des *Logos* „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" (GW 21 34). Und diese Struktur ist abhängig von den drei großen Zweckmäßigkeiten des Vorgangs der Bestimmung. Nämlich: die Bestimmtheit als Selbst-Bestim-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-030

mung, die Bestimmung als universelle Bestimmung untereinander und die Bestimmung als fortschreitende Eliminierung jedes undurchschaubaren Substrats.

Die besondere Bestimmung – das ist der Gang des *Geistes* in der Logik – vervollkommnet sich unaufhörlich. Sie setzt bei den bloß faktischen, oberflächlichen Fällen anfänglicher Bestimmtheiten an, um dann durch eine zunehmende Verinnerlichung des Unterschiedes, der von einem bloß vorgefundenen und gesetzten zu einem sich setzenden und sich vermittelnden wird, die Bestimmung zu bestätigen und zu festigen. Und diese immer strengere und vollendetere Selbstsetzung und -differenzierung, welche die eigentliche Triebfeder der Bestimmung ist, trägt paradoxerweise zu einer besseren Organisation der Wechselbeziehung der Bestimmtheiten bei. Während die einfachen und faktischen Bestimmtheiten bloß isolierte Punkte in einem leeren Raum sind, macht die Festigung der Bestimmung auf Grund der Ausarbeitung ihrer Strukturen sie fähiger, das Andere aufzunehmen und mit ihm in Beziehung zu treten. Während die ungegliederte Oberfläche der elementaren Bestimmtheit noch keinen Zugriff auf ihr Anderes erlaubt, um mit ihm in Verbindung zu treten, reduziert die komplexe und stabile Aufgliederung der höheren Bestimmungen fortschreitend die Leeren zwischen den besonderen Gestalten und setzt den logisch-metaphysischen Raum eines gleichgültigen Behältnisses in ein organisches Netz von Beziehungen um.

Letztlich richtet die Entfaltung der Figuren der *Logik* Schritt für Schritt das Reich des Lichts ein, indem sie jedes undurchschaubare und undurchdringliche Substrat abschafft. Zu der Leere zwischen den Bestimmtheiten ist das Gegenstück die Dunkelheit, welche die sichtbare Gestalt, das erscheinende Phänomen von seinem verborgenen Ding an sich, von seinem transzendenten Hintergrund trennt. Und das logisch-metaphysische Wachsen der Bestimmung füllt nicht nur die Zwischenräume zwischen den Gestalten aus, sondern beseitigt gleichermaßen jede unsichtbare Grundlage, reduziert jedes versteckte Substrat auf nichts. Die metaphysische Gestalt ist nicht mehr von einer eigenen Undurchschaubarkeit belastet; sie schleppt nicht mehr den Klotz des Unerkennbaren von Geburt, den Halo oder vielmehr das Nebulöse des Impliziten mit sich herum. Sobald die Bestimmtheit in ihrer vollständigen Aufgliederung entfaltet ist, bleibt nichts im Hintergrund, steigt alles an die Oberfläche. Kurz gesagt, es gibt Licht ohne irgendeine Diskontinuität und ohne eine Schuld gegenüber der Finsternis eines verborgenen An-sich.

5.2 Dasein und Qualität

Die objektive Logik teilt sich auf in die Lehre vom Sein und die Lehre vom Wesen. Das Wesen ist der Bereich der Bestimmung, das Sein ist die Welt des Unmittel-

baren. Doch auch wenn die Unmittelbarkeit weiterhin für die Momente des Seins charakteristisch ist, findet sie sich mehr und mehr vom Anstieg der Bestimmung, der das Reich der Vermitteltheit ankündigt, von innen her angetastet und untergraben. Das Wesentliche des Unmittelbaren ist seine Ungeteiltheit, seine Punktualität und seine Einfachheit – all das, was es erlaubt, in ihm das Abstrakte wiederzufinden. Nun macht aber das Abstrakte weniger die Unzerteilbarkeit als das Fehlen des Rückgangs in sich und der Selbstsetzung aus. Das Abstrakte ist oberflächlich, aber nicht im Sinne einer reinen, absolut dünnen Oberfläche ohne räumliche Dichte und Tiefe. Das Abstrakte kann Differenzierung und eine Vielheit an Elementen zulassen, vorausgesetzt, Vielheit und Differenzierung entströmen nicht einem Zentrum, das sie setzen und das sie aufrechterhalten würde. In dieser Bedeutungsweise kann der Begriff der Abstraktion auf die nicht-punktuellen Formen des Seins angewandt, ja auf die ersten Grundelemente des Wesens ausgeweitet werden. Das Unmittelbare im strengen Sinne des Ausdrucks ist das für keine Bestimmung Empfängliche, doch sobald man einmal an die elementare Dialektik von Sein und Nichts und ihr unaufhörliches Verschwinden im Werden gerührt hat, erscheint die Bestimmung, um niemals wieder die Bühne zu verlassen.

Von ihrer ersten Verdichtung im *Dasein* an bis zu ihrem Schlusspunkt in der Wechselwirkung ist die objektive Logik die Darstellung der Bestimmung. Doch während sich am Ende ihres Durchgangs die Bestimmung in der vollen und vollständigen Selbstbestimmung und -setzung vollendet, befindet sie sich in der Lehre vom Sein noch in ihren ersten Anfängen. In der elementaren Einfachheit der Qualität wie auch in der wissenschaftlichen und präzisen Architektur der Quantität ist die Bestimmung zunächst nur mehr eine Bestimmtheit, eine Beziehung, die gesetzt ist, ohne sich selbst zu setzen. In der *Logik* übt die Philosophie den Dienst eines Begleiters des Begriffs in seinem Durchlauf einer genetischen Wiedererinnerung aus, und zu Beginn des Prozesses lässt der *Logos* Elemente glänzen und aufblitzen, die noch keine Gestalten sind und die, da es selbst an einer rudimentären Selbstsetzung fehlt, weder Bestand noch Struktur haben. Die erste und die elementarste dieser begrifflichen Gestalten, der erste Moment, in dem das vom Fluss des Werdens erfasste Sein an- und festgehalten wird, um den Gegenstand eines Blicks darzustellen, ist das Dasein, das anfängliche und ärmste Moment jeder Bestimmung. Der Ausdruck schlechthin dieser Elementarität, dieser allerersten Bestimmtheit des Seins, ist das Sein an einem gewissen Ort. Das Sein, das für einen Augenblick zum Innehalten gebracht, das in seiner Bewegung stillgestellt wurde, oder vielmehr das Sein, das gleichsam durch den Blick an einem gegebenen Ort fixiert werden konnte. *Dasein* ist eine einfache, „einseitige" Einheit des Seins und des Nichts, ein Augenblick, in dem das Verschwinden des Unmittelbaren eingefangen und beherrscht werden konnte. Das Dasein, diese

ursprüngliche Fixierung des Seins und des Nichts in einem konkreten Ganzen unter der Form der Unmittelbarkeit bildet die erste Bestimmung als solche (GW 21 96 f.). Man kann nicht von „wirklichem Sein“ vor dem *Dasein* sprechen, aber diese Wirklichkeit ist noch die dünnste, diese Bestimmung ist dermaßen niedrig und unwürdig, dass sie der Tradition der philosophischen Sprache zum Trotz nicht von Gott oder von der *Idee* behauptet werden sollte (W 8 95). Das Dasein ist eine nicht-gesetzte Einheit, in der das Sein beseitigt und aufgehoben, aber nur unmittelbar aufgehoben ist (GW 21 144). Der Fluss der Unbestimmtheit erleidet eine Stauchung oder stößt vielmehr auf einen Damm. Man schneidet etwas aus dem Leib des Seins heraus, aber das derart Zerteilte ist noch nicht auf einer höheren Ebene anzusiedeln als das Sein selbst, das rohe und nackte Sein, es ist bloß ein Abschnitt oder ein Stück davon.

Diese Kontinuität zwischen Sein und Dasein, diese Homogenität, diese Gemeinschaft im Unmittelbaren erfährt gewissermaßen ihre Relativierung und Trübung durch das Kommen der Qualität, die gleichsam die erste echte Gestalt der Bestimmung ist. Die Qualität, die man von den Denkern der *Antike* bis hin zu Kant als das erste und elementarste Moment des Wirklichen denken zu können glaubte, spielt diese Rolle gleichermaßen bei Hegel. *Dasein* im strengen Sinne war bloß das in einem gegebenen Augenblick des Werdens abgefangene Sein, ohne dass es damit irgendeinen innerlichen Unterschied gegenüber anderen Fällen dieses Werdens herausstellt. Es ist noch nicht ein Moment immanenter Aufgliederung, sondern einfach nur das Ergebnis einer äußerlichen, abstrakten Betrachtung. Im nun folgenden logischen Moment jedoch erfährt die quasi-akzidentielle Bestimmung, die das Dasein ist, kraft einer innerlichen Bedingung ihre Eingrenzung und wird zur Qualität.

Die Qualität bedeutet den Durchbruch der Bestimmung im eigentlichen Sinne, und es widerfährt Hegel sogar, dass er sie mit der Bestimmtheit als solcher gleichsetzt (GW 21 66). Der metaphysische Einsatz, der mit der Reflexion über die Qualität verbunden ist, besteht darin, dass sie ein Einfaches, aber eben ein differenziertes Einfaches ist. Die Qualität ist noch Sein, aber das Sein ist noch nicht Qualität. Als seine einfache Bestimmung geht die Qualität weder über das Sein hinaus noch bleibt es diesseits desselben, sondern fällt sozusagen mit ihm zusammen (GW 21 67). Sie hat keine eigene Innerlichkeit und keinen eigentlichen Unterschied, die ihr eine autonome Grundlage einräumen würden. Folglich wird Hegel sagen können, ohne allzu sehr das Paradox zu fürchten, dass die „Grundbestimmung“ des Qualitativen „das Seyn und die Unmittelbarkeit“ sei (GW 21 165). Die Qualität hebt noch keine Trennung hervor, und sie kann dem *Dasein* ähnlich sein. Doch während das Dasein bloß ein Ausschnitt aus der Ausdehnung des Seins ist, hat die Qualität das Sein zu ihrem Substrat (GW 11 295), selbstverständlich ein Substrat in unmittelbarer Kontinuität mit ihr. Wie das Da-

sein ist auch die Qualität eine Gestalt der Oberfläche, doch im Gegensatz zum Dasein hat sie eine Tiefe, selbst wenn diese Tiefe keinen deutlich abgehobenen Hintergrund darstellt. Und ein Zusatz weist darauf hin, dass Qualität nicht mit Eigenschaft zu verwechseln sei. Ein Ding *hat* eine Eigenschaft oder vielmehr Eigenschaften, während die Qualität von einem *Etwas* prädiziert wird, von dem sie die Qualität *ist*, von dem sie untrennbar ist (W 8 195).

Der wegweisende Moment bei der Untersuchung der Qualität ist das Geltendmachen ihrer Bestimmtheit, einer Bestimmtheit, die ihr eigen ist, ohne dass sie durch sie gesetzt wird. Die Qualität ist eine Grenze, das heißt etwas, das gewiss einen Moment des Wirklichen charakterisiert, doch allein von seinem Anderen her gesehen (*Vorl.* 4 162). Anders gesagt: „... das qualitative nur das ist, was es in seinem Unterschiede von einem Andern ist“ (GW 21 252). Auch wenn die Qualität einen Unterschied gegenüber der äußerlichen Akzidentialität des *Daseins* herausstreicht, ist sie, der Innerlichkeit und der Selbstsetzung beraubt, nur ein „Seyn-für-anderes“ (GW 20 130), aber dieses Sein-für-Anderes bezeichnet bereits einen wirklichen Unterschied, eine wahre Bestimmtheit.

Das Sein-für-Anderes drückt das Fehlen einer *Conditio* für sich aus, und paradoxerweise schließt gerade dieses Fehlen eines *Selbst* die Qualität in ihre Besonderung ein. Sie hat gewiss eine eigene Wirklichkeit, doch in Ermangelung eines immanenten Prozesses zur Setzung des Unterschiedes ist sie dazu verurteilt, unverändert zu bleiben. Eines inneren Kerns, einer Triebfeder zu unaufhörlicher Differenzierung und Anpassung beraubt, bleibt die Qualität geschlossen und erstarrt. Dem Schicksal unterworfen, ist sie niemals Subjekt der Geschichte. Sie ist eine ein für alle Mal gegebene Bestimmtheit, die weder wächst noch abnimmt und die sich vor allem nicht abhängig von der Neuheit, von Erfordernissen aus Begegnungen modifiziert oder neu bewerten lässt. Ihre reine Gleichheit mit sich selbst macht aus, dass eine Qualität ohne Beziehung zu einem Anderen ist (GW 7 6). Ihre *Conditio* Festigkeit, dieser erstarrte Charakter weiht die Qualität der Besonderung. Die Qualitäten koexistieren innerhalb eines metaphysischen Behältnisses. Sie sind jeweils in Beziehung zu einer anderen eine Grenze, aber die Grenze ist ein Grenzstein, der keine Überschreitung und infolgedessen kein In-Beziehung-Treten mit einem anderen zulässt. In der *Enzyklopädie* gleicht Hegel die Qualität schlechthin der Endlichkeit und der Natürlichkeit an (GW 15 220; 20 397). Endlichkeit und Natürlichkeit sind – wie man später sehen wird – Kategorien der Besonderung, sie bezeichnen die *Conditio* der mit ihrer Einzelnheit verschweißten Wesen, die überhaupt nichts von wirklicher Vermittlung wissen. Die Qualität ist tatsächlich das erste Zugeständnis, das die Bestimmung dem Unmittelbaren entreißt: Sie ist eine Bestimmtheit, aber eine Bestimmtheit, die sich im Sein erschöpft und die in keine vernünftige Entwicklung hineingehen

könnte. Kurz gesagt, die nur der Vorgeschichte des Unterschiedes und der begrifflichen Gliederung angehört.

5.3 Die Quantität

Nach ihrer ersten, noch unmittelbaren Instanz, der Qualität, nimmt die Bestimmung ihren Lauf wieder auf und gelangt zur Quantität, sozusagen dem ersten Kreis oder eher noch der ersten ausgearbeiteten Sphäre der Vermitteltheit. Als strenger Kritiker der Mathematik, der ihre traditionelle Herrschaft in der Metaphysik scharf attackiert, widmet Hegel beinahe ein Viertel der Darstellung seiner *Wissenschaft der Logik* der Lehre von der Quantität und ihrer Entfaltung in einer Philosophie der Mathematik. Hegel lässt die Quantität aus dem noch rein logischen Begriff des Fürsichseins entspringen, wobei er den Weg über das Eine und das Viele, dann über Attraktion und Repulsion nimmt, und er deduziert – ein noch gänzlich neues Vorgehen – die diversen mathematischen Gesetze und Kategorien in der Metaphysik. Nun können aber der Umfang der Deduktion und der außerordentliche Reichtum der originellen Entwicklungen nicht die Tatsache verbergen, dass die Quantität – und all ihre Hoffart – im Vorfeld des wirklichen Unterschiedes, in der Lehre vom Sein, anzusiedeln ist. Mit der Quantität hat die *Logik* zwar die Finsternis des Unmittelbaren überwunden, um voll in die Vermitteltheit einzutreten, aber diese Vermitteltheit bleibt stets ohne wirkliche Innerlichkeit, ohne einen Bereich von Selbstbestimmung, diesseits einer wahrhaften Selbstsetzung.

Die formelle Vollkommenheit, die bruchlose Regelmäßigkeit und die Klarheit ihrer Wege scheinen die Quantität für eine paradigmatische Rolle im Vernunftwissen zu prädisponieren. Man ist versucht, in ihr die endgültige Überwindung der Naivitäten und Unebenheiten des Sinnlichen und der Zufälligkeit des Einzelnen zu sehen. All das Unvernünftige von Geburt der Qualität scheint ihr ausgetrieben, ihre ephemere Endlichkeit geheilt und ihre buntscheckige Überschwänglichkeit geläutert. Das ursprüngliche Unmittelbare des Sinnlichen tritt den Platz an die gelehrte und disziplinierte Vermitteltheit der Zahl ab. Doch auch wenn die Zahl oder allgemeiner die Quantität tatsächlich die Qualität beseitigen wird, ist diese Beseitigung noch keine Aufhebung. Es gibt zwar Überwindung der Qualität, aber diese erweist sich als annulliert oder vielmehr übergegangen in ihr Anderes, neutralisiert, nicht aufgenommen und bewahrt. Die Quantität stellt zwar gegenüber der Qualität einen Fortschritt in der Vermitteltheit dar: Sie geschieht mittels eines Durchgangs durch das Qualitative, aber dieser Durchgang klammert die Qualität aus, anstatt sie in eine höhere Gestalt zu integrieren. Die Quantität entstammt dem Fürsichsein; nun ist aber in seiner „logischen" Bedeutung das

Fürsich bei Hegel bloß eine Kategorie der Verdoppelung. Die Oberfläche gibt sich ein Gegenüber, ein Anderes; gleichwohl ist dieses Tun keine wirkliche Vertiefung, sondern vielmehr die Herstellung einer anderen Oberfläche als Spiegel der ersten. Das Fürsich der *Logik* teilt nur auf der formalen Ebene die Bedingung der transzendentalen Apperzeption. Sie ist nicht der Besitz und die Auslegung von Inhalten, sondern einfach nur eine Homogenisierung von Inhalten, die kontinuierlich und transparent werden. Das Fürsich hat hier nichts von Fichtes zweiter Reihe, ist nicht auf einer höheren metaphysischen Stufe anzusiedeln, es ist einfach nur eine Art Auslöschung sämtlicher Dunkelheiten und sämtlicher Unterschiede. Das Fürsich ist eine zweite, dieses Mal rein homogene Oberfläche, die die erste reflektiert und sie so gut reflektiert, mit einer solchen Hingabe frei von jeder egoistischen Beteiligung, von jeder Selbstliebe, dass sie am Ende ganz einfach an ihr haftet, ja mit ihr zusammenfällt. Das Quantitative ist, könnte man sagen, die Wahrheit des Fürsichseins (GW 21 177). Das heißt so viel wie, dass es eine zweite Oberfläche ist, die sich zu der ersten hinzusetzt, indem es die Zwischenräume und die Unterschiede offenlegt und sie dadurch beseitigt. Die Quantität ist die Verdoppelung, die Wiederaufnahme all der Unterschiede, aber eine Wiederaufnahme, die Klärung und Läuterung bleibt, ohne jemals in Wachstum und Vertiefung zu reifen.

Die *Wissenschaft der Logik* definiert die Quantität als „die schon negativ-gewordene Qualität“ (GW 21 67). Negativ ist hier in einem eher pejorativen Sinne zu verstehen. Die Quantität beseitigt die angeborenen Reichtümer, das eigene Selbst, die urwüchsige Mannigfaltigkeit der Qualität, um sie auf eine graue Einförmigkeit zu reduzieren. Im System der Bedürfnisse richtet die bürgerliche Gesellschaft es so ein, dass das Handelsrecht auf sämtliche Transaktionen, auf sämtliche Fälle von Tausch angewandt werden kann. Nun ist aber die Bedingung für diese Anwendung der Durchbruch der Quantität, nämlich die Bestimmung des Wertes bei Tausch einer Qualität gegen eine andere (GW 14,1 178). Das Qualitative verschwindet hierbei im Quantitativen. Das Bedürfnis ist „der Titel“, unter welchen die unterschiedlichsten Dinge subsumiert und gemessen werden können. Man geht von der spezifischen Qualität der Sache aus, um zur Gleichgültigkeit hinsichtlich dieser Spezifizität zu gelangen (W 7 137). Ob negativ oder von gleichgültiger Bedingung, die Quantität ist eine schlechthinnige Kategorie der Bestimmung, aber einer Bestimmung, in der das Fehlen der Selbstsetzung, das heißt der wahrhaftigen Selbstbestimmung zu zufälligen, oberflächlichen Beziehungen führt, denen es an wahrhafter Begrifflichkeit fehlt.

Die Quantität entspringt aus den verschwisterten Begriffen der Attraktion und der Repulsion, und sie stellt sich zunächst in der Form kontinuierlicher und diskreter Größen dar. Was so viel heißt wie, dass sie als anfängliche Vielheit ohne irgendeine Vermittlung erscheint. In der Attraktion ziehen die „Einen“, atomische

Wirklichkeiten, einander an, in der Repulsion stoßen sie einander ab. Nun handelt es sich aber in beiden Fällen – ob die Bewegung nun zentrifugal oder zentripetal ist – stets um eine einfache Wiederholung der Elemente. Und „kontinuierlich" und „diskret" lassen eben diese Tradition von Reihen ohne Einheit und innere Organisation wiederaufleben. Zwar wird sich der äußerliche Charakter der Quantität in dem Maße vermindern, wie Hegel die sukzessiven Momente der Quantität präsentiert: die reine Quantität, das Quantum, das heißt die bestimmte Quantität, das quantitative Verhältnis. Es gibt einen graduellen Anstieg der innerlichen Differenzierung, und am Ende des Prozesses bekommt man im *Grad* die notwendige Entstehung der immanenten Differenzierung zu sehen. Doch im Wesentlichen ist die Quantität auch weiterhin diesseits des wahrhaften Begriffs einzuordnen, und ihre vollkommene Regelmäßigkeit verbirgt eine grundlegende Infra-Rationalität.

Von Natur aus ist die Quantität das, was vermehrt oder vermindert werden kann (W 8 210). Sie hat keine Grenzen oder sie ist vielmehr das, dessen Wesen in der Tatsache besteht, von keiner Grenze beschränkt zu sein (GW 21 177). Zweifellos ist nichts exakter als eine mathematische Gegebenheit. Eine Quantität ist stets eine bestimmte, bezifferbare Größe, und es bleibt nichts Implizites, Unbestimmtes, Ungesagtes oder Verschwommenes an einer Ziffer oder einer geometrischen Figur. Nun verweisen aber diese Bestimmtheit und diese Präzision des Unterschiedes nicht auf ein immanentes Prinzip. Zwei Qualitäten bleiben immer heterogen und verbieten jeden Versuch einer Angleichung und Tilgung des Unterschieds; doch der Übergang von einer Größe zu einer anderen ist mehr als einfach. Was bloß quantitativ ist, ist schlechthin veränderlich, liest man in der *Wissenschaft der Logik* (GW 11 336). Die Welt der Quantität ist die Welt des „zufälligen Unterschied[es] der Grösse" (GW 12 271), und nach der *Jenenser Logik* kommt die Quantität „als das an sich unbestimmte, oder als Bestimmtheit zufällige" zum Ausdruck (GW 7 24). Die Quantität ist die Frucht einer elementaren Vermittlung, die sozusagen die Qualität ‚rationalisiert', aber diese Rationalität ist ohne Autarkie, also ohne Schutz. Es handelt sich um eine Bestimmung, die nicht aus dem Wesen der Sache entsteht und die daher nicht die Sache selbst definiert, sondern einfach nur den Ort und die Ausdehnung bezeichnet, die diese in einem durch eine äußere Perspektive begründeten System einnimmt. Hegel wirft Spinoza, Wolff und ihren Mitstreitern vor, „den äusserlichen Gang der begrifflosen Quantität zum Gange des Begriffes zu machen" (GW 21 37). Nun bleibt aber die quantitative Bestimmung auf immer ungeeignet für den Begriff. Vom Ersten Jenaer *Systementwurf* an geißelt Hegel den „oberflächlichen nichts erkennenden Unterschiede des Mehr oder Weniger" (GW 6 258). Tatsächlich könnte die Quantität,

diese Beseitigung ohne Aufhebung,[1] dieses wirkliche Gegenteil der Immanenz (GW 21 381), nicht zum Instrument des spekulativen Wissens taugen. Von ihren Anfängen an hat die Philosophie geglaubt, die Wahrheit ihrer Gegenstände durch das Erfassen ihrer spezifischen Differenz erreichen zu können; nun ist das quantitative Wissen aber ein Wissen, dem die wesentliche Differenz „fehlt". Bevor Hegel diese bewundernswerte Parade entfaltet, welche die Darstellung seiner Philosophie der Mathematik ist, legt er Wert auf folgende Präzisierung: Die Quantität ist „eine Grenze, die eben so sehr keine ist" (GW 21 173), aber die Lehre war bereits in Jena herangereift. Die Quantität ist ein „unwesentlicher Unterschied" (GW 8 39), eine „unwesentliche[]" „Bestimmtheit" (GW 9 162), ein „blosse[r] Unterschied [...] begrifflos und nichts sagend" (GW 9 413).

Diese ganze nachdrückliche Kritik der Quantität ist im Übrigen nicht völlig unschuldig und ohne Hintergedanken. Durch Spinoza und Wolff hindurch zielt Hegel auf die Abdrift des Identitätssystems, insofern Schelling die These der „quantitativen Differenz" auf dem Hintergrund des Philosophems der absoluten Indifferenz entwickelt. Die von jeder Begrifflichkeit freie Bedingung der Quantität macht aus, dass die Bestimmtheiten, die sie darstellt, nicht wirklich Differenzen sind, dass sie leicht zu überwinden sind, dass sie dem analytischen Blick des Verstandes kaum Widerstand entgegensetzen. Nun ist aber eine unechte Differenz, eine Differenz, die nicht wirklich eine ist, eine ... indifferente Differenz. Ein – vielleicht noch zu Bamberger Zeiten abgefasstes Fragment – sagt tatsächlich, dass die Quantität „gleichgültige[r] Unterschied" sei (GW 12 273), und die *Wissenschaft der Logik* definiert die Größe als „gleichgültig gewordene Bestimmtheit" (GW 12 205). Ihre Bedingung als gleichgültig geworden, ein anderes Wort für die über die ursprüngliche Verschiedenheit des Qualitativen errungene Homogenität, bestimmt die philosophische Tragweite der Wissenschaft von der Quantität, nämlich der Mathematik.

Das unphilosophische Wissen sieht die mathematische Erkenntnis als sein Ideal an (GW 9 30), und unglücklicherweise können noch nicht einmal die Philosophen sich davon abhalten, mit Neid nach dem systematischen Gebäude der Mathematik zu schielen (GW 11 24). Es findet sich etwas Verkehrtes in den Anwandlungen der Einzelwissenschaften, Logik aus der Mathematik und nicht aus der Logik selbst zu gewinnen (GW 21 207)! Die Mathematik strebt nach Genauigkeit, die Philosophie sucht die Wahrheit (GW 21 238), und diese beiden Bestrebungen, diese beiden Zwecke sind nicht von derselben Art. Die Mathematik stellt das Reich der höheren Abstraktion dar, sie kippt in einen dürren Formalismus um,

---

1 „Die Quantität ist das reine Seyn, an dem die Bestimmtheit [...] als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist." (GW 20 135) Sie ist „das Aufgehobenseyn ihrer selbst" (GW 7 11).

und die bruchlose Aufeinanderfolge ihrer Reihen enthält nur tote Momente ohne einen wahrhaftigen Zusammenhang untereinander (GW 9 33). Der mathematische Beweis ist lückenlos, aber blind (GW 5 249).[2] Es scheint eine gute Dosis von Paradoxie zu haben, wenn man die klarsten unserer Beweise als blind bezeichnet; nun, die Wirklichkeit ist, dass die kristalline Klarheit der mathematischen Gedankenführung und ihr absolut zwingender Charakter genau genommen eine ursprüngliche Äußerlichkeit zum Ausdruck bringen. Die außerordentliche Stabilität oder vielmehr Festigkeit der mathematischen Gestalten ist die verkehrte Konsequenz der unvollkommenen Vermitteltheit dieses Wissens. Genauer gesagt: Wenn die Quantität eine Vermitteltheit ist, so ist es eine vermittelte Vermitteltheit und nicht eine vermittelnde Vermitteltheit.

In der *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes* hat Hegel das erste Mal seinen Streit mit der angeblichen Überlegenheit der mathematischen Vernunft ausgetragen. Die Bewegungen der Quantität gehorchen einer strengen Notwendigkeit, aber diese Notwendigkeit ist nicht in und durch sich selbst gegründet. Die Bewegung des Beweises bleibt hierbei gleichsam heterogen zu ihrem Gegenstand. Es ist ein im Verhältnis zur Sache äußerliches Tun; eine Erkenntnis, die von einem äußeren Zweck beherrscht wird; ein Beweisprozess, der am Ergebnis keinen Anteil hat (GW 9 32). Die mathematische Erkenntnis ist eine Bewegung mit einem unwiderstehlichen Schwung, aber die nicht sich selbst aufgeschwungen hat und die vor allem sich nicht weiterhin aufschwingt. Es fehlt ihr die unablässige Erneuerung der Berührung mit dem Wirklichen, denn sie ist nicht der Ausdruck einer wirklichen Selbstdifferenzierung. Die „schöne Wissenschaft" der Mathematik (GW 24, 1 242) bezahlt den Preis – einen hohen Preis – ihrer Vollkommenheit mit der Abspaltung von der wahren genetischen Aufgliederung des Wirklichen. In ihr „läufft [...] das Wissen an der Linie der Gleichheit fort" (GW 9 33), oder, wie die *Wissenschaft der Logik* schreiben wird, „an dem Faden ihrer eigenen [analytischen] Identität" (GW 11 129). Das heißt so viel wie, dass die Zahl ihre Brücken mit dem Leben abgebrochen hat (GW 9 160), dass ihre Bewegung die Besonderheit der Beziehungen des Wirklichen beseitigt (GW 12 205). Die Naturphilosophie beginnt mit der Darstellung der Beziehungen, in denen die Quantität eine wesentliche Rolle spielt, doch bloß in den elementarsten Sphären der Natur herrscht die mathematische Intelligibilität quasi ungeteilt (W 8 211). Selbst die Wahrheiten der Physik sind – wie bereits Kant und auch Leibniz annahmen – einer angemessenen Darstellung in mathematischer Form nicht fähig (GW 21 272). Die Erhebung der Natur zum Geist erfolgt über die Gewalt, die sie in ihrem quantitativen Sein erleidet. Man berauscht sich an der Vortrefflichkeit, an der Erhabenheit der Ma-

2 Vgl. „blindlings zu gehorchen" mit Bezug auf den mathematischen Beweis (GW 9 33).

thematik, an ihrer privilegierten Rolle für unsere Intelligenz; wenn nun aber das Rechnen wirklich das „Haupt-Bildungsmittel" unseres Geistes wäre, so müsste sich dieser der Folter unterwerfen, sich zur Maschine zu vervollkommnen (GW 21 208).

Die Auflösung des Unterschiedes in der Quantität bewirkt, dass „der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden" ist (GW 9 157). Zwar handelt es sich hierbei nicht um einen Rückfall in die Nacht des Unmittelbaren, denn an sich stellt die Quantität ein höheres Moment an Intelligibilität im Verhältnis zur Qualität dar. Nur dass dieser Gewinn beschädigt werden und eine Fixierung auf das Quantitative zu gefährlichen Rückfällen führen kann. Daher rührt die extreme Heftigkeit der Hegel'schen Anklagen hinsichtlich des Mathematischen. Das Denken kann eine verderbliche Strebung entfalten, die verbinden will, was doch gegen jede Verbindung gleichgültig ist. Daher fällt es in eine Entfremdung und sieht sich gezwungen, sich in der „Gedankenlosigkeit" zu bewegen (GW 11 129).[3] Diese extremen Strebungen ermatten die Vernunft oder verkehren vielmehr ihren Gang. Das Denken versinkt in der Äußerlichkeit, es verliert sich in den toten Bestimmungen und brütet numerische Größen aus, deren Darstellungen nur umso „verworrener [...] willkührlicher und sinnleerer" sein können. Dieses Denken leidet nicht nur unter der Entbehrung des wirklichen Vernünftigen, sondern begibt sich auch freiwillig, aus eigenen Stücken, in sein Gegenteil, in die hypostasierte Beziehungslosigkeit. Kurzum, es verfällt in die „Verrüktheit" (GW 11 130).

5.4 Äußerlichkeit und Gleichheit

Die Monaden, die Dyaden, die Tetraden sind widersinnige Abstraktionen einer Metaphysik, welche sich mit Leib und Seele der arithmetischen Spekulation verschreibt. Sie treiben die Neuplatoniker der Vergangenheit und die Romantiker der Gegenwart um, doch selbst ohne in diese Exzesse umzuschlagen gestatten es die an sich selbst aufgenommenen Kategorien des mathematischen Wissens, die Unvollkommenheiten und die Fallen eines Wissens zu verstehen, das sich auf halbem Wege zwischen der naiven Unmittelbarkeit und der entwickelten Vermittlung befindet und in dem die List des Unmittelbaren, die ein gewaltiges Nachhutgefecht führt, nicht aufhört, die Errungenschaften der Bestimmung zu durchdringen und zu untergraben. Die Quantität als unwesentliche Beziehung und schlechthinniges Moment der Gleichgültigkeit liegt den beiden großen ein-

3 Ja, in diesem Bereich ist der Gedanke gleichsam dem Gedanken „widerspenstig[]" (GW 24,1 242).

seitigen Prinzipien der dogmatischen Rationalismen zu Grunde, nämlich der Äußerlichkeit und der Gleichheit.

Das Denken wird von dem Vielen umgetrieben, das es vereinen muss, um es begreifen zu können. In seinen Anfängen erscheint das Viele – in der Attraktion und Repulsion – wie eine bloße Wiederholung der *Einen*. Sobald nun aber einmal diese Pluralität überwunden ist, stößt das Denken auf durch Verschiedene gebildete Vielheiten. Sein erster Drang ist, Sammlungen und Zusammenstellungen anzulegen, ein Vorgehen, dessen erste Triebfeder das „Auch" ist. Das Auch – das die wirkliche „Philosophie" „bekämpft" (W 9 48) – ist eine elementare, schwache und träge Weise, Verschiedene zu verbinden. Das „Auch" pointiert die berühmte Analyse aus der *Phänomenologie des Geistes:* Das Stück Salz ist weiß, es ist *auch* kubisch gestaltet, es ist *auch* schmackhaft (GW 9 72), und diese Eigenschaften haben scheinbar keinen organischen Zusammenhang untereinander. Das *Auch* ist eine Verbindung der „freien Materien", die diese bloße „Sammlung" bildet, welche *das Ding* ist (GW 11 336).[4] Das *Auch* ist wie das zweifelhafte Prinzip gewisser Ökonomien: „‚leben und leben lassen', so daß das eine gilt und *auch* das andere" (W 8 173),[5] aber das *Auch* ist hier Prinzip der Duldung des anderen nur in dem Maße, wie ich ihn ignoriere oder man sich gegenseitig ignoriert. Das *Auch* und das *Und* sind hauptsächliche „Kategorien" eines vorbegrifflichen Wissens, eines „neutralen" Wissens eines äußeren Beobachters, eines Chronisten vermischter Nachrichten, dieses Wissens, das in der Errichtung der Inventarien, in der *Auflistung* der Dinge und der Personen am Werk ist.

Als Triebfeder der rudimentärsten „Organisation" des Vielen ist das *Auch* letztlich Synonym „einer bloß umschließenden Oberfläche" (GW 9 76), der „Raumausdehnung" (GW 11 338), kurz, des Raumes. Hegel deduziert den Raum am Anfang der Naturphilosophie als eine Kategorie der Äußerlichkeit (W 9 42). Zum anderen wird die Quantität als die Äußerlichkeit (GW 20 140) oder auch als der „äusserlich gewordene Unterschied" definiert (GW 11 127). Der Raum ist – seit dem *Timaios* – das Behältnis der Dinge. Er enthält die Dinge, aber er enthält sie passiv, ohne sie zu berühren, ohne sie zu affizieren. Gleichwohl birgt – auch dies weiß man seit den Neuplatonikern – die starke Neutralität des räumlichen Äußeren eine gewisse Ambiguität in sich. Die Neutralität des Raumes, diese mitten ins Herz der Quantität eingeschriebene Verpflichtung zur Zurückhaltung begünstigt zugleich die Trennung, die Spaltung und die Zerrissenheit. Die Indifferenz verbirgt – wie man weiß – in ihrem Inneren die Maschinerie der Differenz ...

---

4 Vgl. „das *Und* der Beziehung auf sich selbst" (GW 7 31).

5 Das *Auch* ist mit dem „schlechten Unendlichen" zu vergleichen (GW 7 31).

Die gefährliche Ambivalenz des Äußeren kann von einer seiner Hauptgestalten her eingekreist werden, nämlich dem Mechanischen. Das Mechanische ist eine eigentümliche Beziehung auf die unbelebte Natur. Es ist eine von außen kommende Beziehung (W 9 84), die zudem die Autonomie der Seienden achtet, an denen sie ausgeübt wird (W 9 68). Hat das Mechanische nun aber einmal seine eigene Stufe, seinen engsten Bereich verlassen, driftet es ab oder vielmehr offenbart es seine wahre Natur. Man macht sich lustig – man ist erbost – über das mechanische, „tote" Aussehen gewisser Rituale oder Zeremonien. Man wirft demjenigen fehlende Spontaneität, Affinität und Eindringlichkeit vor, der einen Text auswendig, das heißt auf eine mechanische Weise lernt (GW 20 205). Das Mechanische wird tätig ohne den Vorteil einer Mitte, eines eigenen Kerns, kurz, jeglicher Innerlichkeit und kann daher nur äußerlich sein. Nun kann ich allerdings das, was mir von außen und absolut nicht durch mein Tun widerfährt, bloß als einen Zwang empfinden, es bloß wie eine Gewalt erleiden (GW 12 261 f.).[6]

Man hat stets den eintönigen Charakter der mechanischen Beschäftigungen herausgestellt, und die Eintönigkeit bleibt ein wertvolles Indiz für eine *Conditio*, bei der das Fehlen von Innerlichkeit zu Verzweiflung führt, denn von außen kommend wird sie unabdingbar als ein Zwang erlebt. Die Eintönigkeit drückt die Situation eines Seins aus, das passiv Druck erleidet, der von außerhalb stammt. Nun wird in genau dem Maße, wie das Fehlen einer unmittelbaren Gliederung seines Seins das Passive daran hindert, die Angriffe aus dem Äußeren abzuwehren oder eine intelligente Zusammenarbeit mit ihm einzuleiten, das Passive, eben dieses, das der Ressourcen entbehrt, die ihm die Gliederung geben würde, gewalttätig. In einer Berliner Vorlesung stellt Hegel eine Art spekulative Geographie vor. Er spricht von den Hochebenen, diesen Regionen, die „indifferent, geschlossen, ungebildet" sind und die deshalb Regungen, „Impulse [...] mehr mechanischer, wilder Art" (VG 192) ausschicken. Dass das Mechanische in eine Beziehung mit dem Wilden gebracht wird, wird besonders signifikant bei einer aufmerksamen Lektüre der *Enzyklopädie*. Ab der zweiten Ausgabe bezeichnet die *Enzyklopädie* die Lehre vom Raum und der Äußerlichkeit im Allgemeinen als „Mechanik" (GW 19 189), während in der ersten Ausgabe in Heidelberg dieser Abschnitt noch den Titel „Mathematik" trug (GW 13 116). Das heißt so viel wie, dass die Mathematik nicht nur von der Verrücktheit heimgesucht wird, sondern dass sie – ein zusätzliches Zeichen für die Ambiguität dieser Disziplin, die doch von höherer Rationalität ist – noch eine Affinität mit dem Wilden, dem Gewaltsamen verbirgt ...

---

6 Die eigenen Kategorien der (gewaltsamen) Mechanik sind „Druck, Stoß, Verschiebung der Teile u. dgl." (W 8 353), der Fall der Körper (W 9 63).

Man sieht deutlich diese kaschierte Dimension der Gewalt innerhalb des Regelmäßigen in der Theorie des Raumes. Der Raum ist Homogenität, vollkommen ununterbrochene Kontinuität, aber es ist die Kontinuität eines Seins, das sich außerhalb seiner selbst befindet (GW 21 116). Das „Aussersichseyn", das der Raum ist, begründet eine ganze Unstetigkeit, eine wesentliche Instabilität. Der Raum ist die Äußerlichkeit. Er ist nicht nur das Äußerliche im Verhältnis zu den Seienden, die er enthält, sondern er ist das Äußerliche an sich. Äußerlich an sich, das heißt äußerlich zu sich selbst, ist der Raum das, was sich selbst entgeht (GW 21 178).

In dem Maße, in dem der Raum das ist, was nicht aufhört, sich selbst zu entgehen, ist er Prinzip des Unterschiedes. Eines instabilen Unterschiedes ohne eigene Tiefe (GW 8 5). Das Räumlich-Äußerliche bringt die Ambivalenz des Quantitativen als Prinzip der Erkenntnis des Vielen als eines Ganzen, das heißt als Vielheit, ans Licht. Es betrifft folglich eine Pluralität von Seienden, die es genau dadurch „verfehlt", dass es sie in ihrer Gesamtheit in den Blick nimmt. Nun läuft aber diese Sorge, dieses Bemühen, äußerlich zu bleiben, darauf hinaus, gegenüber unterschiedlichen Gegenständen einen gleichen Abstand zu wahren. Damit tritt der Begriff Gleichheit in Erscheinung, und mit ihm vollzieht sich eine Verschiebung. Es genügt nicht mehr, dass man das Ganze, die Sammlung der Elemente, mit Neutralität behandelt, sondern man muss die Elemente auch in gleicher Weise oder sie vielmehr als gleiche behandeln. Es gibt folglich Fortschritt: Man geht vom Ganzen, von der Vielheit aus und man kehrt zurück zu den Teilen, den Individuen. Nun ist aber die Gleichheit genauso wenig vor dem Effekt der Verkehrung geschützt wie die Äußerlichkeit. Zweifellos stehen beide Begriffe in enger Affinität, und Hegel versäumt es nicht, die für die Gleichheit konstitutive Äußerlichkeit aufzuweisen. Diese ist eine „äusserliche Identität" (GW 12 268) oder eine „äusserliche" „Einheit" (GW 11 227). Und wenn die Quantität als Prinzip der mathematischen Erkenntnis das Reich der Äußerlichkeit ist, geht das mathematische Wissen „an der Linie der Gleichheit fort" (GW 9 33). Doch auch wenn die Äußerlichkeit – mittels der Mechanik – eine wahre Tyrannei über die Objekte ausübt, die Gleichheit setzt, sofern sie es nur kann, ihren Opfern noch gewaltsamer zu. Die Äußerlichkeit stößt, drückt und zermalmt die Objekte, während die Gleichheit sie verzerrt und sie verstümmelt. Nach ihrer kanonischen Definition ist die Gleichheit die Identität derer, die nicht wahrhaft identisch sind (GW 20 149). Damit nun ein Nicht-Identisches als ein Identisches gezählt werden kann, muss ihm Gewalt angetan werden. Die Gleichheit ist tatsächlich eine Maschinerie zur Beseitigung des Unterschieds und Herstellung einer Einförmigkeit um jeden Preis. Die Strafjustiz basiert auf dem Prinzip, äquivalente, gleiche Strafen Übertretungen aufzuerlegen; jedoch macht beispielsweise die Todesstrafe, die der Mörder erleidet, nur eine rein materielle Gleichheit mit seiner verbrecherischen Tat geltend, denn es fehlt jede Proportion und jede Entsprechung für die wesentlichen

Aspekte dieser beiden Vorgänge (W I 353). Die Gleichheit ist nicht schöne integrierende Flüssigkeit der Unterschiede, sondern die Kraft, die sie – indem sie sie brutal behandelt und ihnen Gewalt antut – auflöst.[7] Und Hegel kommt immer wieder mit Vehemenz auf die Mängel und Fehlgriffe der Gleichheit insbesondere in der politischen Sphäre zurück, in der das Leben des modernen Staates von der widersinnigen Operation der Addition und Subtraktion der Stimmen abhängig gemacht wird, die als gleich, als äquivalent für die Menschen gezählt werden, die in Gewicht, Weisheit und Verdienst in allem unterschiedlich sind.[8] Und dieser glühende Bewunderer der Französischen Revolution wird ausreichend harte Worte zu finden wissen, um deren Verbrechen zu stigmatisieren, geleitet von dem unheilvollen Drang der Schüler der Aufklärung, sämtliche Unterschiede auszubügeln und einzuebnen und die reiche Vielfalt der Jahrtausende alten positiven Institutionen zu zerstören.

Von der Lehre des Raums und vor allem der Theorie der Dialektik her wird man all die Elemente der Hegel'schen Kritik dieser Gestalten der Bestimmung gut sehen können, deren Triebfeder die unvollkommene Vermittlung bleibt. Wir werden uns hier damit begnügen, noch rasch den sinnbildlichen Begriff des Schicksals zu erwähnen, der sozusagen die beiden Themen der Gleichheit und der Äußerlichkeit vereint. Als begeisterter Leser der griechischen Tragödie – und Mythologie – hat Hegel unaufhörlich über den Begriff Schicksal nachgedacht. Es ist eine ungeheure und unwiderstehliche Macht, welche die Seienden gleichsam von außerhalb trifft. Es bezwingt die Götter und die Menschen, aber es bleibt von ihnen unverstanden (W 14 109). Das Schicksal ist das einem Menschen Eigene, es ist *sein* Schicksal. Es ist das Bewusstsein seiner selbst, aber als eines Feindlichen (W I 364 Anm.). Es ist die Anwesenheit des Äußeren in mir: Im Schicksal wird das, was mir als Eigenes gehört, in Fremdes, in Äußerliches versetzt. Zum anderen macht das Schicksal seine Kraft geltend und übt durch die Gleichheit seine Herrschaft aus. Das Schicksal des Lebendigen ist die Gattung, die durch die Zerbrechlichkeit und den Tod des Individuums, dessen sie sich zu ihren Zwecken bedient, ihre Kraft bekundet. Allgemein gesprochen macht es wenig Aufhebens vom Individuum, dessen Interessen und dessen Verdienste es ignoriert. Das Schicksal lässt den Personen aus dem guten Grunde keine Bedeutung, dass es sie nicht kennt (GW 12 141 f.). In letzter Instanz ist das *fatum* ein wahres Paradigma für den gleichgültigen Unterschied der vollendeten Gleichheit und Äußerlichkeit. Es ist – liest man in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – dieses

7 Die *Nemesis* egalisiert stets nach unten (GW 17 124).
8 Vgl. unten, S. 661.

„Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraktion verschwinden“ (*Vorl.* 4 557 Anm.).

5.5 Flüssigkeit und Idealität

Die Gleichheit, „die geistlose Gleichheit“ (W 12 320), ist eine Kategorie schlechthin der verkehrten Vernünftigkeit, in der die Abstraktion, die Allgemeinheit, anstatt dem Fortschritt des Wissens zu dienen, ihn von seinen Zielen abbringt. Gleichwohl befindet sich die Gleichheit auf dem Weg, der insofern zu den erhabenen Momenten der Erkenntnis führt, wie die Unparteilichkeit des Blicks es schafft, sich nicht in einer unehrerbietigen Gleichgültigkeit gegenüber dem Besonderen zu verlieren. Als Kritiker jeglicher Abstraktion und auf besonders vehemente Weise der Abstraktion der Philosophie der Aufklärung spricht Hegel vom „trockene[n] Verstand“ (GW 16 131) der Aufklärung, und in der *Einleitung* in die *Phänomenologie des Geistes* spricht er „ein trockenes Versichern“ (GW 9 55) und „das trockne Ich“ (GW 9 58) der diversen Dogmatismen an. Auf den ersten Blick ist „trocken“ nur ein Adjektiv ohne spekulativen Inhalt, das dieser so überaus „prosaischen“ Reflexionsphilosophie des 18. Jahrhundert zupass kommt, doch haben die Bilder bei Hegel immer eine begriffliche Aufladung. Das Ich ist „trocken“, weil es mangels eines immanenten aufgliedernden Gedankengangs von seinen Inhalten getrennt bleibt, die selbst der Verstreuung anheimgegeben sind. Das Versichern bleibt „trocken“, weil es ihm nicht gelingt, eine dialektische Darstellung zu ersetzen, in der das Argument sich durch die innerliche Bewegung einer folglich organischen und entspringenden Kontinuität des Begriffs hindurch entfaltet. Der Trockenheit des Verstandes entgegengesetzt ist die schöne Flüssigkeit der Vernunft, die Gestalt schlechthin der Transparenz der begrifflichen Erkenntnis, die die eigentliche Struktur der Wechselbeziehung der Inhalte ans Licht bringt.

Der Begriff der Flüssigkeit, der selbstverständlich der Naturphilosophie, der Deduktion des Wassers entstammt (GW 20 286; W 9 140 f.), wird sich in den politisch-ethischen Themen durchsetzen. Sein spektakulärstes Erscheinen ist die berühmte „Dialektik“ von Herr und Knecht. Der von der Furcht vor dem Tod ins Joch Gezwungene hat sich dem Feind ergeben und wird zum dem Herrn unterworfenen und sich in seiner Gewalt befindlichen Knecht. Gleichwohl bewahrt der Knecht eine gewisse Überlegenheit im Hinblick auf den Herrn. Der Herr lebt von der Frucht der Arbeit seines Knechts; er begnügt sich damit zu verzehren, was letzterer ihm vorlegt. Er beschränkt sich also auf seine natürliche Unmittelbarkeit, während der Knecht, der die Erde kultiviert und Produkte fabriziert, sich in einer

Conditio von Vermitteltheit erhebt. Und die profunde Triebfeder dieser Vermitteltheit ist genau die Flüssigkeit (GW 9 114).

Die Furcht des Todes, die diesen Menschen dazu getrieben hatte, sich zu ergeben, sich an die Kette legen und in Gefangenschaft nehmen zu lassen, hatte ihn paradoxerweise von seinen Bindungen befreit und losgelöst. Persönliche Ehre, Familienbande und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft waren gleichsam aufgelöst worden angesichts der Furcht des Todes, die seine Bindungen „verflüssigt“ hat und auch weiterhin verflüssigt. Keine Bestimmung, keine Festigkeit widersteht der Furcht, die den Knecht plagt, die ihn zu unaufhörlichen Anstrengungen und Anpassungen drängt. Die Auflösung der im Raum beschränkten, durch die Tradition und die Schwere bestimmten alten Verbindungen befreit den Knecht, um die diversen technischen Möglichkeiten der Arbeit ergreifen zu können. Das heißt so viel wie: Ist die Kruste des Gegebenen rissig geworden und zerborsten, wird der Knecht frei, sich die vielfältigen immanenten Möglichkeiten des Wirklichen, den ersten Stoff seiner Tätigkeiten, anzueignen.

Dieses erste Auftauchen der Flüssigkeit, gesehen noch aus der Perspektive des durch die Arbeit befreiten Individuums – Schlussstein der Lesart des Hegelianismus in einer noch nahen Vergangenheit –, ist mit den Gestalten zu vervollständigen, in denen die Flüssigkeit als die Rückerstattung ihrer Elemente an ein Ganzes, als eine Wiederherstellung der Autorität eines Ganzen im Verhältnis zu seinen Gliedern, oder allgemeiner gesprochen: der Einrichtung oder Wiedereinrichtung einer logisch und metaphysisch und folglich ethisch korrekten Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen erscheint. Die Bürger – und die verschiedenartigen gesellschaftlichen Gruppen und Strukturen – sind dem Staat unterworfen, aber diese Unterwerfung drückt nur ihre harmonisch vollzogene Integration aus. Die Ankunft des modernen Staates geht so vonstatten, dass er „die selbstständige Vereinzelung in Familien [...] in sich aufzehrt, und sie in der Continuität seiner Flüssigkeit aufgelößt erhält“ (GW 9 258). Die verschiedenartigen Elemente, Individuen und Gruppen sind „flüssige Glieder“ des Ganzen (GW 14,1 230). Doch auch wenn diese Flüssigkeit ihrer Elemente, diese organische Kontinuität ihrer Glieder die ideale Bedingung der sittlichen Substanz ist, ist diese zumeist und ganz besonders im Zustand ausgedehnten Friedens gefesselt und versperrt. Wenn der Frieden herrscht, leben die Individuen als Glieder der bürgerlichen Gesellschaft. Sie üben ihr Gewerbe aus, verfolgen ihre besonderen Interessen, stehen im Wettbewerb und im Streit mit den anderen Bürgern und denken kaum an das Geschick und an das Wohl des Ganzen. Diese Situation wird sich mit dem Krieg von Grund auf ändern. Im Krieg werden die Individuen aus ihrer besonderen Position herausgerissen. Sie werden sich nicht mehr der Fortführung ihres Gewerbes oder ihres Berufes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft widmen können. Die komplizierte Struktur der gesellschaftlichen Aufgaben

und Rollen wird gleichsam in die kriegerische Anstrengung aufgelöst werden, die die staatliche Gemeinschaft entfaltet. Die Bindungen an sein Eigentum, seinen Beruf und seine Familie, kurz gesagt, an seine besonderen Interessen, werden zerbrochen oder vielmehr sozusagen verflüssigt werden, und das Individuum wird sich gleichsam in diesen ungeheuren Fluss geworfen finden, der das Leben im Staat ist.

Dennoch, und das ist das Wesentliche, ist dieser gewaltsame Fluss, der weder die Grenzen kennt noch achtet und der mit seinen Forderungen an das Individuum bis zur Aufgabe seines Eigentums und zum Opfer seines Lebens geht, nicht nur ein Strom ohne Damm und ohne Grenze. Die Individuen sind keine bloßen Tropfen in diesem entfesselten Fluss. Als Bürger nehmen sie ihre Rolle in der gemeinsamen Anstrengung gehorsam an, übernehmen sie sie zustimmend. Der Staat, der Krieg führt, verweist die Bauern und die Bürger, die Handwerker und die Händler an ihre *Conditio* als gesetzestreue Bürger ihres Landes, an ihre „Immanenz" in der sittlichen Substanz. Die Erweckung des patriotischen Feuers lässt den verkrusteten Egoismus des Individuums zerbersten, katapultiert den steif gewordenen Teil ins Innere des *Ganzen*, und der fiebernde Enthusiasmus der Bürger führt den erkalteten, eingetrockneten allgemeinen Willen zu seiner Wahrheit als wirklichem Konsens zurück.[9]

Hegel schwärmt vom Krieg, nicht um seiner selbst willen, sondern als besonders wirkungsvolle Instanz der Reaktualisierung der organischen Struktur der Gesellschaft. Die Flüssigkeit, die er empfiehlt, bezieht sich nicht nur auf das Bewässern und auf das Schmieren der Maschinerie der Gesellschaft; sie läuft nicht darauf hinaus, sozusagen etwas Flüssiges zu verbreiten, das gleichsam von draußen die gesellschaftliche Struktur entkrusten würde, sondern sie *ist* diese in ihre eigenste Bewegung eingebundene Struktur (vgl. *Rechtsph.* 4 667). Andererseits ist die Flüssigkeit nicht nur die Triebfeder für das bessere Funktionieren der sittlichen Substanz des Staates, sondern sie ermöglicht es gleichermaßen, seinen „Momenten" gerecht zu werden. Kurz gesagt, sie ist ein besonders aufschlussreiches Bild für die Darstellung der Wechselbeziehung zwischen dem Ganzen und den Teilen, die auf einer allgemeineren Ebene als die *Idealität* bestimmt werden wird. In einer seiner *Vorlesungen über die Ästhetik* spricht Hegel von der Rolle des Organismus und des Organischen im Allgemeinen und verweist für deren besseres Verständnis auf die antike Kunst. Im antiken Kunstwerk ist jedes Element bewundernswürdig ausgearbeitet: Es wird kaum auf die Einzelheit abgehoben; nichtsdestoweniger macht das Ganze einen starken allgemeinen Eindruck. Aus der Koexistenz oder vielmehr dem Zusammenhang heraus „ergibt sich [...] das

9 Siehe dazu die in unseren *Études sur l'Idéalisme Allemand*, Paris 1998, S. 151 ff., zitierten Texte.

Gefühl der organischen Flüssigkeit aller Glieder". Es gibt einen Hauch von Beseelung, von Leben, eine Seele materieller Formen, dank der Tatsache, dass „jeder Teil für sich in seiner Besonderheit vollständig da ist, ebensosehr aber durch den vollsten Reichtum der *Übergänge* in stetem Zusammenhange [...] mit dem Ganzen bleibt". Jedes Element macht die Zweckmäßigkeit, die Besonderheit geltend, bekundet das ihm Eigene und bleibt nichtsdestoweniger „in durchgängigem Fluß". „Dies leise *Ineinanderfließen* der organischen Umrisse" ergibt jene „Idealität aller Teile" (W 14 380 f.).

Die Idealität ist eine der hauptsächlichen Expressionen des Prinzips der Logik. Sie entspricht der logischen Gliederung der in ihrer Koexistenz gesehenen Inhalte und der Kompossibilität als wechselseitigem Zusammenhang der Momente. Die Idealität wird im Kontext einer Reflexion über die Geschichte der idealistischen Philosophien dargestellt, und tatsächlich wird sie von der einfachen Möglichkeit oder der Welt der Wesenheiten im traditionellen Sinne dadurch unterschieden, dass sie von einem Subjekt her zu verstehen ist. Die Bestimmungen des Fürsichseins gehören in den Bereich der Idealität, denn die Wiederaufnahme der verstreuten Elemente des Wirklichen durch das Subjekt vereint sie zum einen, schafft aber auch gleichermaßen deren feste und erstarrte Grenzen ab. Die Leibniz'sche Monade ist „ideell", weil sie ein vorstellendes Seiendes ist, und die Vorstellung ist ein Fürsichsein, in welchem die Bestimmtheiten nicht Grenzen, sondern bloß Momente sind. Die „Monade der Monaden" (GW 11 89), Gott, ist „die absolute Idealität" (GW 21 148) als Prinzip einer Bejahung all seiner Inhalte, die er in einer vollkommenen Transparenz und Kontinuität aufrechterhält. Nun können aber bei Gott die absolute Idealität und all die Instanzen des Fürsichseins als Idealität stiftend verstanden werden. Das Tier ist „idealistisch", ja Prinzip eines „absoluten Idealismus", denn als organisches und empfindendes Seiendes besitzt es in sich seine Bestimmung, das Prinzip der Elemente seiner Leiblichkeit, auf eine vollkommen flüssige Weise (W 9 430). Im Staat versammelt und vereint das „Ich will" des Monarchen die Elemente in ihrem organischen Funktionieren (GW 14,1 233 f.). Solange der Krieg anhält, reduziert der Wille des Staates die bloß „nebeneinander" stehenden Elemente der bürgerlichen Gesellschaft auf die Idealität des Ganzen (GW 14,1 264). Hegel nimmt an, dass der Hauptsatz der Philosophie die Idealität des Endlichen sei (GW 20 133). Das Endliche findet sich, anstatt in seiner Endlichkeit, in seiner Trennung, in seiner Abkapselung bejaht und bestätigt zu werden, von dem befreit, was seine Integration ins Ganze behindert, und eben dank der Abschaffung seiner Festigkeiten wird es in der Fülle seiner Gliederungen erscheinen können. Die Logik des Begriffs, der Kulminationspunkt der *Wissenschaft der Logik*, wird „das verknöcherte Material" der verschiedenen natürlichen Formalismen des Geistes „in Flüssigkeit [...] bringen" (GW 12 5). Die besondere Bestimmung widersteht nicht der Gewalt, dem

Feuer des Denkens, das die Grenzen auflöst, um sie in ihrer organischen Kontinuität, das heißt ihrer Idealität, erscheinen zu lassen (W 8 118).

Die Idealität bekundet sich in den Anfängen der Natur in Form von Kontinuität: Die Idealität der Teile der Natur kommt in ihrer „Elasticität" zur Existenz (GW 20 295). Nun ist aber die Elastizität bloß die Vorgeschichte der wahrhaftigen idealen Gliederung, die man in den höheren Momenten des *Geistes* wiederfinden wird. In einem schönen Gemälde macht sich das allerkleinste der Elemente geltend. In einem Staat, der richtig funktioniert, werden die unterschiedlichen Mächte auf eine harmonische Weise und bis zum Maximum ihrer Möglichkeit ausgeübt. Und die Harmonie der Momente des gesellschaftlichen Körpers bewirkt, dass die Individuen ihre Partikularität, ihre Potentialität bis an ihre äußerste Grenze entfalten. Hegel macht dem Fichte'schen Ich seine fehlende Flüssigkeit zum Vorwurf (*Vorl.* 11 75). Damit wird gesagt, dass vor dem Aufkommen der *Wissenschaft der Logik* die Äußerlichkeit, das Fehlen einer wahrhaften Vermittlung die Verstandesphilosophie charakterisiert. Erst in der *Logik*, also erst im absoluten Idealismus wird die *Vernunft* imstande sein, in einer innerlich verbundenen Genese die organische Transparenz und Homogenität des Ganzen zusammen mit der Autonomie der Teile ankommen zu lassen.[10]

5.6 Das Wesen

Die Idealität ist die Durchschaubarkeit der Strukturen, sozusagen die räumliche Intelligibilität, aber es existiert eine komplexere Intelligibilität, die, welche sich in der Dauer und der Tiefe errichtet. Jede Intelligibilität, ja jede Wirklichkeit, die über die bloße Unmittelbarkeit hinausgeht, erscheint als Verhältnis, nun ist aber das Verhältnis stets ein Fortgang von einem vorhergehenden hin zu einem nachfolgenden Moment. Und diesen Fortgang nennt Hegel den immanenten Gang des Begriffs. Es handelt sich um eine Aufeinanderfolge von Momenten, welche die Selbstgliederung des Denkens ist, nun ist aber diese Gliederung, eine Vielheit aufeinander folgender, organisch untereinander verbundener Momente, auf der elementaren Verdoppelung des Begriffs gegründet, den die *Logik* zunächst im Fürsichsein erfasst und später als Erinnerung, Rückgang in sich oder Reflexion bezeichnet. Man beobachtet hierbei im SEIN eine Differenzierungsbewegung, die an ihrem Endpunkt, in ihrer Vollendung in eine Symphonie von Elementen un-

---

10 Siehe gleichwohl seit Jena: „Die Vernunft [...] flüssige allgemeine Substanz [...] welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt" (GW 9 194). Vgl. oben, S. 520, unten, S. 732, 913.

gleichen Werts und ungleicher Festigkeit einmündet, die aber zu Beginn und während ihres ganzen Ablaufs über eine graduelle Ent-wertung der jeweils überwundenen und durch ein anderes ersetzten Momente funktioniert. Der Fortgang der Reihe der Begriffe transzendiert jeden Augenblick ein Kettenglied der Reihe zu Gunsten des folgenden, und der Abschluss dieser ganzen Bewegung ist die Ankunft des Begriffs Wesen, der eine grundlegende Differenzierung als Prinzip und Triebfeder der Bewegung des Begriffs stiftet.

Hegels Genie besteht darin, dass er sich des antiken Begriffs Wesen – als Zeichen und Instrument für die Trennung des Zentralen und des Peripheren, des Gültigen und des Ungültigen, des Ständigen und des Vorübergehenden – als Stammbegriff für die großen Begriffe der Metaphysik bedient. Die Lehre vom Wesen, der schwerste Teil der Logik (GW 20 145), führt die wahrhafte Bestimmung ein und führt das Denken bis an die Schwelle der Vermittlung *stricto sensu*. Das Wesen ist per definitionem ein „Zweit"begriff. Es kommt nach dem Sein, dessen Hintergrund oder vielmehr Wahrheit es bildet (GW 11 241). Indem das Wesen sich selbst aussagt, zeigt es das, was nicht es selbst ist, als „unwesentlich" an. Vom Wesen zu sprechen läuft darauf hinaus, das Denken zu veranlassen, den Kern von der Schale zu trennen, den Vorhang vor der verborgenen Wirklichkeit wegzuziehen, zu versuchen, die Kruste wegzunehmen, die sie verdeckt (GW 18 186; vgl. W 9 538). Das Wesen ist der zweite große Begriff der objektiven Logik nach dem des Seins. Es ist die Wahrheit, die sich „hinter" dem Sein befindet, die Vermitteltheit, die innerhalb seines Verschwindens bestehen bleibt. Die einfache Tatsache, dass vom „Wesen" einer Sache gesprochen wird, läuft darauf hinaus, sie als Unwahrheit oder im besten Fall als Zufälligkeit, Akzidentialität oder Oberflächlichkeit gemäß ihrem „Erscheinen" zu stigmatisieren. In Wirklichkeit sind das Scheinen wie das Erscheinen bloß Begriffe der Wesenslogik, die von der mit dem wirklichen Sein einhergehenden Fiktion zeugen. Die Dinge zeigen sich uns nicht, wie sie an sich selbst sind, und vor allem bezieht die Existenz, die sie führen, ihre Wahrheit nicht voll mit ein, drückt sie nicht getreu aus. Das Sein bezieht sich auf das Wesen wie das Äußere auf das Innere (GW 11 366), wie das Unmittelbare auf das Mittelbare (GW 10,1 443). Das heißt so viel wie, dass es eine Beziehung von Oberfläche zu Tiefe zwischen diesen beiden Begriffen gibt. Infolgedessen ist die Wesenslogik das Unternehmen, den Begriff in seiner aufsteigenden Bewegung aus den finsteren Tiefen hin zur Klarheit des Tageslichts zu verfolgen.

Das Wesen ist synonym für „Verhältnis" und „Reflexion" (GW 13 49). Es entspricht der Differenz und der Vermittlung (W 8 322; GW 11 258), aber es ist stets eine unvollkommene, von Unmittelbarkeit belastete Vermitteltheit. „Wesen – ist wenig" liest man auf einem Blatt aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (GW 17 108)! Das Wesen ist nur „einfache[s] Innern", „reiner Gedanke", noch nicht „Begriff" (GW 9 289), und Hegel gesteht seine Geringschätzung für das

„Wesen-Sagen" abstrakter Geister ein (W 9 523). Doch auch wenn es dem Wesen noch an wahrhafter Vermittlung fehlt (GW 21 326), geht es sehr wohl über vorausgehende Bestimmungen hinaus, denn – im Gegensatz zur Quantität – ist es nicht mehr eine bloße Selbstverdoppelung, in der in Ermangelung eines bestätigten Unterschieds die wahrhafte Tiefe nicht in Erscheinung treten kann. Die Größe wie die Grenzen des Wesens werden durch die Definition am Anfang der *Wissenschaft der Logik* gezogen. Die Sphäre des Wesens ist ein „System der Reflexionsbestimmungen, d. i. des zum Insichseyn des Begriffs übergehenden Seyns, der auf diese Weise noch nicht als solcher für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Seyn als einem ihm auch Aeussern zugleich behaftet ist" (GW 21 46). Dieser Satz enthält in Kurzform die Problematik des Wesens. Es handelt sich um den Eintritt in eine wahrhafte Differenzierung mit sich selbst, die auf die Einrichtung der Tiefe, eines wahrhaftigen ‚Hintergrunds des Seins' hinausläuft, doch die Unvollkommenheit seiner Vermittlung bewirkt, dass das von seiner Äußerlichkeit belastete Wesen eine zwiespältige Einstellung gegenüber dem Prozess des Begriffs aufweist. Es wollte die Tiefe bewahren und behüten, aber die Tiefe ist zugleich Zeichen der wahrhaftigen Differenzierung wie auch der Ohnmacht, sich bis hin zu einer vollkommenen Vermitteltheit aufzuheben.

Hegel versteht das Wesen als das „Lichtscheue" (GW 11 392), was den Wunsch bedeutet, sich auf die Tiefe zu beschränken, in ihr zu verbleiben. In der Sphäre des Wesens hat das Sein seine Rückkehr zu sich in Angriff genommen, aber diese *Odyssee* will nicht enden. Die eigentliche Bewegung des Wesens, welche die Reflexion ist, ist zunächst einmal nur bloßes Scheinen, also ein verschwindendes Aufblitzen, das die extreme Zerbrechlichkeit des Werks der Differenzierung zum Ausdruck bringt. Im weiteren Verlauf gibt es das Erscheinen, worin die Reflexion sich stabilisiert, aber die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung sich festigt und in Gänze erhalten bleibt. Erst am Ende des Durchlaufs wird die Reflexion zur vollen Offenbarung: Die Wahrheit der Tiefen wird ihren Aufstieg vollendet haben, um sich – im Licht – wieder mit der Oberfläche zu vereinen. Wir werden eine Etappe dieses Aufstiegs durch die Deduktion der Kategorien der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung hindurch sehen. Doch bevor man den Durchlauf der Offenbarung versteht, wird man den Sinn dieses In-sich-selbst-Eintretens als Herstellung des Unterschiedes ersehen müssen.

Der Rückgang des Seins in sich, den bereits das Fürsichsein umrissen hatte, findet seine Vollendung im Wesen. Hegel definiert das Wesen als „das in sich gegangene Seyn" (GW 20 143). Nun ist aber dieses Insichgehen eines, das einen Raum des Unterschiedes einrichtet, der eine sozusagen „zeitliche" Bestätigung oder Bezeichnung erhält. Das Deutsche drückt die Vergangenheit des Verbs *sein* mit dem Wort „gewesen" aus, von daher die berühmte, im Übrigen apokryphe

Formel: „*Wesen ist was gewesen ist*".[11] Das Wesen ist der durch eine fortdauernde Differenzierung eingerichtete und ausgebildete Inhalt. Die Dauerhaftigkeit, die Dauer des Unterschieds gewährt die Aufrechterhaltung der Tiefe, die sie daran hindert, im unmittelbaren Dasein einer Qualität oder selbst im Aufblitzen des Erscheinens zusammenzubrechen und sich einzuebnen. Das Wesen ist eine Bewegung der Verinnerlichung, es hört nicht auf zu „reflektieren", und die Reflexion, die als in sich geschlossene Bewegung die Mangelhaftigkeit des Wesens im Verhältnis zu der Aktivität und der Freiheit des Begriffs bezeichnet, begründet seine Überlegenheit im Verhältnis zu der Unmittelbarkeit des Seins. Im Bereich des Seins gibt es nur das *Übergehen*, im Bereich des Wesens regiert die Beziehung. Das *Übergehen* bezeichnet den Übergang eines Inhalts, der, da nicht als ein eigentlicher Unterschied in die Bewegung des Begriffs eingeschrieben, sich in seinem Anderen verliert. Das Etwas geht ins Andere über und verschwindet darin spurlos. Dagegen geht im Wesen die Beziehung der Momente stets auf immanente Bestimmungen, und da sich das Etwas hierbei nicht einem wahrhaftigen Anderen, sondern einer bloßen Verschiedenheit gegenüber befindet, bleibt die Bewegung des Wesens innerlich, eine Bewegung von Etwas auf *sein* Anderes (W 8 229), in welchem es erscheint. Statt nur ein Verschwinden, ein Verlöschen zu sein, bleibt das Wesensverhältnis eine dauerhafte Verbindung von Verschiedenen.

5.7 Die logische Deduktion der Kategorien

Die Bewegung des Wesens, welche die Reflexion ist, erfolgt am Faden der Bestimmtheiten, deren Deduktion der zweite Teil der objektiven Logik ist. Durch sämtliche Texte aus der Jenaer Zeit hindurch, von der *Differenzschrift* bis zur *Phänomenologie des Geistes*, nimmt Hegel unermüdlich die kritische Darstellung der Deduktion der Kategorien wieder auf, die aber erst in der *Wissenschaft der Logik* zu einer Darstellung als Lehre im eigentlichen Sinne gelangen wird. Im Hintergrund des außerordentlichen Parforceritts dieser spekulativen Konstruktion findet sich die gesamte Geschichte des Kampfes um den transzendentalen Idealismus, und die ‚endgültige' Darstellung will ebenfalls die Schwächen der vorangehenden Philosophien ausgleichen. Kant macht sich als erster an die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, doch auch wenn er „eine Kategorientafel" vorlegt, vollzieht er die Deduktion im eigentlichen Sinne bloß für die Kausalität

11 „*Wesen ist was gewesen ist*" findet sich so nicht bei Hegel, ist aber das häufigste Hegel-Zitat in Sartres *Das Sein und das Nichts* (A.d.Ü.). Hegel selbst schreibt: „Die Sprache hat im Zeitwort: *Seyn*, das Wesen in der vergangenen Zeit: *gewesen*, behalten …" (GW 11 241).

und die Substantialität. Und selbst diese Deduktion berücksichtigt nicht die zwischen diesen Begriffen vorrangigen wechselseitigen Bezüge, sondern begnügt sich mit dem Aufzeigen ihrer Bedingung a priori. Fichte und Schelling als strenge Kritiker des Kant'schen Vorgehens stellen in dem Maße einen Fortschritt dar, wie sie die Kategorien als die organisch verbundenen Momente der Aufgliederung des Ichs betrachten, aber das Überleben des Nicht-Ichs schadet ihren Versuchen und verurteilt sie dazu, einen irreduziblen Grund an Endlichkeit unangetastet zu lassen. Hegel selbst nimmt für sich eine integrale Herleitung der Kategorien in Anspruch, die darauf hinausläuft, sie auf dem Hintergrund einer graduellen Eliminierung oder vielmehr einer Auflösung jedes Substrats auseinander herrühren zu lassen.[12] Das heißt so viel wie, dass es die erste Bedingung der Deduktion ist, mit dem „Gespenst[]" des Dings-an-sich fertig zu werden (GW 21 31), der Manifestation par excellence des Substrats.

Bekanntlich hatte bereits Fichte den Anspruch erhoben, mit diesem Überlebsel des Dogmatismus gebrochen zu haben, aber er hatte sich gezwungen gesehen, als Ersatz dafür am „Anstoß" festzuhalten (W 20 404). Hegel selbst führt sozusagen seine systematische Reflexion mit einer regelrechten Attacke auf das *Ding an sich* ein. Das Ding an sich ist nichts anderes als die Hypostase der leeren Form der Entgegensetzung (GW 4 5), die einfache Reflexion der Existenz in sich in ihrem radikalen Gegensatz zu jeder konkreten Mannigfaltigkeit (GW 11 327 f.). Als das lebendige Brot der Vernunft, verwandelt in Stein (GW 4 201), ist das Ding an sich in dem Maße der Deduktion entgegengesetzt, wie es als „festgehaltene Abstraction" (GW 12 195) den Strom des Begriffs unter- und die aktive Kontinuität der Momente der Reflexion zerbricht. Als „Subject ohne Prädicat" (GW 12 57), als zähes, hartnäckiges Überleben der „lichtscheuen" Tiefe ist das Ding an sich nicht „Grund", Gründungsprinzip für die Entfaltung der Momente des Wesens, sondern bloße „Grundlage". Im besten Fall Gleichgültigkeit hinsichtlich der auftauchenden Bestimmungen (GW 11 329), im schlimmsten aktive Entgegensetzung gegen die Vermittlung. Gemäß den deutlichen Formulierungen des großen Artikels über den *Skeptizismus* ist das Ding an sich wie ein „eiserner Horizont" der gemeinen Wirklichkeit, wie ein „Felsen unter Schnee" (GW 4 201), ja „wie unbändige Tiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen" (GW 4 236).

Ist das Hindernis des Ding an sich getilgt, glaubt sich der Idealismus imstande, die systematische Deduktion der Kategorien durch die Lehre vom Bewusstsein zu vollenden. Der dritte Grundsatz der *Wissenschaftslehre* legt die transzendentale Formel des Bewusstseins vor: „Ich setze im Ich dem theilbaren

12 Vgl. unten, S. 616 ff.

Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen“ (Fichte, GA I 2 272).[13] Ich und Nicht-Ich, Setzung und Entgegensetzung stehen im Gegensatz zueinander und streben jeweils ihre Beseitigung an. Nun ist es allerdings unmöglich, dass sie sich wechselseitig beseitigen, oder dass eines von ihnen das andere annulliert. Im ersten Fall bliebe nichts, im zweiten – und das ist gleichermaßen unmöglich – verschwände entweder das Ich oder das Nicht-Ich. Die „Lösung“ ist dann, dass mangels einer vollkommenen Beseitigung das eine das andere partiell beseitigen würde. Diese partielle Beseitigung charakterisiert ein Universum, in dem der Konflikt gegensätzlicher Kräfte das Wachsen der einen zu Lasten der anderen impliziert. Diese dynamische Entgegensetzung der Gegensätze ist eine Synthesis, die eigentliche Synthesis des Bewusstseins, das die beiden ursprünglichen Beziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich repräsentiert. Das Bewusstsein ist ein ursprüngliches Wirken oder vielmehr zweimal ursprüngliches Wirken: Das Ich ist begrenzt, das heißt bestimmt durch das Nicht-Ich, und das Nicht-Ich ist begrenzt, das heißt bestimmt durch das Ich.

Die Darstellung des Bewusstseins wird durch eine Dialektik der Ausschließung von Unvereinbaren konstruiert, die nacheinander die Kategorien entstehen lässt. Am Anfang des Prozesses findet sich das Bewusstsein selbst als fundamentale Synthesis, und die anderen Synthesen werden sodann daraus als deren sukzessive Entfaltungen abgeleitet. In dem Maße, wie das Bewusstsein ein Wirken ist, in dem das Nicht-Ich das Ich bestimmt, ist es passiv, in dem Maße, wie es ein Wirken ist, im dem das Ich das Nicht-Ich bestimmt, ist es aktiv. Diese Gegensätze, die nicht vollständig beseitigt werden können, beseitigen einander partiell. Insofern das Ich nicht aktiv ist, ist das Nicht-Ich es, und vice versa: Das Ich ist durch das Nicht-Ich bestimmt und das Nicht-Ich durch das Ich. Die beiden Entgegengesetzten begrenzen sich wechselseitig, was die Kategorie der Wechselbestimmung ergibt.

Diese erste Synthesis ist eine wertvolle Errungenschaft, aber man kann sich nicht damit begnügen. Die Wechselbestimmung bedeutet, dass die Realität dem Ich oder dem Nicht-Ich gleichgültig erscheinen kann, aber dies ist dem Geiste des Fichte’schen Idealismus entgegengesetzt: Das Nicht-Ich wäre dann vollständig unabhängig und dem Ich äquivalent! Zum anderen ist die Wechselbestimmung richtungslos: Man kann ebenso vom Ich wie auch vom Nicht-Ich ausgehen. Nun verlangt aber der transzendentale Idealismus, dass man vom Ich ausgeht. Infolgedessen muss das Ich die Passivität als seine eigene Begrenzung begreifen und verstehen und wird glauben, von der Tatsache dieser Begrenzung bis zu ihrer Ursache zurückgehen zu können: die Nicht-Setzung des Ich, welches das Nicht-Ich

13 Vgl. oben, S. 370 f.

ist. Anders gesagt: Wenn alle Realität sich im Ich befindet, könnte das Nicht-Ich an Realität nur so viel haben, wie das Ich sie ihm zugesteht. Das Nicht-Ich ist nur in dem Maße, wie das Ich leidet. Dieses „Leiden“ ist eine „Affektion“ des Ich selbst, denn das Nicht-Ich besitzt in sich selbst keine Realität (Fichte, GA I 2 294). Das ist der Durchbruch der Kausalität. Das Ich ist die Wirkung, das Nicht-Ich Ursache (im Ich). Ist das Ich passiv, das Nicht-Ich aktiv, so ist es fortan nicht mehr gleichgültig, ob man die Realität oder die Negation vom einen oder vom anderen der Entgegengesetzten her affirmiert.

Die Kausalität hat es ermöglicht, die Gleichgültigkeit und die der Wechselbestimmung eigene Richtungslosigkeit zu überwinden, wenn auch um den Preis, dass das Ich passiv und das Nicht-Ich aktiv gemacht wurde. Man wird aus dieser ebenfalls dem Geist des Idealismus entgegengesetzten Situation nicht heraustreten, außer von einer neuen Synthesis her. Man sucht die Bestimmung des Ich zu erklären, die im Gegensatz zu seinem Wesen, der Unendlichkeit, steht, und dies, ohne aus dem Ich herauszugehen. Das heißt, dass man sich fragt: Wie gibt sich das Ich ein Prädikat? Dank der spontanen Tat der Reflexion kann sich das Ich Prädikate geben, und in diesen Prädikaten, deren Summe die Substanz selbst bildet, wird das Ich sich fortschreitend realisieren. In diesem Moment ist das Nicht-Ich nicht mehr etwas Äußeres, sondern ein einfaches, als Akzidens des Ich selbst definiertes Prädikat. Nach der Wechselbestimmung und der Kausalität hat man hiermit die höhere Synthesis der Substantialität hergeleitet.[14]

Auch Schelling legt eine Deduktion der Kategorien vor, die, auch wenn sie bereits die Argumente der Identität vorbereitet, im Wesentlichen noch im Fichte’schen Dunstkreis bleibt (Schelling, W 3 467 ff.). Die Hegel’sche Deduktion ist eine Erneuerung gegenüber der von Fichte und Schelling vor allem durch eine entschiedene Wende vom Transzendentalen zum Logischen. Die drei Momente des Verhältnisses unterstreichen nicht mehr den Gang des „theoretischen Ich“, sondern bilden „das absolute Verhältnis“, in dem das Wesen am Ende definitiv die Diskontinuität der Momente übersteigt, die Unterschiede aufhebt und das Substrat beseitigt.[15] Im Gegensatz zu Fichte, aber in Übereinstimmung mit Schelling – und auch mit Kant – beginnt die *Wissenschaft der Logik* die Deduktion mit der Substantialität, geht anschließend zur Kausalität weiter, um dann mit der Wechselbestimmung oder vielmehr mit der Wechselwirkung abzuschließen.

Die Substantialität ist das erste und das unvollkommenste der abschließenden Momente des Wesens. Es handelt sich hierbei um ein Verhältnis, in dem die

14 Siehe zu all dem den Zweiten Teil der *Grundlage*.
15 Ausgehend vom *absoluten Verhältnis* spricht Hegel nicht mehr von „Kategorie“; die Kategorie findet ihren aristotelischen und kantischen Sinn als Begriff für das Universum der Endlichkeit wieder, „unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu seyn“ (GW 13 31).

radikale Disproportion der *relata* sie bis in ihre jeweilige Stabilität hinein mit einer Hypothek belastet. Die Substanz bezieht sich auf ihre Akzidenzen mit einem erdrückenden Übergewicht. Sie ist quasi alles, ihre Akzidenzen beinahe nichts. Die Akzidenzen sind bloß als durch die Substanz gesetzte, und, da sie über keinerlei Autonomie verfügen, fallen sie unaufhörlich in sie zurück. Die Instabilität der Akzidenzen schlägt auf die Stabilität der Substanz selbst zurück. Die Akzidenzen sind bloß das „daseiende[] Spiel [...] der Substanz" (GW 10,1 68). Sie besitzen kein Sein sui generis, verfügen weder über Autonomie noch über Beständigkeit. Sie hören nicht auf, bei der Substanz neue Kraft zu schöpfen, sie haben an Wirklichkeit nur die der Substanz selbst. Aber umgekehrt ist die Substanz nur ihre Akzidenzen, und auch wenn sie das Vermögen bleibt, das sie projiziert und in der Existenz aufrechterhält, ist dieses Vermögen noch nicht Quelle irgendeiner dauerhaften Vollendung.

Die Substantialität wird durch die Kausalität fortgeführt oder findet vielmehr ihre Wahrheit in der Kausalität, bei der die Vergrößerung der Autonomie und die Befestigung der eigenen Existenz des untergeordneten Gliedes die Kraft und die Festigkeit seines oberen stärken. Die Kausalität bezeichnet den Durchbruch der vollständigen Unumkehrbarkeit: Die Wirkung wird niemals in ihre Ursache zurückfallen, sie wird immer Wirkung bleiben. Gleichwohl geht die irreduzible Autonomie der Wirkung mit einer geringeren, niedrigeren Bedingung im Verhältnis zur Ursache einher. Die Wirkung ist voll und ganz durch die Ursache verursacht, aber die Ursache verursacht die Wirkung nicht mit ihrem vollen Sein, ihrer ganzen Vollständigkeit. Sie kann weitere Wirkungen verursachen, und vor allem bleibt ihr das Sein, mit welchem sie nicht verursacht (GW 11 398). Das heißt so viel wie, dass die Ursache ihr gesamtes Vermögen nicht in der Wirkung erschöpft, und vielleicht ist deshalb im Gegensatz zur Substanz, die nur Selbstentstehung aus sich selbst heraus ist, die Ursache fruchtbarer Ursprung, dauerhafte „Quelle des Hervorbringens" (GW 11 398). Diese Fruchtbarkeit der Ursache scheint mit ihrer radikalen Unumkehrbarkeit im Verhältnis zu stehen, aber die Unumkehrbarkeit selbst erhält eine ausgeklügelte Charakterisierung: Ursache ist die Ursache nur, indem sie ihre Wirkung hervorbringt. Von daher verdankt sie – ganz paradoxerweise – ihre Existenz (als Ursache) ihrer Wirkung, die so zu ihrer Ursache wird (GW 11 396 ff.). Daher rührt eine Befestigung der Autonomie der *relata*, die eine Bewegung hin zu einer unabhängigen, dauerhaften Existenz skizzieren.

Letztlich findet die Autarkie der *relata* ihre Vollendung in einem Verhältnis, in dem jede Disproportion verschwindet. Die Wechselwirkung ist nicht mehr das Verschwinden der Akzidenz in der Substanz und genauso wenig die Unterordnung der Wirkung unter die Ursache, sondern die befriedete und harmonische Koexistenz zweier Substanzen von gleichem Wert und gleicher *Conditio*, jede

passiv und aktiv zugleich. Die Wechselwirkung ist „ein völlig durchsichtiger Schein“ (GW 11 407), in dem keine Ungleichheit Bestand hat. Das heißt, dass sie sich am Ende einer Dialektik einfindet, der Dialektik des absoluten Verhältnisses, in dem sich die graduelle, aber vollständige und endgültige Austilgung jedes Substrats vollzieht.[16]

Ausgehend von der Substantialität, die Kausalität durchquerend, um bei der Wechselwirkung zu enden, ist die Bewegung des Wesens eine fortschreitende Verinnerlichung, die das Wesen der Vermittlung darstellt. Das Kausalitätsverhältnis, in dem das Wesen „lichtscheu“ ist, gelangt noch nicht zur „durchsichtigen Klarheit“. Es „gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an“ (GW 20 209). Die auf die Antike zurückgehende Epithese „blind[]“ hat hier einen quasi-technischen Sinn: Es ist bloß Synonym für „innerlich[]“ (GW 12 15), denn die Notwendigkeit ist in dem Maße blind, wie sie bloß „innere und verborgene“ ist (GW 20 174). Diese Innerlichkeit ist selbstverständlich nicht die der gliedernden Differenzierung, sondern des bedrängten Substrats, das sich verkriecht und versteckt. Auf einer eigentlich metaphysischen Ebene kommt die blinde Innerlichkeit des Substrats dem Andauern einer unvermittelten Voraussetzung gleich. Innerhalb des Kausalitätsverhältnisses wird die Voraussetzung durch die materielle Identität gemäß dem Inhalt, der Wirkung und der Ursache – des Regens und der Feuchtigkeit – betont, die dieses Verhältnis als von außerhalb und gleichsam der Einleitung ihrer eigenen Bewegung vorausgehend bestimmt (GW 11 402). Und um die unzulässige „Voraussetzung“ zu vermeiden, wird Hegel die Anwendung des Begriffs der „vorherbestimmte[n] Harmonie“ auf die Wechselwirkung ablehnen (GW 12 136).

Die Voraussetzung entspricht, wenn man so will, dem „Tiefen“aspekt oder dem einer abgelösten, isolierten „Vergangenheit“ des Substrats, aber die Deduktion der Kategorien bezeugt auch den Sieg über das Substrat der „seitlichen“ oder eigentlich „räumlichen“ Dimension gemäß. Die Ursache – wie gerade dargelegt – verursacht die Wirkung vollständig, aber nicht ihrer Vollständigkeit gemäß, also gibt es Überschießendes in ihr hinsichtlich ihrer *relata*. Und zum anderen kann sie als das verstanden werden, was sich hinter der Wirkung verbirgt – um sie aufrechtzuerhalten und zu sichern. Dagegen bleibt in der Wechselwirkung nichts Überschüssiges mehr, sondern bloß gleiche *relata*, in einer ausgeglichenen Verbindung, in der sich nicht das eine hinter oder unter dem anderen verbirgt.

16 In der Wechselwirkung krümmt sich die geradlinige Bewegung, die die beiden anderen Kategorien charakterisiert hatte, sie ist sozusagen „in sich *um-* und *zurückgebogen*“ (GW 20 172). Geradlinig ist die absteigende Bewegung von der Substanz hin zu ihren Akzidenzen, von der Ursache hin zu ihrer Wirkung, und dem entspricht die aufsteigende Bewegung, die das Substrat hin zu seiner Erscheinung beschreibt.

Was die beiden ersten Momente des absoluten Verhältnisses angeht, bewahren die *relata* eine gewisse Äußerlichkeit gegenüber ihrem Anderen, und die Vorherrschaft des höheren gegenüber dem niederen muss sich mit einer gewissen Schwäche oder Flucht ihres Bestimmungsvermögens abfinden. In letzter Instanz bewahrt das Kausalitätsverhältnis, sinnbildhafter Begriff der Dogmatismen und der Verstandesphilosophien, trotz einer bruchlosen Regelmäßigkeit eine hohe Dosis an Ohnmacht (GW 11 403). Die Ursache geht auf eine unmittelbare und unwiderstehliche Weise in ihre Wirkung über. Und der Preis für diesen Übergang ist der Verlust ihrer Freiheit (GW 12 160). Die Ursache wählt nicht zwischen Wirken und Nicht-Wirken, „sie muß wirken" (GW 11 398). Die kausale Bestimmung ist eine blinde Notwendigkeit, die sozusagen ihre Wirkung vor sich her jagt. Die Wirkung, die sich nicht entziehen kann, rächt sich nun aber, indem sie einen ‚Teil' des Seins der Ursache mit sich reißt. Unfähig, zu sich selbst zurückzukehren – der Preis der Unumkehrbarkeit –, im Zustand der Ruhe zu bleiben, driftet die Ursache in Richtung Wirkung ab. Diese Abdrift wird erst in der Wechselwirkung angehalten werden, in der die Glieder des Verhältnisses nicht mehr durch einen Prozess schlechter Unendlichkeit gesetzt sind, sondern sich in der Kontinuität vollkommen gleicher und wechselseitiger Momente entwickeln.

Die Wechselwirkung ist die Wahrheit des *Absoluten Verhältnisses*. Sie ist nur Verhältnis, ohne irgendein Überlebsel von Substrat oder vom Überschießenden: Die Bewegung des Begriffs setzt nicht von einer dem Gedächtnis vorausgehenden Voraussetzung her ein und sie ist während ihres Durchlaufs keinem Verfall unterworfen. Die Wechselwirkung ist eine spektakuläre Neuformulierung der wesentlichen Immanenz des Begriffs. Die immanente Entfaltung tritt stets durch eine räumliche Bildlichkeit hindurch in Erscheinung. Entweder als ein in einem Punkt der Vergangenheit begonnener Aufstieg, um ohne Bruch und ohne Diskontinuität zu den gegenwärtigen Punkten zu gelangen. Oder als eine horizontale Wegbahnung, die einen Ausgangsort mit einem fernen Endpunkt verbindet. Nun wird aber das, was die immanente Bewegung als eine Verlaufsbahn zwischen einem Ausgangspunkt und einem Ankunftspunkt vorstellt, durch die Wechselwirkung in Form einer Bewegung gleichzeitiger wechselseitiger Realisierung neu formuliert. Der ‚Endpunkt' der Bewegung ist nicht eine äußere oder spätere Gestalt, sondern ist seit jeher innerhalb der Bewegung selbst anzutreffen. Der Begriff ist nicht ein in sich gekehrter Punkt, der sich sodann in einer Aufeinanderfolge von Inhalten ausbreiten würde. Das *Mannigfaltige* der Inhalte ist nicht das Resultat des *Einen* des Begriffs, sondern sein Anderes, sein symmetrisches Korrelat. Auch Hegel begreift das Wissen als die vereinheitlichende Erfassung des Mannigfaltigen (GW 10,1 441), aber das *Mannigfaltige* ist dem *Einen* nicht äußerlich, nicht früher oder später als es. Die wesentliche wechselseitige Immanenz als Seinsmodus des *Einen* und des *Mannigfaltigen* findet einen geeigneten Ausdruck in der Wechselwirkung.

Das *Eine* ist nicht ein Rahmen, der das *Mannigfaltige* von außen versammelt und gliedert, sondern die eigene Bewegung, das eigene Leben des *Mannigfaltigen* selbst. Das *Eine* und das *Mannigfaltige* enthalten sich nicht und sind nicht ineinander enthalten, sie folgen nicht aufeinander, sondern sie entwickeln sich gleichzeitig, und gerade ihre vollkommene wechselseitige Integration bewirkt, dass die *Logik* und die *Enzyklopädie* die Begriffe des *Einen* und des *Mannigfaltigen* gemäß einer in keiner Philosophie jemals erreichten Vollendung und Vollkommenheit darstellen.

6 Von der Vermittlung zur Aufhebung

6.1 Die Vermittlung

Die Logik des Wesens wird durch das *Absolute Verhältnis* beschlossen, dessen Kulminationspunkt die Wechselwirkung ist. Die Wechselwirkung ist die höchste Bestimmung, eine vollkommen harmonische Beziehung zwischen den Gliedern. Sie ist integral strukturiert, und die Strukturierung tritt mit einer unbefleckten Durchsichtigkeit in Erscheinung. In dieser Durchsichtigkeit wird die Idealität gemäß einer Bewegung und einer Differenzierung in der Tiefe dargestellt. Und das Wesen will für sich genau diese Differenzierung in der Tiefe sein, eine Struktur, die nicht nur strukturierte Struktur, sondern auch strukturierende Struktur ist. Das Wesen wird in der Hauptsache durch die Reflexion definiert (GW 11 244 ff.), und die strukturale Struktur ist eben Reflexion. Doch auch wenn diese Sichtweise des Wesens als Reflexion der immanenten Natur des Prozesses gerecht wird, bringt sie deswegen noch lange nicht den Unterschied oder die Unterschiede, deren Differenzierung sie ist, ans Licht. Dieser Sichtweise eines sanften Ablaufs, einer harmonischen immanenten Entfaltung steht die Auffassung von der Bestimmung als Vermittlungsprozess entgegen. Hegel definiert ebenso das Wesen wie die Reflexion als „Vermittlung“ (GW 11 258; 292). Derart die Bestimmung wiederum als Vermittlung zu denken läuft darauf hinaus, die Betonung auf die Dynamik des Prozesses zu legen und die Bestimmung als Bewegung zu lesen. Die Bestimmung *stricto sensu* bezieht sich auf die Struktur, und die Logik des Wesens als Lehre von der Bestimmung unterstreicht die dynamische *Conditio* dieser Bewegung. Sie sieht ihre Glieder als wahrhafte Verschiedene, ja als Gegensätze an, und sie bemüht sich, ihre wechselseitige Rolle im Durchbruch der Bestimmung zu erkennen.

Die Lehre von der Bestimmung ist auf dem Hintergrund des Unmittelbaren entfaltet worden, welches verworfen wurde, aber wenn die Bestimmung diese Pluralität als Zusammenhang impliziert, welches der Sieg über die Punktualität des Unmittelbaren ist, wird das Unmittelbare erst da besiegt sein, wo diese Verbindung mehrerer als eine unaufhörliche Tätigkeit des Geistes gesehen werden kann. Hegel bekämpft das gefährliche Unmittelbare der *Naturphilosophie*, die schuldige Naivität des „Gesetzes des Herzens“ der romantischen Moralen, und trotz seines Wunsches, Jacobi, den Fürsprecher der Erkenntnis durch bloße unmittelbare Offenbarung, zu schonen, wird er nur immer wieder sagen können: Man erkennt das *Absolute* nur durch die Vermittlung (GW 12 252). Die *Wissenschaft der Logik* entfaltet die Gestalten des Unmittelbaren, um sie besser durch den aufsteigenden Gang der Vermittlung bekämpfen zu können, aber der Einsatz des

https://doi.org/10.1515/9783110216943-031

Kampfes lässt sich am besten an Textstellen umreißen, die aus anderen Sphären als den logischen stammen. Dem Unmittelbaren fehlt die Bestimmung, denn es ist jenes Bildungs- und Gestaltungsvermögens beraubt, welches das Wirkliche an sich selbst strukturiert. Zum Beispiel hat der Ackerbauer aus Platons *Politeia* „in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun", „dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Object ohne Zwischenglieder vor sich hat …" (GW 4 455). Doch auch der weise *Stoiker*, der allem Anschein nach am dem einfachen Bauern entgegengesetzten Ende steht, ist ein Praktiker des Unmittelbaren. Er nimmt eine Haltung von Passivität gegenüber der Welt ein, bei der er sich damit zufrieden gibt, sie zu denken statt sie zu gestalten und sie zu bearbeiten (GW 9 119 ff.). Und Hegel, der seit seiner Jugend gegen Adelsprivilegien von Geburt eingestellt war, überträgt dank der Errungenschaften der *Logik* seine politische Kritik auf eine religiöse Ebene. Er stellt fest, dass innerhalb des indischen Kastensystems der von Geburt, das heißt durch eine unmittelbare, abstrakte Beziehung mit der Gottheit vereinte *Brahmane* sich nicht in einer wahrhaft geistigen Weise darauf bezieht (W 12 186).

Sämtliche Theorien des unmittelbaren Wissens oder der unmittelbaren Tugend sind ohne zu zögern zu verwerfen. Nichts könnte die harte, „die saure Arbeit des Geistes" übernehmen (W 8 69). Man darf niemals mit der „träge[n] Einfachheit" (GW 9 18) einverstanden sein, sondern muss sich vielmehr in die Schule „der Geduld des Begriffs" begeben. Mit Anklängen an Platon als Kritiker der Sophisten klagt Hegel Kant und Fichte an, die ihren Lesern glauben machen wollten, dass „das Wissen von Gott ein unmittelbares sei, das man von Haus aus kenne, ohne zu studieren" (W 20 414). Nun „(ist) aber der Weg des Geistes die Vermittlung, der Umweg" (W 18 55).

Das Unmittelbare verheißt das direkte Erfassen der Wahrheit, einen Zugang zum Wirklichen, der die Arbeit in der Tiefe ersparen würde. Es wollte sich mit „nakte[n] Wahrheiten", mit dem „nakte[n] Resultat" des Erkenntnisprozesses zufrieden geben (GW 9 31). Nun zeigt aber in derselben Weise, wie „das Subject ohne Prädicat", „das Ding ohne Eigenschaften" des *Ding-an-sich* (GW 12 57), bloß isolierten Einsichten und partiellem Wissen entspricht, die ‚Nacktheit' der Oberfläche gleichermaßen das Fehlen einer Kontinuität zwischen den unterschiedenen Momenten und ein um den Prozess seiner Hervorbringung amputiertes Resultat an. Hegel weist die Beobachtung zurück, um den Menschen, ein in ständiger Handlung und Vermittlung befindliches Wesen (GW 9 167 f.), zu studieren, und man kennt die starke Ironie aus den Textstellen über die „Schädelwissenschafft", über den Geist, der zu einem Knochen geworden ist, über diese „Knorren" am Schädel, die es erlauben, unsere moralischen Prädispositionen zu lesen, und wofür ein Beispiel par excellence durch die Hörner auf der Stirn des

Ehemanns einer Frau geliefert wird, die eine unwiderstehliche Neigung zum Ehebruch hat (GW 9 186) ...

Im Gegensatz zur „oberflächlichen", „verknöcherten" Conditio des Unmittelbaren erlaubt es die Vermittlung, durch die Oberfläche hindurch die Struktur des Verhältnisses als Bewegung zu lesen. Hegel wird schreiben, dass die Vermittlung „[d]ie Wahrheit des Verhältnisses" (GW 11 357) sei. Jede Bestimmung ist ein Verhältnis, aber allein die Vermittlung begründet die Notwendigkeit eines Verhältnisses (GW 10,1 72). Es gibt sehr wohl Verhältnisse als Bestimmtheiten ohne wirkliche Vermittlung, doch mangels einer wechselseitigen Bewegung der Glieder sind sie „Voraussetzung", und als solche bleiben sie zufällig. Die „notwendige" Bedingung des Verhältnisses, welches Vermittlung ist, ergibt sich aus der Gegenseitigkeit, der Wechselseitigkeit der jeweiligen Bewegungen seiner Glieder. Als vermittelte übersteigen die Bestimmtheiten dieses Überleben des Unmittelbaren, welches die „Einseitigkeit" (GW 21 98) ist. Fortan ist das Verhältnis nicht mehr eine in *einer* gegebenen Richtung fortschreitende Bewegung mehr, sondern ein Prozess, der dem EINEN entströmt, das zwei Glieder in eine gemeinschaftliche Verbindung setzt. Und die Überwindung des Einseitigen zeigt das Erscheinen der wahren Wirklichkeit, welche die Einheit zweier verschiedener Realitäten sein wird, am Horizont an. Das Wesen bleibt noch in einer Immanenz eingeschlossen, die sich gewiss „regt", ausstreckt und gliedert, doch erst mit dem Zugang zur Wechselwirkung verwirklicht sie in ihrer Fülle das, was die *Wissenschaft der Logik* sehr treffend „absolutes Verhältnis" nennt, nämlich ein Verhältnis zwischen zwei gleichen und autonomen Gliedern.

Die gesamte Vorgeschichte der wachsenden Vermitteltheit der Bestimmung ist nur ein Schwanken, eine Ohnmacht der wirklichen Verbindung gegenüber. Die Abstraktion schließt das Verschiedene im Unterschied ein und hält es in ihm fest (GW 10,2 830). Der räsonierende Verstand lässt das Mannigfaltige bestehen, anstatt es einer höheren Einheit zuzuführen (GW 2 85). Die wilden, jeden Austausch ablehnenden Individuen, werden durch den Despotismus, der sie auf Gleichheit reduziert, zu einer Versammlung gezwungen (*Weltgesch.* 710), während ein Staat im Genuss einer wirklichen Verfassung als ein System von Vermittlungen zwischen Gruppen und Individuen existiert (GW 14,1 250 f.). Die wesentliche Bedeutung der Vermittlung ist durch die Lesart des Unmittelbaren als Prinzip einer Ausschließung des Anderen zu finden (GW 17 273). Das Individuum ist das gesonderte Einzelne – sei es punktuelles Atom, sei es wilder Rückzug auf sich –, das den Anderen zurückweist, während die Vermittlung ein Band, einen wesentlichen Zusammenhang zwischen zwei Verschiedenen beinhaltet. Sie wird durch die *Enzyklopädie* als „ein Anfangen und ein Fortgegangenseyn zu einem Zweiten, so daß diß Zweite nur ist, in sofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist" definiert (GW 20 53). Das Verhältnis, das mehr ist als die

faktische Herstellung einer Beziehung, hat Wahrheit, und die Wahrheit einer jeden seiner Bestimmungen ist nur als vermittelt durch ein Anderes. Die Vermittlung ist das höhere Verhältnis, das Verhältnis, das Zugang zur wahren Festigkeit erlangt hat, und so sind auch seine Glieder gleichermaßen von einer echten Festigkeit. Dennoch ist die Festigkeit des Verhältnisses noch nicht durch das bloße Sein seiner Glieder gegeben; sie ist abhängig von ihrer Bewegung, ihrem Tun.

6.2 Die Negativität

Die Vermittlung ist das Ins-Verhältnis-Setzen Verschiedener und als solche das segensreichste, das fruchtbarste Tun. Und der Vermittler ist eine uneigennützige Person, die sich zurückzunehmen, sich sozusagen auszuklammern weiß. Nun beschreibt aber Hegel die Vermittlung als ein „negatives Verhältniß" (GW 20 52), ja als die Negativität selbst (GW 9 72f.). Wie lassen sich die wesentliche Positivität der Vermittlung, Quelle aller Frucht und allen Einvernehmens, jeglichen Zusammenhangs und jeglicher Zusammenarbeit zwischen den Seienden, mit den düsteren Bildern in Einklang bringen, in denen durch das gesamte Hegel'sche Werk hindurch das Negative geschildert wird? Die Antwort ist, dass das Wesentliche der Vermittlung nicht die Ausübung eines vorgeblichen guten Willens ist, die Dinge ins Reine und die Menschen zusammen zu bringen. Es ist ein Tun begrifflicher Art, also ohne eigentlich materielle Dimension, die sich aber mit der Kraft ausgestattet findet, jede Undurchsichtigkeit aufzulösen.

Metaphysisch kommt die Selbstlosigkeit darin zum Ausdruck, dass es ihr an einer eigenen Dichte fehlt. Für den Idealismus ist das Vermittelte niemals ein drittes Sein, das zwei andere verbindet, sondern ein transzendentales Subjekt als Kopula. Fichte hat bereits vom Ich als Nicht-Sein, Nichts gesprochen; Schelling wird aufs Neue davon sprechen, vor allem in seiner Spätphilosophie,[1] und diese Sichtweise erscheint bei Hegel verstärkt und verdeutlicht auf dem Hintergrund eines tiefgreifenden Bewusstseins von der Dramatik des Lebens des Geistes, der Härte und der Tragik der Geschichte. Diesen Aspekt des Negativen geltend zu machen, daran hatte bereits die Geschichtsschreibung des Hegelianismus Gefallen gefunden; doch wenn man seine transzendentale Herkunft nicht in Rechnung stellt, läuft man Gefahr, das Negative auf die Ebene der schlichten *Weltanschauung* zu beschränken. In einem Text aus der Jenaer Zeit wird die „absolute[] Negativität" mit der Zeit gleichgesetzt, die „das schlechthin vermit-

1 Vgl. unten, S. 828, Anm. 10.

telte“ sei (GW 8 15), und etwas später ist das Negative Synonym des „Ich“ (GW 9 28). Zwar erscheint hier der Begriff in dynamischen, existentiellen Farben, doch im Wesentlichen geht es hierbei um das Transzendentale, um das Selbstbewusstsein, welches reines Vermögen ist, über sich selbst hinauszugehen.

Die Negativität gehört ebenso sehr dem Bereich des Bewusstseins wie der Erkenntnis an. Hegel definiert das Fürsichsein als „mit einem Gegensatze afficirt[]“ (GW 9 79), und im allgemeineren Sinne des Wortes ist das Selbstbewusstsein das, was den Gegensatz enthält, nämlich das verneinte, widersprochene, kurz gesagt, überwundene Selbst. Das Ich ist die Selbstbewusstwerdung, in der das Subjekt sich von sich selbst trennt, indem es das, wovon es somit getrennt ist, als Objekt einsetzt. Und diese Trennung von sich selbst, diese Fixierung seiner selbst als Objekt, also als ein Anderes als sich, läuft darauf hinaus, dieses Andere zu verneinen. Das Selbstbewusstsein ist eine Tätigkeit der Unterscheidung, genauer, der Selbstunterscheidung.[2] Das Ich konstituiert sich selbst, indem es sich von sich selbst trennt und indem es dieses Andere bewahrt, von dem es getrennt ist, indem es sich also in der Trennung erhält. Für die Transzendentalphilosophie ist das Selbstbewusstsein stets Synthesis, und die Synthesis enthält Negatives (GW 11 265). Das Selbstbewusstsein ist Tätigkeit, und als solche ist es „Unterschiedensein in Einem“ (W 20 243). Es ist Form, das Vermögen, welches die Materie durch Unterscheidung konstituiert (GW 10,1 31). Dennoch ist das Ich nicht negativ allein als sich selbst verneinend. Es ist auch Negation von anderem oder, allgemeiner gesagt, anderer Realitäten. Man ist nur selbst, indem man sich siegreich über die Anderen erweist, die man aus seiner eigenen Sphäre ausschließt.[3]

Das Negative ist nicht nur konstitutiv für das Bewusstsein, sondern auch für die Erkenntnis. Man hat häufig – und mit einem pejorativen Akzent – von einer vom Leben getrennten, entleiblichten Intelligenz gesprochen, die jede feste Wirklichkeit kritisiert und auflöst. Tatsächlich beschreibt Hegel „[d]ie reine Einsicht“ der *Aufklärung* als eine Art Nihilismus, der keinerlei Achtung für jegliche substantielle Wirklichkeit habe (GW 9 315). Nun tut aber der zerstörerische Nihilismus einer nichts, noch nicht einmal die heiligsten Werte des Glaubens und des Staates achtenden Intelligenz nichts anderes als die der begrifflichen Erkenntnis, ja der Erkenntnis schlechthin innewohnende Tendenz an ihr logisches Ende, in ihre Überspitzung zu treiben. Erkennen ist das Andere und die Andersheit des Gegenstandes einklammern oder sie gar beschneiden, reduzieren, assimilieren. Nach einer Textstelle aus der *Ästhetik* fehlt der Pflanze dieser „negative[] Punkt“

2 „Das Ich=Ich ist […] als absolute Negativität der absolute Unterschied …“ (GW 9 430).

3 Das Fürsichsein ist ein „polemische[s]“ Verhalten (GW 21 145).

(W 13 193), mit dem das empfindende Tier und vor allem der Mensch als denkendes Geschöpf ausgestattet ist. Das Eigene des Geistes – und von ihm allein – ist es, deutliche Unterscheidungen zu prägen, weil der Geist die Grundlage des Begriffs und der Begriff eine eigene Sphäre der Negation ist (W 19 360).[4] Hegel gleicht Idealität und Negativität an (W 13 129): Die Bejahung und die Verdeutlichung der idealen Struktur erfolgt durch die Auslöschung der gesamten Unebenheit des wirklichen Materials. Der Begriff ist die Rückführung des Wirklichen auf die ideale Conditio, eine Ausfüllung sämtlicher Winkel des Undurchsichtigen durch das Licht.[5]

Die dichtelose *Conditio* des Negativen gestattet ihm paradoxerweise diese Aggressivität gegen ein Anderes, die an diesem die Materialität austilgt; nun ist aber die Vermittlung keine punktuelle Tätigkeit, kein schneller Handstreich, kein Feuer, das sich entzündet und – nachdem es seinen Brennstoff verbrannt hat – erlischt. Sie ist vielmehr eine Produktion, die sich nicht damit zufriedengibt, ihr Produkt ins Dasein zu führen, sondern in ihm und durch es fortbesteht. Die Wahrheit der Negation ist, als Widerspruch, als Negation zu bestehen. Die formale Logik weist den Widerspruch zurück,[6] und in den unterschiedlichen Sphären des Lebens glauben die Menschen ihn beseitigen zu können und zu müssen. Nun ist aber der eigentliche Sinn der Hegel'schen Lehre, dass der Widerspruch der Dauer überantwortet wird, und dass wahrhaft real nur das ist, was sich erhält und Bestand hat. Die Bewegung ist „der *daseyende* Widerspruch" (GW 11 286), und das Subjekt ist das, was sich im Widerspruch erhält (GW 20 358). Die *Vorrede* zur *Phänomenologie des Geistes* feiert die ungeheure Macht des Negativen, seine „Zauberkraft", sie mahnt den Geist, das Negative, den Tod nicht zu scheuen (GW 9 27). Im Gegensatz zu dem Stein, der, unfähig, seine Form zu erhalten, nicht krank wird, sondern sich durch einen chemischen Prozess in Gänze auflöst (GW 8 177), ist der Geist genau genommen die Wirklichkeit, die in der Krankheit überlebt, und man kennt die bewundernswerten Formulierungen Hegels über das „Schmerzen[]" als „Vorrecht" der Lebenden (GW 20 97), die selbst in der Negativität verbleiben können (W 9 472).

In letzter Instanz ist der Tod selbst ein Vorrecht: Allein das geistige Sein besteht kraftvoll selbst inmitten des Widerspruchs fort. Fähig zu sein, dem Tod ins Gesicht zu sehen, ihn, wenn es erforderlich ist, um einer edlen Sache willen oder

---

4 Bereits im Tierreich werden die Arten nach ihren Klauen und ihren Zähnen unterschieden, den Waffen, die das Tier zur Verfügung hat, um sich in seinem Fürsichsein zu behaupten (GW 20 368).

5 „… indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen." (GW 9 317)

6 Sofern der Widerspruch fehlt, sind die formalen Sätze in den Augen der Vernunft falsch (GW 4 208).

ganz einfach aus schlichtem Gehorsam zu akzeptieren, bezeugt die Kraft des Geistes, im Widerspruch er selbst zu bleiben, niemals sein Vermögen zur Selbstvermittlung verloren zu haben (W 14 135).

Hegel spricht mit Ironie über die Lehre von den Antinomien: Unfähig, den Widerspruch in den Dingen zuzulassen, ist die *Kritik* gedrängt, ihn dem Geist zuzuweisen (GW 20 84). Nun ist aber das Negative nicht bloß eine geistige Kategorie, ein *ens rationis*, sondern eine irreduzible Realität, die zumal das eigentliche Siegel des Realen ist. Zweifellos findet sich Negatives überall, aber von unendlich unterschiedlichem Gewicht und unendlich unterschiedlicher Bedeutung. Der Tod, der physische Tod ist ein Beispiel par excellence für die Negativität, aber an sich selbst ist er doch nur eine abstrakte Unmittelbarkeit (W 14 133 f.). Die Griechen haben den Tod nicht wirklich verstanden: Für sie war er nur das Ende oder das Gegenteil des physischen Lebens (W 14 134 f.). Nun ist aber der Tod ein wirkliches Muster des Negativen, des Widerspruchs nur, wenn er in einer dialektischen Beziehung mit dem Leben steht. Es gibt toten und tödlichen Widerspruch, aber auch den Widerspruch, der Lebenskeim ist (GW 2 257 f.), und *dieser* Widerspruch ist nichts Einfaches, sondern Zusammengesetztes. Er ist nicht nur das Gegenteil eines äußerlichen Anderen, sondern trägt eine Dualität in sich. Das Negative, aufgenommen an sich selbst und abgesondert von allem anderen, hat nichts mit der Macht der Vermittlung zu tun. Im Allgemeinen „(ist) das nur Negative überhaupt in sich matt und platt“, deshalb ist der ganz in schwarz gemalte Teufel eine von einem ästhetischen Gesichtspunkt aus so wenig brauchbare Figur (W 13 288). Das einseitige Negative ist nur das Träge (W 19 360), der Unterschied ist nur Unterschied und zwar einer, der unfruchtbar durchsichtig ist.

Hegel macht – wie Böhme, wie Goethe und wie die Romantiker – viel Aufhebens vom Negativen als der Kraftquelle und dem Antrieb allen wahren Fortschritts. Nun ist aber wahrhaft negativ, wahrhaft widersprüchlich nur das, was negativ ist kraft seines Verhältnisses zu einem Anderen und zugleich kraft seiner eigenen innerlichen Struktur. Der wahre Gegensatz hat nichts mit einer verstreuten Verschiedenheit zu tun.[7] Der *Unterschied* im eigentlichen Sinne weist jede empirische, selbst augenfällige Verschiedenheit zurück, wenn diese nicht auf

7 Diejenigen, die sich damit zufriedengeben, die verschiedenen philosophischen Lehren eine nach der anderen zu studieren, werden am Ende finden, dass sie alle dasselbe sagen (W 19 379 f.). Im Bereich der Botanik und der Zoologie bildet die Klassifizierung nach Arten, beruhend auf bloßer Beobachtung, nur eine Beschreibung empirischer Verschiedenheiten (GW 12 218 f.). Und was die drei Dimensionen des Raumes angeht, die Höhe, die Breite und die Tiefe, die nur auf empirische Betrachtungen begründet sind und nicht auf eine wahrhafte positive Selbstunterscheidung von Verschiedenen, so lassen sie sich leicht umsetzen und aufeinander zurückführen (GW 20 244 f.).

eine Wechselbeziehung der Verschiedenen gegründet ist. Mehr noch, durch die Abwesenheit eines Dritten als gemeinsamem Grund und Bezugsort fallen die Verschiedenen in den dem Quantitativen eigenen unwesentlichen Unterschied zurück. Ihr „Urbild" bleibt das Paar von Sein und Nichts, in dem jedes gemeinsame Glied, ja jedes wirkliche Verhältnis fehlt, von dem her sie sich als verschiedene konstituieren würden (W 8 187). Der wahre Unterschied ist innerlich und relational zugleich. Ein „Ding" unterscheidet sich von einem anderen „Ding" durch seine Eigenschaften, das heißt von einem innerlichen und nicht fremden Gesichtspunkt aus (GW 11 332). Und das ermöglicht ihm, sich nicht irgendwelchem entgegenzusetzen, sondern allein seinem eigenen Anderen, demjenigen, mit welchem es etwas gemeinsam hat und dem es sich auf eine innerliche Weise entgegensetzt (W 8 242).

Die *Wissenschaft der Logik* bezeichnet Verschiedenheit und Entgegensetzung bzw. Widerspruch als das Konträre und das Kontradiktorische (GW 12 46). Die Verschiedenheit ist nur ein äußerlicher Unterschied (GW 11 258), einheitslos (GW 12 37), gleichgültig (GW 11 276). Dagegen ist der Unterschied im eigentlichen Sinne der Unterschied als, wenn man so will, in sich zurückkehrende Reflexion (GW 11 262). Oder wie es etwas weiter unten im selben Kapitel der *Wissenschaft der Logik* heißen wird: Der Unterschied hat zwei Momente. Die Verschiedenheit, in der die beiden Seiten sich auf eine gleichgültige Weise trennen, und der Unterschied, in dem sie durcheinander bestimmte Momente sind (GW 11 279).

Man muss also einen „unmittelbaren" Unterschied (GW 13 51) und einen als solchen gesetzten Unterschied oder vielmehr einen, der sich als solcher setzt, unterscheiden (GW 13 85). Der erste ist die als einfache Qualität gegebene Negativität, im zweiten erscheint die Negativität als vermittelte und vermittelnde Wirklichkeit (GW 11 280). Hegel will diese Unterscheidung durch ein arithmetisches Beispiel „veranschaulichen". Die Subtraktion, 8-(-3) enthält zwei „Minus", das eine, das nur „Qualität" ist, und das andere, das wahrhafte, als solche gesetzte Negation ist. Das erste „Minus" ist im Zusammenhang mit der Subtraktion der Acht entgegengesetzt, das zweite ist nur eine Entgegensetzung an sich, außerhalb jeder Beziehung. Das erste „Minus" ist eine Funktion, eine Vermittlung, das zweite eine Qualität, also eine Gegebenheit (GW 11 276 f.).[8]

8 Ein anderes Beispiel entstammt den Multiplikationstabellen: + 5 x – 5 = – 25. Einer trügerischen Symmetrie gemäß ergäbe die Umkehrung dieser Operation, nämlich – 5 x + 5 = + 25. Das wäre tatsächlich das Ergebnis, wenn Plus und Minus hier in ihrer elementaren „qualitativen" Bedeutung verwendet würden; nun werden sie aber als „Funktion" ausgeübt, und so ergibt – 5 x + 5 ebenfalls – 25. Dagegen ergibt – 5 x – 5 + 25, denn die Multiplikation ist eine Operation wahrhaften Verhältnisses und erscheint hier als die doppelte Negation, welche die Affirmation ergibt (GW 11 277 f.).

In letzter Instanz lassen sich die bloß „qualitative“ Entgegensetzung und das sich setzende Entgegensetzende als das Konträre und das Kontradiktorische vergleichen. Konträr sind Bestimmungen, insofern sie in Bezug aufeinander bloß als verschiedene gesetzt sind, und kontradiktorisch diejenigen, bei denen das eine die wesentliche Bedeutung hat, das zu sein, was das andere nicht ist (GW 10,1 185).[9] Die wahrhaft Entgegengesetzten stehen in einem Widerspruchsverhältnis. Sie beziehen sich wesentlich aufeinander und von daher erfüllen sie das Werk einer Vermittlung.

6.3 Die Dialektik

Hegel beschreibt die Anwesenheit des Negativen in jeder Sache und beharrt auf dessen Rolle als Antrieb allen Fortschritts. Er setzt die weiten Ressourcen seiner Logik dafür ein, das Negative zu vertiefen und es zu begründen. Und paradoxerweise ist es das Negative *stricto sensu*, die Negativität als Widerspruch, was diese äußerst positive Rolle übernimmt. Das wahrhaft Negative ist seinem Anderen entgegengesetzt, und genau dieses Verhältnis einer Entgegensetzung macht seine Vermittlungskraft aus. Das Widersprechende steht in Wechselbeziehung mit demjenigen, dem es sich entgegensetzt, aber welches zugleich die Bedingung seines eigenen Zustandes als widersprechend ist. Dank dieser Wechselbeziehung ist die wahrhafte Negativität eine vermittelnde Vermittlung, erhält sie sich und dauert sie an. Nun ist aber die Mahnung, sich im Negativen zu halten, sich in ihm zu erhalten, selbstverständlich nicht das letzte Wort der idealistischen Metaphysik. Das Negative muss sich erhalten und fortbestehen, doch allein als Grundlage und Triebfeder des Positiven. Der Widerspruch muss ertragen, ausgehalten, doch genau dadurch besiegt, also überwunden werden. Die Negativität ist kein Wert an sich selbst, sie spielt ihre Rolle nicht in der Einschließung in sich selbst, sondern als Vermittlungsprozess. Die Philosophie ist wesentlich Begleiterin dieses begrifflichen Vermittlungsprozesses, und das „wahrhaft Dialektische“ ist dieses „Negative“, „wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet …“ (GW 21 39).

Hegel ruft überschwänglich den großen Namen Heraklit an, Denker des Werdens, von dem jeder Satz seinen Platz in der *Logik* finden könnte (W 18 320), doch das Pathos des Werdens wird artikuliert oder vielmehr artikuliert sich selbst als Begriff. Die Dialektik ist das Moment einer Negativität als Vermittlung. Sie übersetzt auf eine spektakuläre Weise die ontologischen Potentialitäten des Be-

9 Vgl. die „immanente Beziehung“ zwischen den Gliedern des Widerspruchs (GW 12 37).

griffs, aber sie ist zugleich die sehr strenge rationale Darstellung der vielfältigen Beziehungen zwischen dem Ganzen und den Teilen im logischen Werden.

Die Dialektik übersetzt die Kraft des Verstandes, die eigentümlichste und größte aller Kräfte (GW 9 27), die „wahrhaft vernichtende[] Macht der Vernunft" (GW 4 441). Nun ist diese Kraft weniger ein wildes, unbegrenztes Über-sich-Hinausgehen als eine Art dem Begriff immanente Unruhe, die ihn jeden Augenblick wieder nach vorne wirft, die es nicht zulässt, dass er sich auf dem Gegebenen oder gar auf dem Erworbenen ausruht. Von Beginn an, seit dem Reich des Seins, kündigt sich die Dialektik durch diesen „Widerspruch", „die Unruhe des Etwas in seiner Grenze" (GW 21 115), an, und „Unruhe", „unruhig" sind im Hegel'schen Vokabular häufig wiederkehrende Wörter. Das Feuer ist das „tätige Unruhige" (*Naturphil.* 94). Die in der ungestalten Welt der Materie am Werk seiende unendliche Form ist „Unruhe, Bewegung, Tätigkeit" (W 9 336). Der Geist ist „das absolute Unruhige, [...], das Negieren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen" (W 10 12). Die Unruhe ist die eigentliche Natur des Geistes (GW 9 156),[10] nicht in einem Locke'schen oder schlechthin „anthropologischen", sondern eigentlich metaphysischen Sinne, und sie bezeichnet eine Bewegung wirklicher Vermittlung, die zu einem Ergebnis führt. Der Schlüssel zur Hegel'schen Auffassung ist in diesem berühmten Bild aus der *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes* zu suchen, in welchem das Wahre als ein bacchantischer Taumel geschildert wird, an dem alle Glieder trunken sind (GW 9 35). Die Trunkenheit eines jeden der Glieder des Umzugs bestätigt die Flüssigkeit der dialektischen Bewegung (GW 18 307), aber sie bedeutet ebenfalls, dass keines der Elemente an sich, sondern allein als Moment des Ganzen Wert hat. Und die dialektische Bewegung, die das Ganze ist, geht entschlossen, unbeirrbar nach vorne, während ihre Glieder nicht an ihrem eigenen Sein festhalten, sich nicht ängstlich daran klammern, sondern den Platz dem folgenden Moment überlassen.

Hegel beschreibt die Dialektik als einen Taumel, und im folgenden Satz bezeichnet er sie als „Gericht[]" (GW 9 35). Das heißt so viel wie, dass die Bewegung ein strukturierendes Ganzes ist, und dass sie ihre Momente bestimmt, das heißt über deren Wahrheit urteilt. Der vermittelnde Gang der Negativität, der die dem Begriff immanente Dialektik ist, die „Seele des Inhalts" (GW 14,1 47), ist eine sich selbst fortwälzende Bewegung (GW 12 250), das eigentliche Wirken des Geistes. Er ist als Bewegung die Wahrheit, aber diese Wahrheit des Ganzen färbt sozusagen auf die Teile ab. Die Bewegung besitzt im Hinblick auf ihre Elemente eine souveräne Überlegenheit: Ihr „Sein" ist die „Nahrung", die sie verschlingt (GW 7 42). Die Momente selbst sind nichts außerhalb ihrer wechselseitigen Entgegenset-

10 Vgl. „die absolute Unruhe des absoluten Begriffes" (GW 7 188).

zung, die das Muster des Systems bildet (GW 7 20). Keines der Momente ist die Wahrheit, sondern dies ist allein ihre gemeinsame Bewegung (GW 9 416 f.), und die Rolle der Dialektik ist genau, die besonderten Elemente der Endlichkeit und der Falschheit ihrer scheinbaren Autonomie zu überführen und sie ins Innere der Einheit zurückzuführen (GW 20 217).

Die idealistische Dialektik demonstriert die absolute Souveränität der Bewegung, ihre einzigartige Wahrheit gegenüber den Elementen, doch kraft eben dieser absoluten Gültigkeit erreichen auch die Momente wieder Rationalität. Zwar hat, an sich selbst genommen, der Teil keine Wahrheit. Er ist von Wert nur in dem Maße, wie er das Andere, sein Entgegengesetztes „impliziert", mit welchem er die Reihe bildet. Einem kritischen Blick gegenüber erleidet jedes endliche Element auf bittere Weise seinen Mangel an Wahrheit. Wenn nun aber an sich kein Element wahr ist, ist es, absolut gesprochen, auch niemals falsch, und dann besitzt es sogar eine unbestreitbare Wahrheit. Wahrheit und Falschheit der Momente sind abhängig von ihrem Platz im dialektischen Prozess. An seinem Platz, an seinem geeigneten Ort im System der Vermittlung ist eine Sache, ein Begriff wahr. Von seinem Platz vertrieben oder, umgekehrt, sich an diesen Platz klammernd, während die Bewegung vorangeschritten, weiter gegangen ist, wird das Element „falsch".

Wahrheit und Falschheit eines Moments hängen also von ihrer Einordnung innerhalb der dialektischen Bewegung ab, aber dies will noch nicht heißen, dass die Bewegung wie eine Art *magister veritatis* willkürlich aus ihrer eigenen Bestimmung darüber entscheiden würde, dass dem Teil der Sinn gleichsam von außerhalb, von draußen durch das Ganze zugewiesen würde. In einem Satz, den Hegel für die zweite Auflage der *Wissenschaft der Logik* überarbeitet und vervollständigt hatte, wird die Dialektik als die Bewegung definiert, „in welche solche schlechthin getrennt scheinende, durch sich selbst, durch das, was sie sind, in einander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt" (GW 21 92). Anstatt ein Vorläufiges, eine Voraussetzung, kurz, ein Substrat ihrer Elemente zu sein, geschieht die Bewegung nur durch den immanenten, autonomen Übergang von einem Element ins andere. Das heißt, dass die Souveränität der Bewegung ihr Gegenstück – oder vielmehr ihre Bedingung – in der Autonomie ihrer Glieder findet. Sollte dies bedeuten wollen, dass am Ende die Bewegung im Verhältnis zu ihren Teilen nichts Neues darstellt? Die Dialektik ist „diß *immanente* Hinausgehen" (GW 20 119), aber sie ist ebenso Werk des Widerspruchs, der „über sich selbst hinausschickt" (GW 21 115). Drückt damit die Dynamik der Dialektik bloß eine pathetische Intensität aus, oder ist sie eben auch Durchbruch des Neuen? Die Antwort kommt von dem berühmten Philosophem des *Aufheben*, der Aufhebung, die zugleich Bewahrung des Alten und Bereicherung, Erneuerung ist.

6.4 Die Aufhebung

In einer Heidelberger Vorlesung erklärt Hegel, dass als Bruch mit der Kontinuität und der Aufeinanderfolge fester Bestimmtheiten die Dialektik „Inkonsequenz" ist (*Vorl.* 11 13), doch insoweit sie nichts tut als zu verdeutlichen und ins Dasein zu führen, was in den begrifflichen Verhältnissen enthalten ist, ist sie von „analytischer" Natur (*Vorl.* 11 21). Diese zwei einander widersprechenden, aber untrennbaren Möglichkeiten der Dialektik machen daraus einen ambivalenten, zwiespältigen Begriff, und diese Zwiespältigkeit ist die eigentliche Bedingung jeder wahrhaften Vermittlung. Diese ist eine Operation des Herstellens einer Beziehung, deren Zweckmäßigkeit es ist, das Gegebene, das, was bereits da ist, im Wert zu steigern, die aber zwangsläufig in der Hervorbringung von Neuem enden wird. Bei der Geburt seines Sohnes bittet Hegel seinen Freund Immanuel Niethammer, der Pate des Kindes zu sein. Man wird es Thomas Immanuel Christian nennen. Christlich getauft wird es Christian heißen, aber wegen der unerlässlichen Bindungen des Glaubens an den Unglauben wird es auch Thomas sein (*Br.* 2 45). Die Bestimmung des Christen ist der heilbringende Glauben, aber deshalb wird ihm trotzdem die Prüfung des Unglaubens nicht erspart bleiben. Der Unglaube ist ein notwendiger Durchgang für den Menschen des Glaubens, ja er bleibt auf immer in seinem Inneren als sein beherrschtes Entgegengesetztes. Die Frage ist die, wie dieser besiegte Gegner sich auf seinen Sieger bezieht, das heißt, wie die überwundene Vergangenheit in der Gegenwart fortbesteht? Hegel wird auf den Begriff Aufhebung zurückgreifen, um die Überwindungsbewegung auszudrücken, die eine Beziehung mit dem Überwundenen bewahrt, ja die dieses Andere angleicht und in ihren eigenen Kreislauf integriert.

In radikaler Entgegensetzung zu der beschränkten Alternative des „Entweder–Oder" wird Hegel auf die spekulativen Ressourcen des deutschen Verbs *aufheben* zurückgreifen, das ebenso sehr *hinwegräumen*, negieren wie aufbewahren bedeutet (W 8 204 f.). Die Aufhebung ist weder Beseitigung noch Subsumption. Erstere schafft ihren Gegenstand ab, letztere spart ihn auf, aber unterwirft sich dem streng. Dagegen besagt die Aufhebung, obgleich auch sie, was die Herrschaft der Gegenwart über die Vergangenheit, des Neuen über das Alte betrifft, eindeutig und entschlossen ist, mit Emphase das Werk der Aufbewahrung. Sie bewahrt das Besiegte, doch ohne es in einem Gefängnis oder in einem Reservat zu bewachen. Sie gibt ihm vielmehr eine gewisse Handlungsbreite, selbst wenn sie sich seiner bedient, wie es ihr beliebt, es skrupellos und ohne allzu viel Feingefühl gebraucht (W 10 25).

Die Aufhebung ist in direkter Linie ein Erbe jener Verdoppelungen, die der transzendentale Idealismus seit der Deduktion der Kategorien und den beiden Reihen der *Wissenschaftslehre* unaufhörlich entfaltet. Als Verdoppelung kann die

Aufhebung nicht eine bloße Wiederholung sein, sondern ist sie schlichtweg Reflexion (GW 9 19) und daher ein Rückgang in sich. Sie ist die dialektische Bewegung als „dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“ (GW 9 45). Auch wenn die Dialektik der Aufhebung die banale und sterile Wiederholung verwehrt, ist sie eine Arbeit des Bewahrens. Die von den Olympiern besiegten Titanen überleben in dunklen Höhlen unterhalb der lichterfüllten Ebenen der *Erde* (*Vorl.* 4 538)[11]. Die vergangenen Momente seiner Geschichte, die der *Geist* hinter sich gelassen zu haben glaubt, enthält er nichtsdestoweniger in seinen Tiefen (VG 183). Es gehört zur Natur des Denkens als wirklicher organischer Einheit, von sich selbst nicht seine eigenen Produkte abspalten zu lassen, sondern sie in seinem Inneren zu bewahren (W 19 471). Und in einem anderen Register ist die gesamte Geschichte der Kultur eine spektakuläre Veranschaulichung der Aufhebung als Aufbewahrung seiner vergangenen Gestalten durch den GEIST (GW 9 433 f.). Das heißt so viel wie, dass die Aufhebung eine Vermittlung ist, ein Resultat, das an sich die Bestimmtheit besitzt, aus der heraus es entstanden war (GW 21 94). Was die Philosophie angeht, so bietet sie eine besonders suggestive Veranschaulichung der Aufhebung an. Kein System wird jemals durch ein anderes widerlegt: Die höheren Momente, die jüngsten Theorien erhalten weiterhin die Anfänge, die rudimentären Etappen der Spekulation (W 8 184 f.). Und diese Aufbewahrung in der Aufhebung ist nicht ohne Folge für das Aufhebende selbst. Das Bewusstsein des Individuums – und der gesamten Menschheit – wahrt in seinem Gedächtnis die Reichtümer seines voraufgehenden Daseins, des Daseins aller, die ihm voraufgegangen sind (GW 9 15). Die bewahrte Vergangenheit wirkt und werkt im Inneren der Gegenwart, sie gibt ihr Sicherheit, stützt ihre Bewegungen, geht aktiv und loyal in ihre Metamorphosen und ihre Neuerungen ein.[12] Wenn in der Aufhebung die Abschaffung des Alten auf die Aufbewahrung des daran Wesentlichen hinausläuft, dann wird die Vermittlung wenn nicht als „Inkonsequenz“, so doch zumindest als bereichernd erscheinen. Die wahrhafte Widerlegung in der Philosophie – aber ebenso in allen Bereichen des Geistes – ist eine Entwicklung vom Widerlegten her, das dadurch seine „Ergänzung“ erfährt (GW 9 21). „... so wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt“ fort; sein dialektisches Voranschreiten lässt es nichts verlieren, sondern „immer reicher und concreter“ werden (GW 12 250). Das Ergebnis der Negation ist ein neuer Begriff, „aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende“ (GW 21

11 Vgl. unten, S. 871, Anm. 13.

12 Vgl. zum Beispiel die Rede über die Unterrichtsreform, die das Wesentliche des bis dahin geltenden Systems wahrt (GW 10,1 455).

38), und Hegel geht so weit, „vermitteln“ und „bereichern“ quasi als Synonyma zu verwenden (GW 12 60).

Die *Logik* spricht von der Ausbreitung und von der Bereicherung des Begriffs, versteht darunter aber kein schlichtes quantitatives Wachstum in analytischer Kontinuität mit seinem früheren Zustand. Die Vermittlung, welche die Aufhebung ist, ist Neuerung: Der „reichere“ Begriff, der aus der dialektischen Bewegung resultiert, ist ein „neuer“ (GW 21 38). Die Neuheit der Aufhebung wird zunächst durch die Hervorbringung neuer Gestalten des Geistes bekundet: neue Institutionen, neue Staaten, neue Kunstwerke. Gleichwohl kann sich die Aufhebung nicht der Ebene des numerischen Wachstums überlassen. Zuallererst erneuert die *Aufhebung* das Verstehen der Vergangenheit. In der Geschichte der Religionen weichen die ältesten und rudimentärsten Gestalten höheren Formen, in denen sie „aufgehoben und begriffen“ werden (GW 9 369). Durch seine Einschließung, durch seine Aufhebung in einer späteren, nachfolgenden Gestalt bekundet sich der wahrhafte Sinn des Vergangenen. Die *Mythologie* könnte ohne die *Offenbarung* nicht verstanden werden; das *Alte Testament* findet seinen vollen Sinn erst im Lichte des *Neuen*.

Nun bricht aber, allgemeiner gesprochen, die erneuernde Tragweite der Aufhebung in ihrem Vermögen zur Umgestaltung der Vergangenheit hervor. Es offenbart sämtliche Dimensionen des Grundverständnisses der Idealität. Die bereits unter der Rubrik der Negation wiedererschienene Idealität erhält jetzt ihre echte Auslegung. Hegel nennt Idealität die Aufhebung der Äußerlichkeit, die zu der Natur selbst des Geistes gehört. Jede Materialität, jede Gegebenheit, jede Dunkelheit erfährt ihre Kristallisierung, Purifizierung, wenn man so will, Intelligibilisierung (W 10 21). Zum anderen sind Beispiele par excellence für die Aufhebung die großen Momente der religiösen und moralischen Erziehung. Was bloß toter, auswendig gelernter, im Ganzen von draußen akzeptierter Buchstabe war, wird unter dem Windhauch oder dem Feuer der Inspiration zu lebendigem Geist (GW 15 227 f.). Oder auch: Die Fesselung, die Hemmung der Impulse der Natur und des Triebes, die auf unmittelbare, natürliche Weise in der Scham erscheint, wird durch das geistige Bewusstsein zu „Keuschheit“ und „Zucht“ erhoben (GW 14,1 148). Kurz gesagt: Die Aufhebung ist die Übernahme der Verantwortung für die Natur durch den Geist, und zwei Muster par excellence dafür wird man im Selbstbewusstsein und in der sittlich-intellektuellen Erkenntnis selbst und alsdann in der Erziehung finden.

Die Aufhebung, die man oft aus der Sichtweise der Abschaffung, der Beseitigung angeht, ist in ihrer Wahrheit Aufbewahrung, und diese Aufbewahrung betrifft weniger das Äußere und das Fremde als sich selbst. Die *Aufhebung* ist in dem Maße bereichernd und erneuernd, wie sie das Aufgehobene in eine Einheit mit dem Aufhebenden bringt, und in dieser Wiederherstellung (GW 12 29) ver-

geistigt sie es. Es handelt sich um eine Wiederaufnahme – mit allen Mitteln des absoluten Idealismus – des antiken Philosophems des ‚Werde was du bist' (W 19 43 f.),[13] nur dass bei Hegel Werden stets Entwicklung, Voranschreiten ist. Die Wiederherstellung besteht im Assimilieren des uns Fremden, also in einer Rückführung des Heterogenen auf das Homogene, aber die Homogenisierung ist in dem Fall eine „Bereicherung", denn sie ist ein Werk der Idealisierung, der Vergeistigung und der Intelligibilisierung.

Die erste Seite der Aufhebung als Übernahme der Verantwortung über die Natur durch den Geist ist das Selbstbewusstsein selbst. In der Geschichte der Natur wird das Anorganische durch das Organische assimiliert. In der Geschichte des Menschen ist die Kindheit – aber nicht allein die Kindheit – eine kontinuierliche Inbesitznahme des Körpers durch den Geist oder vielmehr eine Genese des Geistes ausgehend vom Körper, der seinerseits für den Geist gestaltet, auf ihn hin durchdrungen und für ihn verfügbar gemacht wird. Nun findet sich darüber hinaus oder genauer an der Basis dieser Aufhebung des Körpers durch den Geist die dem Geist eigene innere Aufhebung. Der Geist „beginnt" als Bewusstsein, nämlich als Bewusstsein der Welt, das bloß virtuell das Selbstbewusstsein enthält. Nun ist aber die Geschichte eines Menschen, seine Reifung, sein wahrhaftes Wachstum die Heraufkunft des vom Bewusstsein aus vollzogenen und als ein Rückgang in sich verstandenen Selbstbewusstseins. Der Mensch ist der Welt bewusst, er ist in ihr mit allen seinen Fasern anwesend, aber er ist nicht seiner selbst bewusst, er ist nicht im Genuss einer ausdrücklichen Selbstgegenwart. Das Bewusstsein ist Fürsichsein, eine von der Natur verschiedene und ihr gegenüber höhere Wirklichkeit, nur muss es dies auch *für sich* werden. Das Bewusstsein verdoppelt sich im Selbstbewusstsein und wird sein eigener Spiegel. Dennoch ist diese Verdoppelung kein neutraler, mechanischer Prozess, sondern eine dramatische Rückkehr aus dem glücklichen Naturleben in die Nacht und Einsamkeit (GW 18 55), und dieser Opfergang bleibt nicht fruchtlos. Auf der materialen Ebene ist das Selbstbewusstsein nichts mehr als das Bewusstsein, doch auf der formalen Ebene ist es ihm durch den gänzlichen Abstand des Geistes gegenüber der Natur überlegen (vgl. GW 4 464).

Das Selbstbewusstsein, Merkzeichen und Kriterium der Größe des Geistes, ist genau der unendliche Prozess der Aufhebung, in der das Ich nicht aufhört, seine unbefangene, natürliche, in der Welt verlorene *Conditio*, nämlich die *Conditio* als unmittelbares erkennendes Subjekt, zu überwinden. Auch die Erkenntnis kann nicht in ihrer unbefangenen Natürlichkeit verbleiben, sondern muss über den Weg der Aufhebung gehen. Der Mensch kennt natürlicherweise die Welt; er

13 Vgl. unten, S. 716.

überlegt sich, wie die Pflanzen wachsen und wie die Tiere empfinden, aber diesem natürlichen, instinktiven, unmittelbaren Erkennen müssen die Akzidenzen und Zufälligkeiten abgestreift werden, und es muss zur Durchsichtigkeit des Begriffs erhoben werden. Das systematische Denken, das den Rückgang in sich vollzieht, bewahrt die von der Intelligenz natürlicherweise von sich gegebenen Vorstellungen auf, und der Sinn dieses Aufbewahrens ist eben, dass diese Inhalte ihm nicht von draußen zuteilwerden, sondern seine eigensten Werke sind. Indem der Geist das Denken von jeder durch „Fremdheit" bestimmten Bedingung befreit (W 18 42), indem er es als sein Eigentum ausweist, hebt er es auf, das heißt, er bewahrt dessen Inhalte, aber er hebt sie auf eine höhere Stufe von Klarheit und Zusammenhang.

Selbstbewusstsein und Erkenntnis sind die beiden großen Bekundungen der Aufhebung, und sie erscheinen verknüpft, versammelt und synthetisiert im Thema der Erziehung, in dem die antiken, christlichen und transzendentalen Quellen der Hegel'schen Dialektik zusammenlaufen. Die Erziehung ist im Wesentlichen ein Tun, in dem die natürlichen Gegebenheiten eines Individuums derart entwickelt werden, dass das Natürliche als Sprungbrett oder vielmehr als Träger und Grundlage für eine Umsetzung dient, die es ausdrücklich macht, systematisiert und vergeistigt. Im strengen Sinne wird *Erziehung* zumeist *Bildung* genannt. In einer kurzen und bündigen Definition aus dem *Ersten* Jenaer *Systementwurf* heißt es: „In der Erziehung hebt sich die *bewußtlose Einheit* des Kindes auf, sie gliedert sich in sich, sie wird zum gebildeten Bewußtseyn ..." (GW 6 304). Hegel lehrt hiermit die Aufhebung der Natur in Kultur, die gewiss nicht mit dem Gegebenen tabula rasa zu machen vermag, die aber durch all die Kontinuitäten hindurch nichtsdestoweniger Brüche vollzieht. In der *Rechtsphilosophie* wird die Erziehung, was gewiss in Erinnerung an die Lehre des Johannes von der christlichen Taufe geschieht, als eine zweite Geburt bezeichnet („wiedergebären" – W 7 302). Nach der ersten biologischen Geburt, an die sich eine Erziehung durch die Familie anschließt, die in körperlicher Pflege und der gleichsam instinktiven Übermittlung der Werte besteht, reißt die bürgerliche Gesellschaft das Individuum aus dem Kokon der Familie heraus und lässt es in das gesellschaftliche Leben eintreten (GW 14,1 191).

Hegel breitet in den verschiedenen Abschnitten der *Philosophie des Geistes* in Überzahl Beispiele und Fälle von zweiter Geburt aus. Jedes Mal handelt es sich darum, sich aus einem unmittelbaren Sein herauszulösen, um sich dann – kraft der Aufhebung – in eine neue geistige Sphäre zu erheben. Als erstes sei an die Dienste der Sprache gedacht, welche die Dinge und die unmittelbaren Gefühle der Reflexion, der Tätigkeit des Begriffs unterwirft (*Vorl.* 13 209). An anderer Stelle werden das Sittliche und das Geistige als eine zweite Geburt definiert (*Vorl.* 4

390),[14] und für eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie zählt bereits das Erscheinen des Menschen als solcher gegenüber dem Rest der Schöpfung als eine zweite Geburt, die Erhebung in eine „zweite Welt“ (VG 50). Letztlich ist es aus Sicht der allgemeinen Perspektiven des Hegel’schen Systems sehr bedeutsam zu erfahren, dass „der freie Geist“ als „ein Wiedergeborner“ definiert wird (GW 15 127). In jedem der Fälle gibt es Erscheinen des Neuen auf dem Hintergrund des Gegebenen, des Menschen ausgehend von der Natur. Zwar kann die zweite Geburt bloß die Gegebenheiten der ersten assimilieren, aber durch „den langen Weg der Bildung“ (GW 9 46), eine Folge von Sprüngen und Brüchen, ist klar zu sehen, dass die Vermittlung, welche die Aufhebung ist, stets Bereicherung und Erneuerung ist.

14 Durch seine dialektische Bewegung hindurch beseitigt und bewahrt das Selbstbewusstsein, welches die *Phänomenologie des Geistes* ist, seine aufeinander folgenden Momente: „… diß aufgehobne Daseyn – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne –, ist das neue Daseyn …“ (GW 9 433).

7 Vom Begriff zum Geist

7.1 Das dritte Moment

Die Logik des Seins ist nur eine Variation über die unterschiedlichen Momente des Unmittelbaren, wohingegen die Logik des Wesens die Bewegung der Bestimmung darstellt. Sie ist das Universum der Vermittlung, die in der Wechselwirkung zu festen Gestalten führt. An seinem Ende angelangt, hört das Wesen auf, das verborgene Substrat des Wirklichen zu sein; es steigt zurück an die Oberfläche und endet in einer erneuten Angleichung der Momente, in denen nichts verborgen, alles dargestellt, offenbart ist. Und diese Klarheit, diese Durchsichtigkeit, dieser Friede ist das Werk oder vielmehr das *Sein* selbst des *Absoluten Verhältnisses*, welches die wahrhafte Wirklichkeit ist. Absolut ist das Verhältnis, in welchem dank einer vollkommenen Vermittlung die *relata* gleich sind, und seine jede Hinterlist, jeden Rückzug, jeden Vorbehalt, also jede Tiefe oder Abgründigkeit ausschließende Gleichheit sich in einer einen und ungeteilten Wirklichkeit vollzieht und überdauert. Mit dem voll-kommenen absoluten Verhältnis in der Wechselwirkung hört das Wesen auf, Vergangenheit und Unterschied zu sein; es verwandelt sich in Gegenwart, in Klarheit, in vollkommene Einheit. Mit Vollendung seiner komplizierten Vorgeschichte feiert der *Logos* sein Wiedersehen mit sich selbst. Die Vollendung des absoluten Verhältnisses zeigt die Heraufkunft dieses Dritten an, welches der Gipfel der Hegel'schen Spekulation ist, des Dritten, welches das Unmittelbare bzw. Unvermittelte und das Mittelbare bzw. Vermittelte oder, wenn man so will, das Dasein und das Wesen versöhnt. Fortan sind die anfänglichen Gestalten des *Dass* und des *Was*, der Tatsache und der Bedeutung, in einer durchsichtigen Wirklichkeit vereint oder vielmehr versöhnt. Genauer: in einer Wirklichkeit, die wahrhaft durchsichtig ist, weil wahrhaft wirklich, und wahrhaft wirklich, weil wahrhaft durchsichtig.

Nun ist aber im Gegensatz zu den Lehren der großen Ontologien der Vergangenheit diese Vollendung des Daseins im Wesen und des Wesens im Dasein keine stille Reinheit, kein endgültiger Frieden, sondern eine unaufhörliche Bewegung. Die *Wissenschaft der Logik* hat gewiss die transzendentalen Idealismen von Kant, Fichte und Schelling überwunden, aufgehoben, aber die Aufhebung ist immer noch Aufbewahrung: Die subjektive Wahrheit des transzendentalen Idealismus bleibt auch die Wahrheit des Hegel'schen Idealismus. Die Einheit des Seins und des Wesens ist der Begriff, aber der Begriff ist Subjekt, der Begriff ist Ich (GW 20 248; W 13 148 etc.) oder vielmehr SELBST. Das absolute Verhältnis wird hergeleitet in der Logik, aber es beschreibt eine wirkliche Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist auf der Ebene des Daseins der in Gesellschaft lebenden und die

https://doi.org/10.1515/9783110216943-032

Geschichte konstituierenden Subjekte anzusiedeln. Auch wenn das Dritte eine logische Kategorie ist, entspricht es existierenden Strukturen. Nun vollzieht sich freilich die Umsetzung des Logischen ins Existentielle in der Logik. Wenn das Hegel'sche Reale, Wirkliche im starken Sinne Bewegung, Freiheit und Geistigkeit ist, so weil die *Logik* eine Dialektik und ihr Prozess Vermittlung durch den Unterschied ist. Das heißt, dass die höchste ontologische Harmonie eine dynamische Bewegung bleibt. Doch in letzter Instanz stammt der Inhalt oder vielmehr die Triebfeder der Dynamik aus dem Subjektiven.

Das Dritte, die Synthese und das Zentrum, das ist das überlegene Moment des Hegel'schen Rationalismus, aber dieses Dritte ist stets zwiespältig oder, genauer gesagt, komplex. In der Logik im eigentlichen Sinne ist das Dritte Begriff, aber auch wenn *Begriff* die vollkommene Versöhnung der Verschiedenen ist, bleibt er nicht minder Bewegung des Unterscheidens. Und auch wenn der Begriff das Paradigma schlechthin des Idealen, des Vorstellungsmäßigen ist, hört Hegel nicht auf, ihn als *Idee* zu bezeichnen, um auf der Wirklichkeit dieses Vorstellungsmäßigen, auf den konkreten und lebendigen Charakter dieser Synthese, dieser originären Einheit zu bestehen. Begriff und Idee sind in der Logik Zeichen für das versöhnende Dritte, das aufhebende Dritte, und auf der Ebene des gesamten Systems – nach dem logischen Begriff *stricto sensu* und der Natur – entspricht ihnen der *Geist*. Der Geist, in dem unangetastet die selbst-unterscheidende und versöhnende Wahrheit des logischen Begriffs überlebt, aber mit der auf das Subjektive, auf das Freie gelegten Betonung. Schließlich ist der Schlusspunkt des Hegelianismus das *Absolute*, aber das *Absolute* ist absolute Freiheit und absolutes Wissen!

Ausgehend vom absoluten Verhältnis, der adäquaten Aufhebung, befindet man sich auf der höheren Ebene des Wirklichen, welches das Vernünftige ist, und es ist angebracht, die großen allgemeinen Begriffe darzustellen, die es charakterisieren: die Wirklichkeit und die Offenbarung, die Selbstoffenbarung, Rückgang in sich in seinem Anderen ist. Doch mit diesen großen allgemeinen, sozusagen horizontalen und koexistierenden Kategorien des Wirklichen-Vernünftigen wird man einen Aufriss der drei einzigartigen Begriffe geben, die die Bewegung dieses Idealismus als Prozess und Aufstieg unterstreichen. Nämlich der Begriff, die Idee und der Geist.

7.2 Begriff, Idee, Geist

In einer seiner *Vorlesungen* über *Ästhetik* beklagt sich Hegel, dass „es in neuerer Zeit keinem Begriffe schlechter gegangen (ist) als dem Begriffe selber, dem Begriffe an und für sich“, den man zumeist mit der abstrakten Bestimmtheit der

Vorstellung und der Einseitigkeit der Verstandesbegriffe zusammenwirft (W 13 127). Nun ist aber der Begriff *stricto sensu* nicht der Begriff im Allgemeinen, sondern eine eigene Kategorie der Spekulation, die die Harmonie, die Versöhnung und die Einheit der Entgegengesetzten bezeichnet. In diesem spezifischen Sinne erscheint der Begriff erst im dritten Teil der *Logik*. Die Wechselwirkung hält sich bereits „an der Schwelle des Begriffs" auf (W 8 302), ja als Vollendung des absoluten Verhältnisses bedeutet sie bereits das Erscheinen des *Begriffs*. Der Begriff ist die Wahrheit des Seins und des Wesens (GW 20 174). Der Begriff ist nicht das *abstractum*, die *species*, die der Verstand einer besonderen Wirklichkeit entnimmt, sondern er bezeichnet ein Verhältnis, eine Bewegung, einen Prozess, eine Strukturierung. Er ist kein schlichtes Ende, sondern ein Zusammengesetztes oder vielmehr ein Zusammensetzendes: eine Vielheit oder vielmehr eine Ganzheit von Bestimmungen, die sich als solche setzt. Der Begriff ist das logische Vermögen, das sich setzt, über sich hinausgeht, sich negiert und in seiner Negation mit sich selbst identisch bleibt (GW 20 212). Er ist nicht auf die „Begriffe" herabzusetzen, welche die Glieder des Urteils ausmachen, sondern vielmehr als das Urteilsvermögen zu verstehen, das sie setzt. Der Schluss ist nur die vollständige Darstellung des Begriffs (GW 10,1 272), der vollständig gesetzte Begriff (GW 12 90), und die ursprüngliche Teilung des Wirklichen, das *Ur-teilen*, das Urteilsvermögen, bestätigt oder vielmehr ist die Macht, die Allmacht des Begriffs (W 8 318). Und um jede bloß theoretische, abstrakte Sichtweise des *Begriffs* zu überwinden, beharrt Hegel auf seiner Beziehung zum *Zweck* (GW 20 209), dem „Dasein des Begriffs überhaupt" (*Vorl.* 4 304), und setzt ihn sukzessive dem Wissen (GW 9 59), dem *Absoluten* (GW 11 243) und Gott (GW 17 215) gleich. Der Begriff hat als eigentlichen Ort den dritten Teil der *Logik*, deren Kulminationspunkt und Spitze er ist, aber Hegel neigt auch dazu, als sein Quasi-Synonym die Idee zu gebrauchen. Zweifellos erkennt er an, dass es Kant war, der den Ausdruck reaktiviert hatte (GW 12 173), und offensichtlich war er von seiner Verwendung bei Schelling beeinflusst,[1] aber er wird ihm eine unvergleichliche – allerdings etwas diffuse – Weite geben.

„*Idee*" bezeichnet für Hegel den konkreten und lebendigen Charakter des Vernünftigen. Vernünftig ist quasi synonym für *Idee* (GW 14,1 14), aber die *Idee* ist gewiss nicht nur das Vernünftige in seiner begrenzten, dürftigen und mageren gewöhnlichen Bedeutung. Kraft ihres Vermögens zur Selbst-Unterscheidung ist die *Idee* konkret (W 20 78),[2] wirklich (GW 10,1 194), oder vielmehr: Alles Wirkliche ist *Idee* (GW 10,1 443). Nun handelt es sich hierbei nicht um irgendeine Wirklichkeit. Die *Idee* erscheint erst mit dem Lebendigen (GW 12 177), und sie kommt

1 Vgl. oben, S. 516 ff.

2 Schon der Begriff ist „das schlechthin Concrete" (GW 20 180).

vor allem bei den Produktionen des Geistes zur Anwendung.[3] Wie der Begriff wird auch die Idee durch die Besonderheit, die Unterscheidung charakterisiert, doch entgegengesetzt zur abstrakten Besonderheit des Begriffs ist sie das wirkliche Dasein ihrer gleichzeitigen und aufeinander folgenden Momente (W 13 148 f.).

Der Begriff ist gewiss ein Unterscheidungsvermögen, aber dieses Vermögen wird im Wesentlichen auf einer bloß noetischen Ebene ausgeübt, wohingegen die *Idee* das Zeichen selbst für die Einheit des Noetischen und des Faktischen ist. Hegel definiert zunächst die *Idee* im Kielwasser des Fichte'schen transzendentalen Idealismus als Einheit des Unendlichen und des Endlichen („synthesis infiniti et finiti" – GW 5 227), und eine Schelling'sche Vertiefung des Begriffs überlebt bis zur *Enzyklopädie:* Die Idee ist Subjekt-Objekt, Einheit des Ideellen und des Reellen (GW 20 216), Einheit von Seele und Leib (W 7 30), Begriff und Realität (GW 12 20). Das Dritte offenbart sich hierbei in seiner Wahrheit als Einheit Entgegengesetzter, aber die Harmonie der Gegensätzlichen genügt dafür nicht, ihre vollständige wechselseitige Durchdringung ist noch erforderlich.

Begriff und Idee nehmen die Sphäre des „Dritten" in der Logik ein, aber vollständig gemacht werden sie durch den Geist, der in gebührender Form in der *Enzyklopädie* sein Erscheinen betreibt. Zwar ist der Begriff Geist bereits in der Zeit in Frankfurt thematisiert worden, aber eben noch als „Leben". Nur dass dieses Leben nichts mit dem Biologischen zu tun hat und seinen Sinn in einem Kontext christlicher Theologie findet. Der Geist ist „Leben" (GW 2 313), „belebendes Gesetz" (GW 2 343), und das Blut Christi ist „der Geist eines neuen Bundes" (GW 2 238). Später dann wird Hegel in einer Berliner Vorlesung anmerken, dass die griechische Welt den Gedanken bis zur Idee entwickelt hatte, wohingegen die christlich-germanische Welt ihn als Geist auffasste (W 18 123 f.). Tatsächlich treten Idee und Geist in der Dialektik der wechselseitigen Beziehungen von Christentum und antiker Welt in Erscheinung. Im Gegensatz zur griechischen Kunst, in welcher die *Idee* vollständig vorzufinden war, sich restlos in einer vollkommenen Entsprechung von Inhalt und Form verwirklicht hatte, geht sie in der romantischen Kunst der christlichen Epoche über sich hinaus und richtet sich in einer von Abweichung und Unruhe geprägten *Conditio* ein (W 13 391 f.). Und *Geist* entspricht dieser dramatischen *Conditio* der *Idee* über die schöne Harmonie ihrer antiken Herrlichkeit hinaus. Hegel besteht auf der dramatischen Intensität des Lebens des *Geistes*. Der Geist ist Bewegung (GW 9 411), Energie (W 8 101), „das absolut Unruhige" (W 10 12).[4] Er ist das, was sich nicht damit begnügt, es selbst und für sich selbst zu sein, was nicht aufhört, für ein anderes zu sein. Er ist gewiss wirkliche

3 Der Staat, selbst der Staat, der am wenigsten gut ‚funktioniert', ist bereits *Idee* (GW 12 175 f.).
4 Vgl. oben, S. 628.

Wirklichkeit, aber diese Wirklichkeit ist von sittlicher Ordnung (GW 9 238), und als solche ebenso sehr wirkliche Anwesenheit als auch Forderung und Verheißung.

7.3 Die Formen der Wirklichkeit

„Das Dritte" ist die Vollendung der Vernünftigkeit, die Ankunft des Logischen an seinem Endpunkt, und auch wenn es sich als eine subjektive, geistige Dimension besitzend offenbart, muss man sich zunächst einmal seine ontologischen Ansprüche, seine Prätention auf Wirklichkeit, ansehen. Wie Leibniz – und auf eine radikalere Weise als er – beansprucht Hegel für den Begriff eine tiefe Neigung, ins Sein überzugehen, lehrt er den Hang des Wesens, Dasein zu werden. Der Keim kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein (W 18 41). Die Idee hat einen Impuls, sich wirklich zu machen (*Vorl.* 1 271). „Der Geist muß seine Momente im Daseyn ‚setzen' / *explicirt* seine Momente…" (*Rechtsph.* 1 147). Die Hegel'sche Onto-Logik ist eine außerordentliche Begleitung dieses Reifungsprozesses des Möglichen zum Tatsächlichen, und als höchster, enzyklopädischer Rationalismus erklärt sie diese Bewegung durch die Vertiefung des Begriffs, die Vervollkommnung des Intelligiblen. Diese Problematik steht im Herzen der großen Hegel'schen Lehren von der Freiheit, der Geschichte und des göttlichen Lebens, was alles auch Ausarbeitungen der Wirklichkeit sind. Nun ist aber das Wirkliche das Konkrete.

Einmal mehr ist an das kleine Werk aus der Jenaer Zeit über die Abstraktion zu erinnern. Es ist die Obst- und Gemüsehändlerin, die „Hökersfrau", welche abstrakt denkt, nicht der idealistische Philosoph! Später wird Hegel behaupten: „Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück." (W 18 43) Der Volksmund siedelt das Konkrete im Einfachen, Anfänglichen, Individuellen an; doch die Wahrheit ist eine gänzlich andere. Man darf das Konkrete nicht mit dem verwechseln, was man mit der Hand, mit der völlig exponierten, von jeder inneren Zusammensetzung und Struktur freien Oberfläche berühren kann (GW 20 180). Das Kind in seiner Springlebendigkeit, in seiner unbefangenen Frische, ist das ärmste in Gedanken, und der Erwachsene, der reife Mensch ist, auch wenn er gewiss abstrakter ist, was das Natürliche angeht, konkreter auf der Ebene des Denkens. Das Kind begreift und verfolgt nur vorübergehende, subjektive Zwecke; dagegen ist es die Absicht des Menschen, zu „einem großen objektiven, organischen Ganzen" beizutragen (W 18 59 f.). Das „natürliche" Konkrete ist entweder unmittelbar Verschwindendes oder – im besten Fall – eine Menge verstreuter Eigenschaften (GW 20 239). Der wahrhafte geistige, sittliche Begriff ist der des Reichtums der Gestalten, die hochkomplizierte Struktur der Institutionen. Wie die Philosophie selbst ist das Konkrete ein spätgekommenes: Es ist eine Sache von Entwicklung und Strukturierung (W 18 59 f.). Es bezeichnet eine Wahrheit, in

der jedes der Momente vollkommen ausgearbeitet ist; in diesem Sinne ist der Geist allein wahrhaft konkret (W 13 100), und was nicht konkret ist, ist nicht Geist. Ein gefühlvoller, romantischer Mythos, ein kindlicher Mythos möchte gern, dass einzig die elementare Sache, das Individuum konkret sei. Doch es ist eine der Hauptthesen der Hegel'schen Philosophie, dass das Allgemeine in sich konkret ist (GW 16 263).

Die *Wissenschaft der Logik* legt den Begriff des „concrete[n] Allgemeinen" vor (GW 12 159), dem eine brillante Karriere vor allem in der *Ästhetik* bestimmt ist, aber die Intuition der konkreten Bedingung der höchsten geistigen Produktionen nimmt auch Formulierungen zeitlicher und räumlicher Art auf. Das Konkrete ist das Erkennbare par excellence; es muss durch die Intelligenz erfasst und aufrechterhalten werden können. Der volkstümliche Mythos würde sich gern mit der Eintragung des Ephemeren ins eigentliche Innere des Konkreten zufriedengeben, aber das philosophische Denken verwirft diese unwürdigen Einflüsterungen. „Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung teils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, teils in Vergangenheit, teils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart …" (*Vorl.* 5 167) Im Gegensatz zur antiken Auffassung einer ephemeren, verschwindenden Gegenwart hat die Hegel'sche *Gegenwart* den Stoff der Dauer. Sie hat ihre etymologisch-metaphysischen Triebfedern im *wärtig*, *warten* der deutschen Sprache. Die Gegenwart wird nicht durch die Fatalität der Unständigkeit zermahlen, sondern teilt den Seinsmodus des Exzellenten, des Ewigen. Die *Idee* ist das durchaus Gegenwärtige (W 8 369), und insofern die Philosophie „das Ergründen des Vernünftigen" ist, ist sie tatsächlich „das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen" (GW 14,1 13). Von einem logisch-metaphysischen Gesichtspunkt aus hat die Gegenwart nichts mit dem Verschwindenden, Ephemeren zu tun, sondern muss als ein glänzendes Attribut des Unendlichen verstanden werden. Das Bild der wahrhaften Unendlichkeit – welches nicht das unglückselige Fortschreiten der geraden Linie ist – ist der Kreis, „die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende" (GW 21 136). Die Gegenwart ist also die Gegenwärtigkeit, die fortbesteht, die wartet, die andauert, die Gegenwärtigkeit, die sich in allen ihren Winkeln dem prüfenden Blick des Erkennens aussetzt.

Die Gegenwart als Zeitform der Wirklichkeit bedeutet vor allem die massive Verfügbarkeit des Vernünftigen, aber diese Verfügbarkeit hat ebenfalls eine räumliche Seite, in der das Vernünftig-Wirkliche als Mitte, als Form erscheint. Der Übergang vom Zeitlichen zum Räumlichen ist erhaben, und er wird von der *Phänomenologie des Geistes* vorbereitet, die vom „reinen Uebersetzen[] seiner selbst aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart" spricht (GW 9 220). Zwar hat *Tag* eine originäre zeitliche Konnotation, die sich aber rasch als

sekundär erweisen wird. „Tag" ist Synonym für „Sonne", und die Sonne ist ein sehr altes metaphysisches Bild. Sie ist Quelle von Licht, also des Erkenntnisvermögens, doch bei Hegel ist vor allem ihre *Conditio* als Lichtfülle und Zentralität wichtig. Die *Rechtsphilosophie* spricht von der Geburt der Frömmigkeit, „sobald sie aus dem Innern heraus in den Tag der Entfaltung und des geoffenbarten Reichthums der Idee eintritt" (GW 14,1 10). Später gebraucht eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie – sie ist dem „Resultat" der deutschen Philosophie, nämlich dem Hegel'schen System, gewidmet, und sie erklärt: „Die Gegenwart ist das Höchste" – „Sonne" als Synonym für Begriff (W 20 456). Nun ist aber das Wesentliche des Tages, der Hegel'schen Sonne, seine bzw. ihre zentrale Lage, seine bzw. ihre Exposition, seine bzw. ihre *Conditio* als Mitte, die über seine bzw. ihre Zentralität hinaus auch seine bzw. ihre kulminierende *Conditio* anzeigt. Die *Mitte* ist der Mittag – der „geistige[] Tag der Gegenwart" (GW 9 109) – an dem die Sonne am höchsten, die Lichtfülle am hellsten und die Hitze am größten ist …

Der sinnbildliche Satz für diese ganze Bildwelt wird in einer Berliner Vorlesung vorgetragen: „So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt …" (W 18 47). Die Idee ist die Quelle eines mächtigen Lichts, das sich nicht im reinen Verlust vergießt, sondern „gegenwärtig" bleibt. Sie ist ein Mittelpunkt, der zugleich Peripherie ist. In diesem Kontext meint die alte theosophische Formel, dass, wenn eine räumliche Intuition den Begriff im Mittelpunkt, in der Mitte ansiedeln will, es sich nicht um einen besonderen, besonderten Ort im Raum handeln kann, sondern um eine Spitze, die ihre organischen Verbindungen mit dem Übrigen in vollem Umfang bewahrt. Die *Mitte* ist nicht ein dimensionsloser Punkt, ein unzerteilbares Atom, sondern „ein gediegene[s] Zentrum" (W 14 257), Begegnungsort der Strahlen, deren schöpferisches Gliederungsprinzip sie ist.

Der Ausdruck „*Mitte*" taucht in der Jenaer Zeit auf, wo er nacheinander „wahrhafte[] Identität" (GW 4 387), „das Ganze" oder den „freye[n] Geist" bezeichnet (GW 8 263).[5] Im weiteren Verlauf empfängt *Mitte* seine systematische Entwicklung in der Lehre vom Schluss, die seine Rolle einer aktiven Strukturierung bestätigt. Wenn der Geist in seiner Wirklichkeit als *Mitte* bezeichnet wird, bleibt dieser Zusammenfall der Zentralität und des Lichts auf immer der Hegel'schen Vision des Intelligiblen als strukturierender Struktur treu. In der Logik ist das Besondere die Mitte, die zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen eint (GW 12 92). Das wirkliche Handeln ist die verbindende Mitte zwischen dem

5 Siehe noch die bewundernswürdigen Textstellen aus dem *Ersten Systementwurf* (GW 6 247 ff.; 263)

Endzweck der Natur und dem Endzweck des Selbstbewusstseins (GW 9 328). Der Staat ist die substantielle Mitte, in der das Individuum seine ständige Wirklichkeit erhält (GW 20 207), und Gott, der „der Anfang und Ende von allem" ist, ist auch „die heilige Mitte, die alles belebt und begeistet" (*Vorl.* 3 61). Exponiert als Mitte einer vollständig aufgedeckten Oberfläche wird hier der Prozess selbst der Vermittlung in seiner Vollendung bestätigt.

7.4 Die Offenbarung

Gegenwart und Mitte(l) sind Erscheinungsmodalitäten der konkreten Wirklichkeit des Begrifflichen, des Geistigen. Sie bezeugen die erfassbare, verfügbare Natur dieser Wirklichkeit, aber der beste Trumpf für die Intelligibilität dieses wirklichen Dritten bleibt ihre *Conditio* als reine Oberfläche, als vollumfängliches Erscheinen. Wenn die Gegenwart das ist, was die Zeit gibt, um eine Realität erfassen zu können, und die Mitte ihr als höchste Garantie ihrer vollständigen Offenheit eine bevorzugte Sichtbarkeit ihrer erkennbaren Natur beimisst, so geschieht das, weil sie nichts Verborgenes, nichts Vergrabenes bewahrt. Der Vermittlungsprozess ist mit der endgültigen Austreibung jeder Annahme eines Substrats an sein Ende gelangt. Für einen Moment glaubt das Denken sich in der Mitte der großen sonnenbeschienenen Fläche der begrifflichen Wirklichkeit halten zu können. Für einen Moment erholt man sich im Frieden des Begriffs. In der Wechselwirkung ist das fiebrige Wirken der vormals Entgegengesetzten „paralysirt" worden (GW 7 75). Die Gegensätze verfolgen einander nicht mehr, der „Unterschied" verschwindet, der unaufhörliche Prozess der Produktion „paralysirt" im „Product[]" (GW 7 67).

Trotzdem kann dieser euphorische Moment der großen Ruhe, in dem der Geist – wie Schelling sagen wird – seinen „Sabbath" feiert (Schelling, W X 160), keine naturalistische Metaphysik des Lichts verkünden. Das Wirkliche ist ein Prozess, die Logik eine Dialektik, folglich bedeutet die Zurückweisung der „leere[n] Tiefe" (GW 9 385), die Ausstreichung des Substrats noch mitnichten die Apotheose einer primitiven Homogenität, der „Plattheit". Die Durchsichtigkeit der Wechselwirkung resultiert aus der Gleichheit ihrer *relata*, aber *relata* gibt es. Infolgedessen bedeutet der vollständige Wiederaufstieg an die Oberfläche nicht auch eine Oberflächlichkeit dieser Oberfläche, sondern die Fortführung der Vermittlung auf einer höheren, erneuerten Stufe. Die Frage ist: Wie ist diese von verborgenem Grund unbefleckte, aber nichtsdestoweniger Vermittlungsort oder vielmehr -prozess bleibende Oberfläche darzustellen?

Hegel greift auf den Begriff Offenbarung zurück, worin Scheinen und Erscheinen aufgehoben sind. Von nun an ist das Erscheinen nicht mehr von dem getrennt, dessen Erscheinung es ist, und das Scheinen reichert sich mit dem

ganzen Gewicht und dem ganzen Reichtum des Wirklichen an. Das Erscheinen und das, dessen Erscheinung es ist, fallen zusammen, und das Scheinen ist mit der ganzen Festigkeit des Wirklichen angereichert. Nun schafft aber dieses Zusammenfallen als Realität nicht den Dualismus ab, sondern kündigt vielmehr dafür eine neue Form an. Die Gleichheit der *relata* bedeutet, dass die Hegel'sche Identität des Inhalts und der Form sich in einem Erscheinen ausdrückt, welches Offenbarung ist. Die Offenbarung ist ein Erscheinen, das Erscheinen eines Inhalts, aber eines Inhalts, der von diesem Erscheinen nicht verschieden ist. Die Offenbarung ist die absolute Manifestation: Das Äußere ist das Innere, der Schein ist das Wesen. Diese Identität in Dualität der Offenbarung zeigt, insofern sie Selbstoffenbarung ist, Offenbarung von allem, was man ist, und von allem, was man hat, die höhere Erkenntnis und das höhere Erkennbare an. Der Begriff ist die Welt der vollkommenen Erkenntnis, insofern er ein Wissen konnotiert, das einen vollkommenen Zugang zu seinem Gegenstand hat. Und das ist genau der Fall bei einem Wissen, in dem alles Erkennbare gegenwärtig ist.

Die metaphysische Natur der Offenbarung ist durch die *Conditio* des Wirklichen bestimmt, dessen Seinsweise sie letztlich ist (GW 11 381). Das Dasein des Wirklichen – liest man in der *Enzyklopädie* – „ist nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines Andern". Die Manifestation ist gewiss die Äußerlichkeit des Wirklichen, aber diese Äußerlichkeit ist nur seine eigene Energie (GW 20 164). Die Identität des Äußerlichen und des Innerlichen ist das durch die Reflexion der Jenaer Zeit Erworbene. Das Wirkliche ist nicht etwas bloß Innerliches, Verborgenes, sondern das, welches eins mit seiner Möglichkeit selbst ist (GW 6 48). Die *Romantiker* – und auf einer anderen Ebene die kantische Moral – versuchen, die Idee einer unvermeidlichen Kluft zwischen der Innerlichkeit des Geistes und seinen unvollkommenen, unvollständigen Manifestationen glaubhaft zu machen. Ihrem Sagen nach wäre man zu dieser Unangemessenheit und dieser Ohnmacht, die das eigentliche Schicksal des Geistes sei, verurteilt. Doch eben diese angebliche Ohnmacht, diesen Makel des Geistes von Geburt, dazu verurteilt, in der Nichtentwicklung, in der Latenz zu bleiben, unfähig, seine Vorhaben, seine Gedanken und seine Träume zu realisieren, klagt Hegel mit äußerster Heftigkeit an. Die Nicht-Entfaltung, die Nicht-Entäußerung sind nicht unvermeidlich, sondern decken vielmehr die Trägheit und die Ohnmacht auf. „Die Kraft des Geistes" – donnert Hegel – „ist nur so groß als ihre Aeusserung, seine Tiefe nur so tief als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut." (GW 9 14) Diese kraftvolle Anklage wird ihre Bekräftigung in gebührender Form in Nürnberg erhalten. Noch in der Logik des *Wesens* schließt Hegel am Ende einer glänzenden Deduktion: „Was Etwas ist, das ist [...] ganz in seiner Aeusserlichkeit; seine Aeusserlichkeit ist seine Totalität, sie ist eben so sehr seine in sich reflectirte Einheit. Seine Erscheinung ist nicht nur die Reflexion in Anderes, sondern in sich,

und seine Aeusserlichkeit daher die Aeusserung dessen, was es an sich ist; und indem so sein Inhalt und seine Form schlechthin identisch sind, so ist es nichts an und für sich *als diß, sich zu äussern*. Es ist das Offenbaren seines Wesens, so daß diß Wesen eben nur darin besteht, das sich offenbarende zu seyn." (GW 11 368)[6]

Selbstverständlich ist das mit dem Inneren identische Äußere nicht in einem gewöhnlichen, oberflächlichen Sinne zu nehmen. Die Physiognomie glaubt, den moralischen Charakter eines Menschen aus einem Studium seiner Gesichtszüge erkennen zu können, und die Schädelwissenschaft versetzt diese „Anschauung" auf die Ebene der Knochen und der Knorren am Schädel. Nun begreifen diese „Wissenschaften" freilich die wahrhafte Äußerlichkeit nicht. Lavater will aus dem Gesicht eines Menschen sein angebliches Ansich herauslesen, doch die Äußerlichkeit des Geistes hat man in seinem Handeln zu suchen. Das eigentliche Äußere des Menschen ist nicht das Gesicht, eine relativ feste und verfestigte Sache, eine letztlich materielle Sache, sondern sein sittliches und gesellschaftliches Handeln, das allein seine Innerlichkeit offenbart. Das Lavater'sche Herauslesen des sittlichen Charakters aus der zufälligen Äußerlichkeit des Gesichts kann an die Situation des ehrenwerten Menschen erinnern, zu dem jemand sagen würde: Du handelst gewiss wie ein ehrenwerter Mensch, aber ich sehe deinem Gesicht an, dass du dich dazu zwingst und dass du in deinem Herzen bloß ein Spitzbube bist! Die einzig angemessene Antwort auf eine solche Rede ist eindeutig eine Ohrfeige (GW 9 178). Freilich sieht der Physiognom am Ende die Schwäche seiner Argumentation und die Zufälligkeit seiner Theorie ein, und er möchte sich dann durch die Schädelwissenschaft aus der Affäre ziehen. Anstatt den Charakter aus dem Gesicht, einer trotz allem beweglichen und fluktuierenden Wirklichkeit (und in einem gewissen Verhältnis mit der „Innerlichkeit"), herauslesen zu wollen, wird er nun die Bemühungen seiner „Hermeneutik" auf dem Hirnschädel, einer unbeweglichen Sache, worin der Geist „wohnt", fußen lassen. Die Schädelwissenschaft will den Menschen von den Knorren seines Schädels her erklären und behauptet dann am Ende, der Geist sei ein Knochen. Die Antwort auf dieses Argument kann nur jener Antwort ähnlich sehen, die man an den Physiognomen richtet. Mit dem Unterschied freilich, dass man, statt den anderen zu ohrfeigen, ihm den Schädel einschlagen wird (GW 9 188)! Das dem Inneren identische Äußere betrifft nicht das Unmittelbare, das Abstrakte, das Unbewegte, sondern ein anderes diesem Inneren Gleiches, das seinen Platz auf der geistigen Ebene hat, das also ebenfalls nur von subjektiver, sittlicher Art sein kann.

---

6 Um die Einheit und Identität des Geistes und seiner Manifestation, des Inhalts und der Form, des Innerlichen und des Äußerlichen zu veranschaulichen, zitiert Hegel Goethe:

„Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male" (GW 20 163 Anm.).

Diese Kontinuität und Identität ist noch besser zu sehen, wenn man die Offenbarung als dynamische Identität von Wesen und Erscheinung darstellt. Der Schein ist nicht „wesenlos[]“, er ist gerade die „Manifestation des Wesens“ (GW 12 24). Nun sind jedoch in der wahrhaften Manifestation das Manifestierte und das Manifestierende Inhalt, also von gleicher Dignität. Das *telos* dieser Entwicklungen ist es, zu zeigen, dass die Offenbarung vollständig ist, allerdings könnte sie nur in dem Fall vollständig sein, in dem das Geoffenbarte nicht was auch immer an Innerem oder Früherem zurückbehalten, bewahrt oder verborgen hätte, und diese Eventualität ist nur ausgeschlossen, wenn das Geoffenbarte dasselbe ist wie das Offenbarende.

Das *Christentum* ist die auf der *Offenbarung* Gottes gegründete Religion. In seinem *Sohn* hat Gott sich geoffenbart. Nun ist „der Sohn nicht das bloße Organ der Offenbarung, sondern selbst der Inhalt der Offenbarung“ (W 10 29). Der Inhalt des *Christentums* ist nicht eine Mannigfaltigkeit von verstreuten Thesen und Ereignissen, sondern der *Sohn*, und der *Sohn* offenbart nur den *Vater*, und den *Vater* offenbart er vollkommen.[7] Selbstverständlich ist die christliche Lehre, Lehre schlechthin von der *Offenbarung*, durch eine Intuition der antiken Philosophie gleichsam vorweggenommen worden, die Hegel immer wieder in Erinnerung ruft: Gott ist nicht neidisch, lehren Platon und Aristoteles! Gott verbirgt nicht die höchste Wahrheit, hält sie nicht zurück, die Wahrheit, die ihn betrifft (GW 20 549). Schon die *Logik* macht deutlich, dass der Begriff als „die Form-Thätigkeit“ nur sich selbst zum Inhalt hat (GW 20 214), und jetzt erscheint diese These wieder in der Philosophie des Geistes mit dem ganzen Reichtum ihrer theologischen Quellen und Ressourcen.

Der *Geist* offenbart nur sich selbst, also ist die Offenbarung nicht eine äußere Form, die zu seinen Inhalten hinzukäme, sondern sie ist die Form, die seinen Inhalt in Gänze ausdrückt (W 10 28). Die Vollendung der Erkenntnis im Dritten ist vollständige Vollendung: Sie ist die Offenbarung der Totalität der Inhalte des Geistes. Das Thema der Offenbarung ist das hauptsächliche begriffliche Instrument der Ausarbeitung des Hegel’schen Systems als absoluter Philosophie, und der Schlussstein dieses Themas ist die These: Nichts kann dem „Schwung“ des Erkennens widerstehen, alles ist erkennbar, und alles wird erkannt werden, denn der *Geist* offenbart sich ganz. Doch wird man noch weiter gehen müssen. Die Offenbarung des Geistes ist nicht nur total und vollständig, sondern der Geist selbst ist nur Selbstoffenbarung, also ist die Selbstoffenbarung notwendig.

Seit der *Phänomenologie des Geistes* lehrt Hegel, dass die Entfaltung der Form notwendig ist für das Wesen, ein Thema, das, versetzt auf die Stufe des *Absoluten*,

---

7 In der geoffenbarten Religion „ist nichts Geheimes mehr an Gott“ (*Vorl.* 3 92).

die Lehre vom mit dem *Wesen* gleich-ewigen *Schein* nach sich zieht (GW 15 28). Als christlicher Denker und beflissener Theologe hört Hegel nicht auf zu lehren, dass das *Christentum* absolute Religion als geoffenbarte Religion sei. Und diese geoffenbarte Religion ist auf die Annahme eines Gottes gegründet, dessen Natur selbst – als Geist – es ist, sich zu offenbaren, ja dessen Sein selbst nur die Selbstoffenbarung ist (GW 20 382 und W 10 27 ff.). Diese mit Blick auf die christliche Orthodoxie äußerst zwiespältige These bestimmt die *Philosophie des Geistes* und folglich die Philosophie des *Staates* und die Philosophie der *Geschichte*. An seinem Endpunkt, auf der Stufe seiner höchsten Vollendung, ist der Begriff eine notwendige und vollständige Offenbarung seiner selbst. Er ist Licht, nicht natürliches, ursprüngliches Licht, sondern geistiges, gekommenes und kommendes Licht. Die Durchsichtigkeit des Begriffs, seine Klarheit (GW 12 16), ist eine prunkvolle Wiederholung seiner selbst. Nun kommt es allerdings darauf an zu klären, ob diese Wiederholung seiner selbst nur ein Selbstgespräch ist, oder ob sie tatsächlich ein wahrhafter Diskurs ist, ein Diskurs, der tatsächlich auch den Anderen erreicht? Anders gesagt, ob die Offenbarung als ein Rückgang in sich in einem Anderen verstanden werden kann?

7.5 Die Offenbarung seiner selbst in seinem Anderen

Die Offenbarung ist das letzte Schicksal dieser Selbstentzweiung, die seit Fichte die zentrale These des Idealismus bildet. Allerdings ist die Offenbarung insofern eine sehr spezielle Form dieser Entzweiung, als sie nicht mehr bloße Reflexion, also ein Spiegelphänomen, sondern ein wirkliches Herausgehen aus sich ist. Selbstverständlich entscheidet sich die Wahrheit dieser Heraussetzung seiner selbst in der wirklichen Andersheit seines Endes, doch bevor wir überhaupt den Anderen als Anderen, an sich, in den Blick nehmen, sind noch mehrere Etappen in der Bestätigung der Wirklichkeit der Entzweiung zu durchlaufen.

Die Entzweiung, welche die Offenbarung ist, ist sozusagen zur Wirklichkeit verurteilt, denn sie vollendet sich am Ende des absoluten Verhältnisses auf der Oberfläche, auf einer Ebene, auf der die friedlich und gleich gewordenen Verschiedenen in einer echten Klarheit und Festigkeit Bestand haben. Es ist eine Reise, in der man wirklich seinen Platz verlassen haben wird, auch wenn man sich sicher ist, dorthin zurückkehren zu können. Die erste Vorzeichnung dieser Reise, wirklicher Aufbruch und wirkliche Rückkehr, wird im Begriff *Zweck* umrissen. „Der Zweck ist der Begriff als das sich im Anderen Wiederherstellende." (W 19 178) Er ist ein wahrhafter Durchgang im Raum und in der Zeit, eine wirkliche Reise, bei der jedoch der Reisende die Gewissheit hat, dass er sich an deren Ende wiederfinden wird, dass er das wiederfinden wird, was er ist und was er hat. Der Zweck

erlaubt dank einer vollkommenen Programmierung, dank einer ständigen Fortführung und einer lückenlosen Überwachung die Einschreibung des Begriffs in die Natur, des Selbst in den Anderen. Die Iteration des Begriffs in Richtung seiner Verwirklichung im Zweck läuft hinaus auf die Wirklichkeit des Herausgehens aus sich, ausgestattet mit der Garantie, sich wiederzufinden. Die Entzweiungsbewegung wird wirklich, aber ihr Inhalt bleibt unverändert.

Dennoch ist der im Kontext der lebendigen Natur, also diesseits des Durchbruchs des Geistes formulierte Zweck kein geeignetes Beispiel für die Offenbarung, denn die Wirklichkeit eines physisch-physiologischen Prozesses könnte noch nicht eine wahre Andersheit begründen und eine echte Beziehung zu einem Anderen eingehen. Zwar wird die vollständige Darlegung der Offenbarung erst in der *Logik* ausgefeilt, ausgearbeitet und vor allem systematisiert werden, aber ihre wahre Genese ist in der *Philosophie des Geistes* anzusiedeln. Der Geist als freies Selbstbewusstsein im Zusammenhang mit freien Selbstbewusstseinen ist das Paradigma der wahrhaften Offenbarung, des Rückgangs in sich, der Entzweiung in sein Anderes und von seinem Anderen her. Texte aus der Jenaer Zeit und Texte der *Philosophie des Geistes* zeigen die Problematik an und formulieren sie aus. Denn es ist der Geist, „der so im Ungleichen sich selbst anschaut“, er ist die Tatsache selbst, „daß es sich findet in dem Andern seiner selbst“ (GW 7 174), und: „Die Metaphysik ist das Moment des Geistes, der [...] in seinem Andern sich selbst findet ...“ (GW 7 176) Was in einer dramatischen Formulierung wiederholt wird: Der Geist ist „das Wissen seiner selbst in seiner Entäusserung“ (GW 9 405).

Es ist die unbedingte Absicht des Hegel’schen Systems, den Geist in seiner vollendeten Freiheit zu zeigen, welches sein Bei-sich-sein ist (*Br.* 4 Bd. 2 50). Nun ist aber gerade das Bei-sich-sein weder abstrakter Anfang noch von seinem Prozess abgespaltenes Resultat. Der Geist als Offenbarung oder, wenn man so will, der Geist schlechthin, ist Bei-sich-sein, aber dieses Bei-sich-sein ist eine *Odyssee*, die ihre *Ilias* aufgehoben bewahrt. Es ist eine Selbstbeziehung, die auch Beziehung zu einem Anderen ist, und die vollkommene Beziehung zu sich nur als vollkommene Beziehung zu ihrem Anderen ist. Der Geist als Offenbarung ist er selbst in einem Anderen, er selbst dank einem Anderen und auch trotz und entgegen dieses eroberten und eingeschlossenen, besiegten und überwältigten Anderen. Die Natur des Geistes ist es zu sein, das heißt sich in einem Anderen zu befinden. Nun ist dieses Andere nicht ein bloßer Behälter, sondern ein freier Partner seiner Selbsterhaltung. Und diese Erhaltung ist nicht eine Seelenruhe, ein friedliches, ruhiges Mitsein, sondern ein dynamischer und dramatischer Prozess.

Das erste „Moment“ der Offenbarung ist die Reflexion des Begriffs in seinem Anderen, welches eine Selbstobjektivierung ist. Sie hat ihren schlechthinnigen Bereich in den Konstruktionen des Geistes, im Recht, in der Kunst, in der Religion, doch schon die Logik bietet ein unvergleichliches Beispiel. Der Begriff ist Urteil: Er

ist Selbstentfaltung, Bewegung einer Verbegrifflichung. Nun ist aber die Wahrheit dieser fruchtbaren Aufspaltung des Begriffs nicht bloß seine Dynamisierung, seine Intensivierung. Die Kopula „ist“ geht aus der eigentlichen Natur des Begriffs hervor, in seiner Entäußerung identisch mit sich zu bleiben (GW 20 183). Die Selbstbewahrung in seinem Anderswerden ist das Wesen des Urteils. Man geht über von A zu B und man behauptet, dass ungeachtet des nicht-fingierten, des nicht-doketistischen Charakters des Übergangs A in B, seinem Anderen, es selbst bleibt. In der Tat ist es der eigentliche Sinn des Urteils, zu erkennen, dass das B am Ende der Prädikation sehr wohl das A ist, das sich an ihrem Anfang befand. Es gibt eine ganze Skala von Weisen, in Kontinuität und Treue von A zu B überzugehen, und die Lehre vom Schluss ist gleichsam die Phänomenologie der Offenbarung in der Logik. Gleichwohl kann sie, als wertvoller Vorläufer, nur eine Vorstufe der Offenbarung sein, die sich im eigentlichen Bereich des Geistes vollziehen wird. Der Geist wird als „die Einheit im Anderssein“ definiert, doch handelt es sich hierbei nicht um eine schlichte Reflexion. Der Geist bleibt auch in einem Anderen weiterhin er selbst, aber in einem Anderen, das er als anders anerkennt. Und die Erschaffung der Welt sowie der Lauf der Geschichte sind hervorragende Beispiele dieser Anerkennung, worin der Begriff in seiner unendlichen Güte seine besonderen Bestimmungen freisetzt, sie in Gang bringt, dabei aber ganz in ihnen gegenwärtig bleibt (W 18 131).

Das Thema des Bei-sich-seins – selbst in seinem freien Gegenüber – ist eine der großen eigentlich theologischen Fragen des absoluten Idealismus, die aber noch auf einer Stufe allgemeiner Metaphysik vertieft werden kann. Die Anerkennung der wahrhaften Andersheit seines Anderen ist nur möglich, wenn der Geist ungeachtet des Kommens dieses Anderen, trotz der Autarkie dieses Anderen, weiterhin er selbst bleibt. In seiner erhabenen Großzügigkeit gibt der Geist ein Wort von sich, das sich von ihm emanzipiert, doch ansonsten darf dieses Andere, das er bis in sein Dasein mit einem Bann belegt hatte, nicht auf ihn übergreifen, nicht seine Vollkommenheit antasten. Wenn der Geist die Macht hat, ein Anderes hervorzurufen, muss er gleichermaßen die Macht haben, die eventuelle Entgegensetzung dieses Anderen zu überwinden und in ihm und mit ihm sich selbst zu erhalten.

Die Kraft des Geistes – liest man in der *Ästhetik* – besteht in seinem Vermögen, in sich selbst den Widerspruch zu setzen, ihn zu ertragen und ihn zu überwinden (W 13 162), und nach einer Heidelberger Vorlesung ist der Geist die Kraft, „im Widersprechenden sich zu erhalten“ (*Vorl.* 11 16). Oder, wie es mit einer bündigen Formulierung die *Phänomenologie des Geistes* gesagt hatte: Die Kraft des Geistes ist es, „in seiner Entäusserung sich selbst gleich zu bleiben“ (GW 9 431). Und der Geist ist nicht bloß das Vermögen zu überwinden, sondern er besteht genau im Überwinden. Die Identität und die Selbstbewahrung sind durch-

aus hervorstechende Charakteristika des Geistes, aber er übt sie einzig in einer beständigen Wiedererwerbung aus. Die Identität mit sich selbst ist ein dynamischer Prozess, eine Abfolge erschöpfender Anstrengungen!

Die eigentliche Sphäre der Bestätigung oder vielmehr der Anwendung des höchsten Vermögens, den Unterschied zu überwinden, wird das Recht sein, der Bereich des Rechts, dieses objektiven Geistes, der die Welt der Intersubjektivität ist. Nun findet sich aber am Ursprung, an der Basis aller Sicherheit des Geistes gegenüber seinen Entgegengesetzten, seinem numerisch verschiedenen wirklichen Anderen, ein immanentes Vermögen. Hegel beharrt auf der Tatsache, dass der Schmerz ein Vorrecht des Lebens und die Sünde ein Privileg des Geistes ist. Der Schmerz ist eine Zerrissenheit, die das Lebendige aus sich selbst, nicht aus dem Draußen empfängt, und die es mit seinen eigenen Mitteln überwinden wird. Das sittliche Böse, die Sünde indes ist ein tieferer Bruch als alle physische Zerrissenheit. Es trennt sozusagen den Geist von sich selbst, aber es vollzieht sein Werk aus dem Inneren. Dieses geheimnisvolle Ereignis und Aufkommen ist ein radikaler Bruch, aber ein immanenter Bruch. „Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreißen von der Wurzel seiner an sich seienden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei.“ (W 10 26) Die Offenbarung, die das Leben des Geistes ist, impliziert die Anerkennung des wahrhaften Anderen. Diese Anerkennung wird allein durch die Freiheit vollzogen.

8 Die sittliche Welt

8.1 Die Äußerlichkeit der Natur

Der *Geist* ist der Kulminationspunkt der Hegel'schen Philosophie, und seine zentrale Kategorie ist die Freiheit. Die Freiheit ist die Mitte und die Triebfeder des Lebens des Geistes. Nun taucht aber der *Geist* nicht unmittelbar aus dem Logischen auf, sondern die Natur bringt ihn zur Welt. Die Natur ist das zweite Moment des Wirklichen. Sie folgt dem Logischen und sie geht dem Geist voraus. Zwischen die These, das Unmittelbare des Logischen, und die Synthese, die Konkretheit des Geistes, zwischen die präexistentielle Einfachheit und das versöhnte, entfaltete Konkrete schiebt sich die Antithese, die Äußerlichkeit der Natur. Die zweite, die Antithese ist bereits Vermitteltheit, aber eine noch einseitige Vermitteltheit. Diese einseitige Vermitteltheit taucht im Logischen in der Form der Reflexion auf, einem Prozess, der die Dialektik der Trennung zwischen dem Substrat und dem Phänomen ausdrückt. In der Welt des Geistes wird diese Vermitteltheit und diese Einseitigkeit durch das *Sollen* dargestellt werden, eine subjektive, unvollkommene und zur Ohnmacht verurteilte Sittlichkeit. Nun nimmt jedoch die Natur diese Rolle eines herausfordernden Zweiten nicht innerhalb eines besonderen Moments des Wirklichen ein, sondern sie ist das Zweite im eigentlichen Sinne des Wirklichen im Ganzen. Und als solche erscheint sie in den grellsten Farben der Entgegensetzung.

Hegel konstruiert die Natur als ein Moment von Entgegensetzung im Allgemeinen, von Entgegensetzung als solcher. Daher das Wiedererscheinen einer gewissen Anzahl von Phänomenen, die bereits in der Welt des Unmittelbaren ansatzweise zu sehen waren, die nun aber sozusagen verschärft und verdeutlicht werden. Das heißt, dass die Natur der Unterschied ist, nicht mehr der bloß ‚vorgefundene' Unterschied, sondern der als solcher gesetzte Unterschied. Gleichwohl darf man nicht der Versuchung einer originären, innerlichen Hypostasierung der Natur als *Unterschied* erliegen. In letzter Instanz kann man, wenn die Natur diese eigentümliche Rolle einer Antithese im Wirklichen übernimmt, diesen Sinn nur aus dem Geist heraus lesen. Infolgedessen ist die Natur, auch wenn sie durchaus die Welt des Einseitigen, der Entgegensetzung und des Unterschiedes *an sich* ist, auch all das im Verhältnis zu diesem Dritten der Versöhnung, die der Geist ist. Und in diesem Moment vertieft sich und kompliziert sich der Begriff „Natur".

Einerseits intensiviert sich ihre Negativität in dem Maße, wie sie nicht mehr allgemeine und unbestimmte Entgegensetzung ist, sondern bestimmte und bestätigte Feindseligkeit hinsichtlich einer Wirklichkeit, die über sie hinausgeht. Aber andererseits kann die Natur sich nicht auf diese Rolle verschärfter, inten-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-033

sivierter Entgegensetzung beschränken, sie kann sich in einer Gegenrichtung engagieren und – implizit oder explizit, unbewusst oder bewusst – die *Conditio* eines Dieners des Geistes übernehmen. Die Verlockung zur Entgegensetzung ist konstitutiv für das Sein selbst des „Zweiten"; nun ist aber die Entgegensetzung nicht zwangsläufig fruchtlos. Sie kann ein Sprungbrett für die Entfaltung der Werke des Geistes darstellen und auf diese Weise ihre Rolle im allgemeinen Prozess der Aufhebung übernehmen. Die Natur wird daraufhin zu einem „Bestandteil" der Welt der Freiheit oder aber ihrer Vorgeschichte, die nicht ein einfaches Vorspiel, sondern eine notwendige Etappe ist, die es, aufgehoben, der Freiheit ermöglicht, sich zu verkörpern und wirklich zu werden. Wenn Hegel alsdann die gesamte Welt des sittlichen Handelns im „Recht" subsumiert, und wenn die wirkliche Vollendung der Moral die *Sittlichkeit*, das sittliche Leben ist, dann ist das deshalb so, weil die Natur am Ende mit der Freiheit den Ausgleich sucht, weil sie sich mit einer intelligenten Gefügigkeit in ihren Dienst stellt.

Diese ganze Hegel'sche Konstruktion ist ohne Schellings *Naturphilosophie* nicht zu begreifen. Während nun aber der junge Schelling ungeachtet seiner Verstöße gegen den Grundsatz des Transzendentalen im Wesentlichen der Kant'schen Inspiration treu bleibt, scheint Hegel hingegen, auch wenn er ebenfalls die Natur als die Vorgeschichte des Geistes herleitet, eine wesentliche Errungenschaft der *Kritik* aufzugeben. Kant hatte mit dem Dogmatismus gebrochen, das heißt mit den antiken Metaphysiken der Natur, als er Zeit und Raum als allgemeine Formen der Sinnlichkeit darstellte. Hegel wiederum weist der Zeit und dem Raum in der Naturphilosophie ihren Platz zu, er macht daraus ursprüngliche Prinzipien der physischen Natur. Die erste Abteilung der Naturphilosophie ist die Mechanik, und die Mechanik beginnt ihre Betrachtungen mit „Raum und Zeit" (GW 20 243). Zwar ist die Rollengleichheit dieser beiden Formen nicht vollkommen, denn auch wenn die drei Ausgaben der *Enzyklopädie* in ihrer Darstellung des Raumes und der Zeit als ursprüngliche Prinzipien der Natur unverändert bleiben, entspricht seit dem *Ersten Entwurf* des Jenaer *Systems der spekulativen Philosophie* der Raum der Natur und die Zeit dem Geist (GW 6 5 Anm.).[1] Später wird die Natur als die Auslegung der „Idee [...] im Raume" (W 12 97) definiert, wohingegen eine Vorlesung von 1819 schlichtweg von der Natur und „Ihre Form, der Raum" sprechen wird (*Naturphil.* 9).

Diese Aufwertung des Raumes als ursprüngliche Kategorie der Natur wird durch die sehr von der Tradition bestimmte Annäherung zwischen Natur und Materie verstärkt. Die Materie ist die Grundlage der Natur, und sie ist das ausgedehnte Wirkliche, das unendlich teilbar ist, denn seine Teile haben aus sich

1 Siehe auch GW 9 433.

heraus keine Beziehungen untereinander (W 9 29). Daraus folgt die Äußerlichkeit der Materie, die als „unmittelbar äusserlich" (GW 12 183) definiert wird, als das, dessen eigentliche Bestimmung die Äußerlichkeit ist (GW 20 237). Dieses quasi-plotinische Beharren auf der eigentlichen Äußerlichkeit der Materie bedeutet, dass sie nicht nur auf kontingente und zufällige Weise, hier und da, bezogen auf etwas äußerlich ist, sondern an sich und als solche.[2] Infolgedessen handelt es sich bei dieser Äußerlichkeit nicht um ein bloßes Nebeneinander, um friedliche, neutrale Koexistenz. Das ohne organisches Band und ohne wechselseitige Beziehung nebeneinander Vorfindliche bildet nicht bloß einen Nebel verstreuter Punkte, sondern stellt mehr noch Verwirrung, Unordnung dar. Die Natur – liest man in der *Enzyklopädie* – „ist vielmehr die Idee im Elemente des Außereinander" (GW 20 308). Die scheinbar zufällige und neutrale Äußerlichkeit der Natur hat folglich ihre Wahrheit in einer Gleichgültigkeit der Elemente, die wahrhaftes Chaos ist, und die Erklärung für diese durch Äußerlichkeit bestimmte Ordnung ist im Fehlen eines wirklichen Rückgangs in sich, das heißt eines echten *Selbst*, zu suchen.

Kroner hat die Natur der *Enzyklopädie* ein „selbstlose[s] Selbst" genannt,[3] und tatsächlich sprach Hegel seit seinen *Jugendschriften* von der Materie als „das Seelenlose" (GW 2 240). Nun ist allerdings diese seelen- und selbstlose *Conditio* nicht nur für die Natur in ihren Grundzügen und die toten Räume der Mechanik charakteristisch. Der vegetabilische Organismus ist ein Existierendes ohne „Selbstgefühl" (GW 8 129), und das Leben selbst beinhaltet zwar einen „Punkt des Subjects", neutralisiert ihn aber und löst ihn auf (GW 8 112). In Ermangelung eines wahrhaften Rückgangs in sich kann der Organismus noch nicht ihm „*zuschauend*" sein und besitzt nur ein „aüsserliches [...] Leben" (GW 12 276).

Diese selbstlose *Conditio* der Natur liegt ihrem Unvermögen zugrunde, zu bestimmten, gegliederten Momenten zu gelangen. Der Geist, der der Anfangsgrund der Geschichte ist, bringt die Abfolge der bedeutenden Individuen, der Sinnbeispiele, des Konkreten im eigentlichen Sinne hervor. Dagegen ist die Seele, dieses höchste Moment der Natur, der Natur in ihrer Vollendung als Leben, nur als eine einfache Bestimmtheit in die Mannigfaltigkeit der Momente eines Seins ausgegossen (GW 12 181). Die Natur, man sieht dies am Organischen, kann ein gegebenes Individuum aufgliedern, aber sie bleibt unfähig, einer strukturierten Reihe von Verschiedenen zur Geburt zu verhelfen. Und diese Schwäche, dieses Unvermögen, eine ganze Aufeinanderfolge zu begreifen, lässt die Natur im

2 Die Natur ist das, was „in sein Andersseyn an ihr selbst übergeht" (GW 7 186), „die wahrhafte Entaüsserung" (GW 17 272), in sich selbst bleibend ist sie dazu verurteilt, außerhalb ihrer selbst zu sein, sie ist „der Abfall der Idee von sich selbst" (GW 20 237), „der sich entfremdete Geist" (W 9 25).

3 R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* II, Tübingen 1961, 511.

Mannigfaltigen untergehen. Im Echo auf die gesamte klassische Spekulation des Abendlandes lässt der Hegel der Jenaer Zeit das Viele der Natur und die Einheit der sittlichen Welt einander entsprechen (GW 4 432). Die Produktionen der Natur werden unter dem Zeichen einer unversöhnten Vielheit begriffen, und eben diese unglückselige Vielheit, diese Vielheit ohne Vermittlung, verurteilt die Natur dazu, eine Welt besonderter Einzelner zu sein (GW 12 177). Dem konkreten Allgemeinen des *Geistes* entspricht bloß das abstrakte Einzelne der Natur (W 18 125). Die Bestimmtheiten der Natur sind nur „für sichseyende Vereinzelungen, die sind, d.i. als gleichgültig gegen einander bestehend erscheinen“ (GW 15 218 f.). Oder wie es in einem Zusatz aus der Berliner Zeit heißen wird: „… die Natur liegt […] in den Banden der Vereinzelung“ (W 8 90 f.).

Diese doppelte Reduktion auf die äußerliche, unversöhnte Vielheit und auf die besonderte, in sich verschlossene Einzelheit erklärt die un-begriffliche *Conditio* der Natur (W 9 29). Eine Unbegrifflichkeit, die ebenso sehr Begrifflosigkeit wie aktive Entgegensetzung gegen den Begriff ist. Die Natur ist bewusstlos (GW 8 267), die Natur „weiss nichts vom Geiste“ (*Vorl.* 5 218). Nun ist aber dieses Nichtwissen kein bloßes Entbehren. Die Natur ist eine finstere Verschlossenheit (W 20 462), die eine heftige Kränkung ausdrückt. Ein Widerspruch zerreißt das Innerste der Natur: die Unmöglichkeit, sich dem Begriff anzupassen. Nun ist aber dieser „Begriff“ weder der Begriff im Allgemeinen noch ein ganz äußerlicher Begriff, sondern ihr eigener Begriff. Die Natur ist die *Conditio* der Unangepasstheit eines Seins an seinen Begriff, die Nicht-Entsprechung zwischen seinem Sein und seinem Begriff (GW 20 237). Es ist der der Natur, der natürlichen Wesen eigene Widerspruch, ihre Bestimmung nicht verwirklichen zu können, sich nicht in sich vollenden zu können. Die unendliche Teilung in gleiche Partikel, weiter dann das endlose Wachstum der Pflanze sind nur eine Flucht nach vorne. Die Natur, unfähig sich zu artikulieren, sich zu entwickeln, ihre Probleme und ihre Widersprüche zu lösen, kurz, sich in sich zu vollenden, liefert sich der Verstreuung aus. Und die Verstreuung ist ebenso sehr Zeichen eines Unvermögens, ihre eigene Einheit zu verwirklichen, als auch eine Art und Weise, die Erwartungen des Geistes zu umgehen und sich den Werken der Freiheit zu verweigern.

8.2 Die durch die Freiheit aufgehobene Natur

Ein aus der Berliner Zeit stammender *Zusatz* beschreibt die Natur als den Schlaf des Geistes (W 10 30), eine zutiefst zwiespältige Auszeichnung. Hegel erinnert an das berühmte Fragment des Heraklit über Wachen und Schlaf. Im Wachen hat jeder dasselbe Denken, kommuniziert im Universellen, während man schlafend, der heilbringenden Kontrolle der gemeinsamen Vernunft nicht unterworfen, auf

sein individuelles, privates Universum reduziert ist (W 18 389 ff.). Der Schlaf benennt hier die Selbstverfehlung des Begriffs, den Rückfall ins verderbte Unmittelbare, die Hingabe an die Irrungen und die Wirrungen des Einzelnen, kurz, dieses Anderssein, welches Entäußerung ist. Doch auch wenn der Schlaf als eine *Conditio* schuldiger Unaufmerksamkeit, schuldigen Unvermögens begriffen werden kann, das zu werden, was man (bereits an sich) ist, gibt es eine andere friedlichere, optimistischere, durch die ungeheure Hoffnung des absoluten Idealismus inspirierte Sichtweise des Schlafes. Diese versteht unter Schlaf einen vorbewussten, unbefangenen Zustand, der den Werken des Geistes vorausgeht, sie aber auch vorbereitet.

Die Natur kann den Geist verbergen, ihn gefangen halten (GW 7 185),[4] sie ist damit die „versteinerte" Intelligenz, von der Schelling spricht (W 8 81; vgl. Schelling, W IV 77). Aber sie ist auch und vor allem die Vergangenheit des Geistes, der Ort seiner Vorbereitung und seiner Entstehung. Die Gestalten der Natur haben gleichsam Vorahnungen vom Begriff. Oder, wenn man so will, „der Geist ahnt sich darin", in der Natur (W 9 12).[5]

In einer Erörterung, den Philosophieunterricht betreffend, verfasst zum Gebrauch für seinen Freund Niethammer, definiert Hegel die Rolle des Philosophen der Natur als darin bestehend, „das *Gegentheil des Begriffs* in den Begriff zu verwandeln" (GW 10,2 827). Nun ist aber diese Verwandlung, diese noetische Verkehrung kein in einem Augenblick vollzogener Akt, kein jäher Sprung, sondern eine langsame Metamorphose, ein schrittweiser Prozess, der insofern einem schrittweisen Prozess seines Objekts entspricht. Die Natur ist das erste Moment der Ankunft des Geistes, oder vielmehr sie ist im Ganzen die Ankunft des Geistes oder sein Werden (GW 7 178; W 9 25). Sie ist ein komplizierter, gewundener, dramatischer Prozess, in dem sich um den Preis tausender Schicksale und Opfer die Metamorphose vollzieht. Es gibt eine schrittweise Hebung der Begrifflichkeit in der materiellen Welt, ein langsames, aber bestimmtes Wachsen bis zu dem Moment, in dem die Natur stirbt in ihrer Vollendung, um wie Phönix aus seiner Asche als Geist im Menschen wiedergeboren zu werden (W 9 537 ff.).

Die eigentliche Bestimmung der Natur ist es, als Instrument zu dienen, vornehmlich als Instrument für das Zusichkommen des Geistes. Und sie spielt diese Rolle nicht als Diener, sondern als Freund oder Verwandter, der, wenn man so will, seine eigene Entwicklung in der Vollendung des Prozesses findet. Die Ankunft des *Geistes* ist für die Natur kein äußerliches Ziel, sondern ihr eigentlicher

---

4 Die Natur ist der Geist, der noch nicht als solcher existiert (GW 6 275).

5 Der innerhalb der Natur erscheinende Begriff ist bloß „blinder, sich selbst nicht fassender d. h. nicht denkender Begriff" (GW 12 20).

Abschluss, und genau deshalb kann sie danach trachten, in den Geist aufgenommen, durch ihn aufgehoben zu werden. Und so ist umgekehrt der Geist das Wesen der Natur (GW 6 265), die Freiheit ihre Wahrheit (*Vorl.* 13 138). Die Philosophie muss die Überzeugung haben, dass überall in der Natur „der Begriff zum Begriffe spricht“ (W 9 539). Der Geist darf die Natur nicht als ein getrenntes Sein betrachten, das ihm auf immer fremd bleiben wird. Er muss sich an sie wenden wie Adam an Eva: „Dies ist Fleisch von meinem Fleisch, dies ist Gebein von meinem Gebein“ (W 9 29)![6] Die Erkenntnis dieser Verwandtschaft, dieser Gleichwesentlichkeit wird durch die Vermählung der Natur mit dem Geist besiegelt. Am Ende ihrer Evolution wird die Natur ihre Bestimmung „verwirklicht“ haben, die Natur *des* Geistes zu sein. Sie wird durch den Geist aufgehoben sein (GW 20 382), und diese erste Aufhebung, diese grundlegende Aufhebung leitet die Vergeistigung der Natur durch den subjektiven Geist und anschließend durch das Objektivwerden der Freiheit ein, die das *Recht* sein wird.

8.3 Die Freiheit

Hegel sieht sich als den Philosophen der Freiheit an, die er mit Superlativen beschreibt, die er als das Wesen selbst des Menschen, das Gute, den Geist definiert (GW 18 153; *Vorl.* 4 253). Nun ist aber die Hegel’sche Freiheit ein sehr komplexer, wenn nicht gar sehr zwiespältiger Begriff. Sie will das Erworbene der klassischen Reflexion seit den *Stoikern* über die Identität des Freien und des Notwendigen bewahren; andererseits jedoch inspiriert sich ihre Logik aus der christlichen Theologie, um das Freisein als Endpunkt der Selbstüberwindung zu bestimmen. Und sie ist vor allem ein einmaliger Versuch, einen „positiven“ Begriff von Freiheit auszubilden: Die Freiheit ist stets geschichtliche, gesellschaftliche, in gegebenen Strukturen verkörperte Freiheit; nichtsdestotrotz hat sie nichts Empirisches, Soziologisches, Bedingtes.

Die Freiheit ist keine „kosmologische“, sondern eine geistige Kategorie; sie gehört zum *Geist*. Sie ist noch am besten durch den Begriff des Willens zu bestimmen, und als Wille ist sie unbegrenzt und unbegrenzbar auf Grund ihrer Natur (*Vorl.* 1 48 f.). Und es ist gerade diese Unbegrenztheit, die wesentlich positiv erscheint, die nur existiert, sowie sie einen Inhalt hat oder vielmehr ein Inhalt ist. Hegel gründet diese Theorie der Freiheit in der Metaphysik, in einer Metaphysik, die die Strukturen der Transzendentalphilosophie verallgemeinert und formalisiert. Die Freiheit ist das Beisichsein, ein dynamisches Beisich, das aber als ein

---

6 Vgl. oben, S. 531.

Prozess zu verstehen ist, der Prozess eines Rückgangs in sich. Und dieser Rückgang in sich will das Erworbene der Bewegung bewahren. Das Beisichsein ist ein Beisichsein in einem Anderen, in einem durchdrungenen, in Besitz genommenen, angeeigneten Anderen. Die Freiheit ist ein „Insichgehen" (*Naturphil.* 114), aber nicht als Rückzug oder Flucht an sich, Trennung von der Welt, Bruch mit einem Anderen.

Der letzte Absatz der *Wissenschaft der Logik* spricht von der Freiheit als dem „in seiner Bestimmung bey sich selbst bleibende[n] Begriff" (GW 12 253). Der Wille ist ein reines, einiges, allgemeines Vermögen. Wenn er sich bestimmt, ist er nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein Anderes und hört auf, allgemein zu sein. Diese Bewegung ist letztlich bloß sekundär, vorübergehend, und die Wahrheit des Willens ist es, in dieser Begrenzung, in diesem Anderen, bei sich zu sein und, auch wenn er sich bestimmt, nichtsdestotrotz bei sich zu bleiben, ohne aufzuhören, sich als das Allgemeine *in* ihm zu erhalten. Die Freiheit ist es eben, „ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren" (W 7 57). Es handelt sich hierbei nicht um eine friedvolle Selbstbeherrschung, noch nicht einmal um eine unaufhörliche Bewegung, sich selbst zu bejahen und zu bestätigen, sondern darum, sich in einem Anderen und durch einen Anderen zu bejahen und zu bestätigen. Die Freiheit ist die „Sichselbstgleichheit im Anderssein" (GW 10,1 428), heißt es kurz und bündig in einem Text aus der Nürnberger Zeit, auf den in einer berühmten Passage aus einem *Zusatz* zur *Enzyklopädie* ein Echo erfolgt: „Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin." (W 8 84) Diese Definition greift das traditionelle Thema der Freiheit als einer Durchdringung, einer vollständigen Herrschaft auf, die keine Undurchsichtigkeit, keinen Widerstand überleben lässt. Aber sie beharrt auch auf der Tatsache, dass diese Herrschaft sich zwangsläufig auf ein Anderes bezieht. Das Leben des Geistes ist nichts anderes als die fortschreitende Dialektik, in der die Identität mit dem Anderen das Selbstsein dieses Anderen zu bewahren vermag, und es wird seinen Hochpunkt in der Liebe haben, in der meine Identität ihre höchste Bestätigung durch die Anerkennung der Andersheit des Anderen, durch mein Einverständnis damit, dass er er selbst, also der Andere, sei und bleibe, erfährt.[7]

7 „Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen." (W 14 155) Siehe dazu den sehr berühmten Aphorismus von Schelling: „Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist." (Schelling, W VII 174)

Der Gipfelmoment der Freiheit ist da, wo sie sich verliert, um sich zu gewinnen, und dies ist nur in dem Maße möglich, wie sie jenseits von jeglichem Sein und jeglichem Wesen ist, ihr eigenes darin inbegriffen. Ein Fragment über „Logik" definiert die Freiheit als Gleichgültigkeit gegen ihre eigene Bestimmung (GW 12 263), und in der Jenaer Zeit spricht Hegel vom Menschen, „diese Nacht, diß leere Nichts" (GW 8 187), „das frey ist von seinem Inhalt; aber auch über diesen Herr" (GW 8 186), vom Menschen als „das Selbst, gegen sich selbst" (GW 8 186). Die *Enzyklopädie* und die Vorlesungen aus den Jahren davor und danach bereichern und erweitern diese Sichtweise der Freiheit im Verhältnis zu sich selbst von der ontotheologischen Spekulation her, der Lehre von der *Dreieinigkeit* und der *Menschwerdung Gottes*, aber die These hat einen eigentlich „logischen" Kern. Schließlich lässt sich das Aufkommen der Natur, ihre Geburt aus der *Idee*, als der Akt verstehen, in dem „die Idee sich selbst *frey entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend" (GW 12 253) …

Eine klassische „Anwendung" dieser Lehre ist die berühmte These vom Vorrecht des Lebenden, Schmerz verspüren zu können, und mehr noch die von der souveränen Verachtung des Menschen für den Tod. Die Unsterblichkeit bedeutet, dass das Ich gleichsam der Natürlichkeit des *Daseins* entnommen ist und nur auf sich selbst beruht. Und das Wissen um diese *Conditio* ist das Prinzip der Freiheit (W 13 458 f.). Es ermöglicht dem Menschen eine Autonomie, eine Unabhängigkeit hinsichtlich seines Lebens, die dem an seine materielle Existenz festgenagelten Tier verweigert ist (GW 14,2 317). Auch wenn das biologische Leben, das diesseitige Leben, sehr wohl das Leben des Geistes ist, des Geistes, der ich, Geist, bin, muss ich nicht auf mein Sein beschränkt sein, nicht einmal auf mein echtes Sein …

Diese starke metaphysische Lehre von der Freiheit als frei von sich selbst, die zumeist als der *Spätphilosophie* Schellings eigen in Widerstreit mit dem logischen Idealismus betrachtet wird, findet sich wieder in einem ‚nüchterneren, bescheideneren' Kontext und wird in diesem bestätigt –, noch bevor sie die Spekulation der *Philosophie des Geistes* nährt. Man muss darin zu einem Einverständnis kommen: Ungeachtet der Risiken und Gefahren muss der Heranwachsende selbst sein Leben gestalten, auch die Völker, darin einbegriffen die ‚weniger entwickelten', müssen Herren ihres Schicksals sein. „Da nun das Wesen der Freiheit darin besteht, was sie ist, durch sich selber zu sein …" (W 14 31 f.) Die Freiheit ist also eine Bewegung, ein Prozess, durch den man sich erschafft und sich verändert.[8] Kurz gesagt, sie ist also nicht auf das beschränkt, was sie bereits ist, sondern kann selbst ihr eigenes Sein wieder in Frage stellen …

8 „… es gibt keine gebohrnen Söhne der Freyheit" (Schelling, HK I 5 70); vgl. oben, S. 446.

Hegel verfolgt hartnäckig den Nachweis der Vernünftigkeit der Freiheit, und er ruft die traditionelle These vom freien Willen in Erinnerung. Umstände, Angst und Folter können mich dazu bringen, nachzugeben, einem Anderen zu gehorchen, zu tun, was ich nicht hätte tun wollen, doch immer noch bin ich es, der nachgibt, mein Wille könnte niemals dem Zwang unterworfen werden (GW 14,1 88). Seine *Conditio* als innerer, immanenter und absoluter Grund erklärt die Unverletzlichkeit des Willens. Jeder materiale Inhalt ist gleichsam durch äußere Faktoren bedingt, aber der Wille hat keinen materialen Inhalt. Er hat nur sich selbst zum Inhalt, und daher hängt er von nichts anderem ab; er ist frei (GW 14,1 46).

Hier wird eine wichtige Neuerung des Hegelianismus ins Spiel kommen. Kant glaubte, die Radikalität der Freiheit durch ihre formale Bedingung garantieren zu können. Die praktische Vernunft hat keine äußerliche Bestimmung, man muss von jeder Materie des Willens abstrahieren (GW 4 435). Nun verwirft aber Hegel – man kennt seine heftige Kritik – die Abstraktion, die Leere des kantischen Formalismus. Er will gewiss die Radikalität der Autonomie des Willens, aber auch seinen positiven Reichtum, seine notwendige Bedingung, einen Inhalt zu haben, bewahren. Der Wille – erklärt er – will nur sich selbst, hat an reinen Inhalt nur sich selbst, nur dass es sich hierbei nicht um meinen isolierten Willen handelt. Der Wille ist niemals isoliert, er ist stets vielfältig-wechselseitig. Der Wille muss wollen, um Wille zu sein, aber er kann nur einen anderen Willen wollen, niemals eine Sache der Welt, ein Objekt des physischen Handelns. Der Wille ist kein isolierter Impuls, sondern eine Relation, Relationen, und diese Relationen beziehen sich nur auf andere Willen (GW 14,1 76).[9] Der Wille hat sich selbst als Inhalt, aber dies verurteilt ihn noch keineswegs zum Solipsismus. Der reine Wille ist stets Wille-unter-Willen, seine Reinheit verbietet nicht, sondern erklärt vielmehr die Öffnung auf andere Willen. Das heißt so viel wie, dass die Ausschließlichkeit, die Absolutheit selbst des Willens den Schlüssel zur metaphysischen Lesart der sozialen Welt, der Welt des Rechts, liefert.

8.4 Rationalität und Positivität der Freiheit

Der Einsatz, um den es der Hegel'schen Theorie geht, ist die Versöhnung der Rationalität der Freiheit mit ihrer Positivität, der Nachweis, dass der konkrete

---

9 „... der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt *der freye Wille, der den freyen Willen will*" (GW 14,1 45). Siehe dazu die berühmte Dialektik der Herr-Knecht-Beziehung (GW 9 109 ff.) und ihre Kommentierung durch Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, 167 ff.; dt. *Hegel*, übers. v. I. Fetscher u. G. Lehmbruch, Frankfurt a. M. 1975, S. 55 ff.

geschichtliche Charakter der Freiheit vollkommen vereinbar ist mit der Sichtweise der klassischen Metaphysiken, die auf die Anerkennung der grundsätzlichen Identität des Freien und des Notwendigen bedacht sind. Am Ende der objektiven Logik sieht sich Hegel an den Pforten zum Begriff im eigentlichen Sinne, zum „Reich [...] der Freyheit" (GW 11 409), und diese Gleichsetzung ist sehr bedeutsam. Die Philosophie des Rechts ist wie die gesamte Philosophie des Geistes ein leidenschaftliches Plädoyer für die Rationalität der Sphäre der Freiheit. Denn was sollte schließlich vernünftiger sein als der *Geist* selbst? Hegel legt unaufhörlich Varianten zu dem Thema vor: Die Freiheit ist das Denken selbst (W 20 307 f.), das Apriorische (GW 20 54), „die Verhältnißweise des Begriffs" (GW 12 12). Nun ist aber die bevorzugte Sphäre, in der sich das Dasein des Begriffs als Begriff entfaltet, die Welt des Geistes, genauer gesagt, das, was man den „objektiven Geist" nennt, nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Geschichtliche. Hegel drängt die Darstellung entschlossen in die Richtung der Philosophie des Geistes. Die wahre Freiheit ist in der Welt des Denkens anzusiedeln. Nun bedeutet dies aber deutlich mehr als eine Wiederbejahung der Rationalität der Freiheit, des aufgeklärten, intelligenten Charakters des Willens. Eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie verkündet, dass die Einheit des Denkens mit sich selbst die Freiheit sei (W 20 308), und dies will nicht nur eine Erinnerung an die Durchsichtigkeit des Denkens, an seine Beherrschung seiner selbst, an seinen inneren Einklang sein. Die Freiheit ist nicht bloß Einheit des Denkens mit sich selbst in seiner Ausübung in einer konkreten, besonderen Situation. Sie ist die Einheit des Bewusstseins mit sich selbst, die Einheit des Selbstbewusstseins in seinem ganzen Sein, kurz gesagt, die Kant'sche transzendentale „Apperception" (GW 13 32). Das Subjekt ist nicht frei, denn es ist in Übereinstimmung mit sich selbst in einem Urteil, in einer gegebenen Entscheidung. Es ist Freiheit in einem tieferen Sinn, insofern sein Sein selbst dieser Rückgang in sich ist, der die transzendentale Apperzeption ist. Das Subjekt ist nicht frei; denn es urteilt frei, weil es mit sich selbst in einer gegebenen Situation zusammenfällt. Es ist Freiheit, denn sein Menschsein, sein Geistsein ist ein Rückgang in sich, eine *Conditio*, in der sein Sein als Denken, wenn man so will, seine reelle Reihe, sich als für sich auf sich genommen und ausgeübt erweist.

Die Freiheit ist das Wesen selbst des Menschen, aber nicht als natürliches, kosmologisches Prinzip. Sie muss bewusst sein, sie muss wahrgenommen und gewusst werden, um wahr und um wirklich zu sein. Zwar gilt dieses notwendige Bewusstsein der Freiheit für jeden besonderen Akt, aber es trifft zunächst einmal den Menschen im Ganzen. Der Mensch ist des freien Charakters seiner Handlungen bewusst, denn er ist seiner Freiheit bewusst; das Bewusstsein der Freiheit einer besonderen Handlung entspringt dem Bewusstsein der Freiheit seines Seins. Die *Orientalen*, die unter dem Joch des Despotismus leben, praktizieren nicht-geoffenbarte Religionen, wissen nicht, dass jeder Mensch frei ist, und sind daher

selbst nicht frei. Eben in dem Maße, wie die moderne Philosophie und die christliche Religion verstehen, dass jeder Mensch frei ist, werden die Menschen wirklich frei. „Die Weltgeschichte" – wird Hegel behaupten – „ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit" (GW 18 153), und dieser Fortschritt betrifft nicht nur die psychologische Sphäre. Immer wieder spricht Hegel in seinen Vorlesungen über die *Philosophie der Geschichte* vom „wesentlichen Selbstbewußtseyn[] des Freyheitsbegriffs" (GW 18 206), und er erklärt, dass „d[ie] Idee der Freiheit [...] nur [...] als Bewußtsein der Freiheit (ist)" (*Weltgesch.* 938). „Bewußtsein" ist hierbei in seinem eigentlich transzendentalen Sinne zu nehmen, und diese transzendentale Bedeutung wird gleichfalls ihre Erweiterung auf die Sphäre der Geschichte ermöglichen. Und eben diese Erweiterung erfolgt durch eine neue Lesart der Freiheit als Notwendigkeit.

Hegel nimmt mit Nachdruck die These der klassischen Metaphysiken über die Identität von Freiheit und Notwendigkeit und deren strenges Urteil über eine formale Freiheit auf, die bloß Wahlfreiheit, Freiheit der Indifferenz wäre. Anstatt ihr entgegengesetzt zu sein, ist die Freiheit mit der richtig verstandenen Notwendigkeit identisch. Die wahrhafte Freiheit ist nicht die kindische Verweigerung des Laufs der Welt, die Willkür gegenüber den Prinzipien ihres Funktionierens, die Illusion zu „wählen". Sie ist vielmehr die Anerkennung des vernünftigen, intelligenten, also *freien* Charakters dieser Gesetze, ihre freiwillige Annahme und ihre Ausführung. Anstatt eine äußerliche Stellung zur Welt vorzutäuschen, verschieden von ihren Strukturen und ihnen entgegengesetzt, „(steht) die echte Freiheit nicht dem Notwendigen als einer fremden und deshalb drückenden und unterdrückenden Macht gegenüber, sondern hat dies Substantielle als das ihr selbst einwohnende, mit ihr identische Wesen, in dessen Forderungen sie deshalb so sehr nur ihren eigenen Gesetzen folgt und ihrer eigenen Natur Genüge tut" (W 15 186 f.).

Man glaubt hierin die große stoische Lehre wiederzufinden, ‚modernisiert' durch die These von der Aufhebung. „Allerdings ist die Notwendigkeit als solche noch nicht die Freiheit; aber die Freiheit hat die Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich. Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen bewußt und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtsein zur wirklichen [...] Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür als der noch inhaltslosen [...] Freiheit." (W 8 303 f.)

In der klassischen Philosophie hat die Identität von Freiheit und Notwendigkeit als metaphysische Triebfeder die Grundkontinuität zwischen der Natur und dem Menschen, die Zugehörigkeit des Menschen – als ihre Krönung, ihr Gipfelpunkt – zur Natur. Nun denkt aber der Idealismus diese These neu. Zunächst einmal entzieht er den Menschen der Natur, die Freiheit der Notwendig-

keit, dann geht er zu einer Wiederannäherung der Gespaltenen, Getrennten über. Die *Naturphilosophie* stellt die Kontinuität zwischen den beiden Welten wieder her, und sie ermöglicht es dem absoluten Idealismus, die Gegensätze wieder zu vereinen, selbst wenn dies unter einem umgekehrten Vorzeichen geschieht. Nicht der Mensch wird der Natur integriert, nicht die Freiheit der Notwendigkeit unterworfen. Sondern die Natur wird zur Vorgeschichte des Menschen, die Notwendigkeit zur aufgehobenen Vergangenheit der Freiheit.

Die ontologische Vereinheitlichung, die dem Hegelianismus die Anklage des Monismus einbringen wird, erlaubt eine spektakuläre Wiederaufrichtung des Begriffs der intelligiblen Freiheit, doch von einer Intelligibilität, die nicht bloß formal ist. Die Einheit der Notwendigkeit und der Freiheit, der Freiheit als Aufhebung der Notwendigkeit, untersagt den Formalismus, der die Entgegensetzung, den Dualismus, die Spaltung von Inhalt und Form, von Objektivem und Subjektivem, aufrechterhält und nährt. Hegel greift die falsche Freiheit ohne Notwendigkeit heftig an, diese „bewußtlose Gebundenheit", die nur „leere Meinung von Freiheit" oder „bloß formelle Freiheit" ist (W 18 45). Es ist die Freiheit der Willkür oder die willkürliche Freiheit schlechthin. Sie ist eine abstrakte, den großen Wirklichkeiten des sittlichen Lebens entgegengesetzte Freiheit. Sie schreit über die Dächer die reine, unbedingte *Conditio* der nicht der Sklaverei der Tatsachen unterworfenen, von der Zufälligkeit, der Ungenauigkeit und der Zusammenhangslosigkeit des Gegebenen unabhängigen Freiheit der Indifferenz heraus. In Wirklichkeit kann – man ist im Jahr 1802, in voller romantischer „Reaktion" – die Freiheit nicht von den existierenden, geschichtlichen Formen des sittlichen Lebens getrennt werden; sie hat nichts mit „solchen wesenlosen Abstraktionen" wie „Freyheit, Gleichheit" (GW 4 429), mit diesen „französischen Abstractionen" (GW 15 45) zu tun, von denen man weiß, wohin sie führen … Die formale Freiheit ist zunächst einmal zurückzuweisen, auf Grund ihrer Falschheit. Sie ist nur ein Schein (GW 4 72), eine Wirklichkeit rein empirischer Natur (GW 4 446). Das Beharren auf dem reinen, formalen Charakter der Freiheit ergibt sich aus dem Imperialismus, dem Exklusivismus des Subjekts, das die Ausübung seiner Fähigkeiten in einem *vacuum* für Freiheit hält. In Wirklichkeit beraubt eine derartige Abtrennung vom Gegebenen, eine Ablehnung des Inhalts, die Freiheit jeder Wirklichkeit. Das Subjekt erklärt sich für unabhängig vom Gegebenen und fordert das Vermögen ein, zwischen verschiedenen Möglichkeiten als Inhalten seines Handelns zu wählen, nur versklavt es sich genau dadurch an die Welt und liefert sich der Tyrannei des Gegebenen aus. Es ist eine „unvernünftige" Freiheit, die die Materialien ihrer Selbstbestimmung von den äußeren Dingen hernimmt, anstatt aus den Reichtümern des Notwendig-Vernünftigen zu schöpfen, welches ihre eigenen Reichtümer sind (W 13 136). Und in einem wichtigen Paragraphen aus seiner *Philosophie des Rechts* resümiert Hegel seine Kritik. Der „formelle" Begriff

der Freiheit ist nur die „*Gewißheit* des Willens von seiner Freiheit, aber sie ist noch nicht die *Wahrheit* derselben, weil sie sich noch nicht selbst zum Inhalte [...] hat, die subjektive Seite also noch ein anderes ist als die gegenständliche ...“ In ihrer formalistischen und subjektivistischen Besessenheit verhärten die Prediger der Willkür den Unterschied, verfestigen und verewigen sie die Trennung, die Abweichung zwischen Form und Inhalt, zwischen dem Willen als Subjektivität und seinem Gegenstand, und verurteilen daher den Willen zum „Widerspruch“ (GW 14,1 39). Gegen diese bewusstlose oder vielmehr unvernünftige Aufgabe feiert Hegel die „schöne[]“ Freiheit (VG 249), die „heiterste“ Freiheit (GW 4 414) des Menschen, der sein Schicksal freiwillig annimmt, die Konditionen seines Daseins bewusst auf sich nimmt. Manche mögen meinen, es handele sich nur um eine gelehrte Wiederholung der volkstümlichen Maxime: aus der Not eine Tugend machen. Nun ist aber diese scheinbar volkstümliche und klassische Weisheit weniger volkstümlich und klassisch als sie zu sein scheint. Zunächst einmal ist sie nicht auf der Gleichwesentlichkeit der Freiheit und der Notwendigkeit im Menschen als natürlichem Sein aufgebaut, sondern auf der aktiven, vermittelten Identität des Seins des transzendentalen Subjekts. Und zum anderen auf der „positiven“ Natur dieser aus einer Logik der Inhalte resultierenden Freiheit.

Hegel bewundert die Stoiker, doch zugleich kritisiert er sie scharf. Die wahre Freiheit – lehrt der *Weise* – ist innerlich, sie findet sich im Denken, welches die Bewegung des Begriffs, also innerliche Bewegung und daher meine eigene Bewegung ist (GW 9 117 f.). Das heißt so viel wie, dass ich der Welt zukommen lassen muss, was ihr zukommen muss, und mir zukommen lassen, was mir in der Welt zukommen muss, denn nichts, was von außen zukommt, kann meine Freiheit beeinträchtigen. All die „Unterschiede“ der Welt sind nur im Denken, die Freiheit ist nur im Denken, der *Weise* ist also frei „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ (GW 9 117). Nun glaubt allerdings Hegel nicht, dass man Freiheit auf dem Thron wie auch in Fesseln auf dieselbe Weise genießt, denn er weiß genau, dass die wahre Freiheit nicht nur im Denken ist ...

Das Zusammenfallen der Freiheit mit der Notwendigkeit kann nicht auf eine bloß begriffliche, logische Ebene reduziert werden, denn die Freiheit ist nicht nur eine Sache schlichter Begrifflichkeit; sie betrifft den Menschen als existierendes Selbstbewusstsein, und vor allem betrifft sie ihn nicht nur als isoliertes Individuum. Die Wahrheit der Existenz des Subjekts ist im sittlichen Leben anzusiedeln, das zur wirklichen Intersubjektivität gehört. Der *Geist* ist nicht eine in der Luft schwebende Wolke; er gehört dem geschichtlichen Leben der Menschen, dem positiven System der sozialen Institutionen an. Der Genuss kann das Glück des Einzelnen darstellen, aber der Wille ist – wie auch die Vernunft – eine Sache von Intersubjektivität. Genau deshalb kann der in seine Reflexion eingeschlossene, von anderen isolierte Stoiker nicht wirklich frei sein (W 19 288 f.). Bevor man eine

positive Metaphysik des Geistes in Betracht zieht, ist der absolute Idealismus eine Logik der Inhalte, und die von ihr befürwortete Freiheit hat nichts mit einer formellen Unbestimmtheit zu tun. Zum einen ist die Tatsache selbst der Bestimmung, das heißt der Selbstbestimmung, welche die Pflicht ist, bereits befreiend (GW 14,1 140), und zum anderen macht die besondere Bestimmung, der bestimmte Inhalt den Willen wirklich frei (W 7 61). Schließlich ist es eine der großen Definitionen des *Geistes*, die davon als der „wirksame[n] Vernunft" spricht, „d.i. der sich bestimmende und realisirende Begriff selbst" (GW 20 530)!

Die eigentliche Natur der Freiheit oder vielmehr ihr Wesen will, dass sie wirklich bestimmt wird, und wenn diese Bestimmung tatsächlich durch verschiedene Handlungen und moralische Entscheidungen ausgeübt wird, betrifft die Bestimmung des Willens als solche sein kontinuierliches, objektives Sein. Nun ist aber die Objektivität des Willens das sittliche Universum, die Welt des Rechts. Die Freiheit ist weder ein Schrei, der verhallt, noch eine Perle, die an sich außerhalb jeder Beziehung glänzt. Sie erscheint, sie existiert auf Grund eines Netzes von Wirklichkeiten, die Teil eines strukturierten Ganzen bilden, und durch dieses hindurch. Sie ist ein „gotische[r] Dombau", konstruiert nach einem genauen Plan mit einer gegliederten, organischen Struktur (VG 144). Freilich beschränkt sich dieses organische System der Freiheit nicht auf den Bereich des Denkens, ist es nicht nur eine Konstruktion der abstrakten Reflexion, ein Luftschloss, sondern entfaltet sich in der dem Geist eigenen Objektivität. Das sittliche Leben insgesamt und der Staat bilden diese Objektivität, dessen besondere Instanzen die Institutionen sind. Jede Institution, „jedes wahrhafte Gesetz (ist) eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftsbestimmung des objectiven Geistes, einen Inhalt somit der Freiheit" (GW 20 511).

Es lässt sich gewiss behaupten, dass die innere Freiheit, die moralische Freiheit durch Institutionen verkörpert wird, aber diese Unterscheidung bedeutet noch keine Spaltung. In Wirklichkeit ist die innere, moralische Freiheit, die wie ein starker Auftrieb die rechtliche Freiheit belebt, ihrerseits durch sie bedingt. Als Leser von Montesquieu weiß Hegel nur zu gut: Die moralische Freiheit des Individuums hängt von den Strukturen des Staates ab. Nur eine freie Verfassung wird es dem Menschen, dem Bürger ermöglichen, seine Freiheit auszuüben, moralisch zu handeln. Selbst die philosophische Freiheit als Erkenntnis und Bewusstsein der Freiheit ist im sittlichen Leben verwurzelt. Ein Volk erreicht das geschichtliche Stadium des freien öffentlichen Lebens erst dann, wenn sein Denken das Universalisierungsvermögen als Frucht einer Loslösung vom Sinnlichen, Empirischen und Zufälligen erlangt hat. Umgekehrt macht es allein das Erblühen der politischen Freiheit den Menschen möglich, sich zur Conditio der Universalität zu erheben, die die Freiheit ihres Geistes, ihrer persönlichen Freiheit ist (W 18 116 f.).

Als transzendentales Prinzip, welches das Sein selbst des Geistes konstituiert, ist die Freiheit nicht ein Dasein in der Zeit, „beginnt" sie nicht zu einem gegebenen Zeitpunkt, ist sie aber deswegen noch lange keine ungeschichtliche Wirklichkeit. Und auch wenn sie keine Sache ist, die immer „da" wäre, ist sie trotzdem noch lange nicht fertig und zu allem bereit angekommen, in voller Rüstung hervorgetreten wie Pallas Athene. Die wahre Freiheit ist Ernte vom Baum der Geschichte, genauer gesagt, sie ist eine Frucht der Neuzeit. Die Orientalen nehmen an, dass ein einziger Mensch, der Despot, frei ist. Die Griechen, Sklavenhalter, behaupten die Freiheit einiger Menschen. Doch erst die germanischen christlichen Völker verstehen und erkennen die Freiheit eines jeden Menschen, denn sie begreifen diese Freiheit als das Wesen selbst des Menschen (GW 18 152 f.). Die aufgehobene Notwendigkeit ist die Freiheit, und wenn diese Aufhebung für jedes Individuum und für jeden Augenblick gelten kann, ist sie im strengen Sinne des Wortes auf die durch das Recht ausgebildete und gegliederte menschliche Gesellschaft anzuwenden.

8.5 Der objektive Geist

Einer Berliner Vorlesung zufolge ist die Freiheit des Menschen „eigenste Natur" (GW 18 153). Im Inneren der Natur nur analogisch präsent, schafft sie ihr wirksames Erscheinen erst mit dem Geist, dessen Seele sozusagen oder Triebfeder schlechthin sie sein wird. Doch obgleich die Freiheit zu jeder der Sphären des Geistes gehört, auf eine spezifische Weise charakteristisch ist sie für den *objektiven* Geist. Hegel begreift bekanntlich den *Geist* als eine dreigliedrige Struktur, die mit dem subjektiven Geist beginnt, der grosso modo der klassischen rationalen Psychologie entspricht, und die sich im absoluten Geist als Apotheose des Geistigen vollendet, nämlich der Kunst, der Religion und der Philosophie. Was das zweite Moment angeht, den objektiven Geist, bleibt, auch wenn er ebenfalls das Ganze darstellt, die Darstellung zwangsläufig die eines in einer gegebenen Richtung akzentuierten Moments. Der *Geist* ist die Einheit, die höchste Synthese des Logischen und des Materiellen, wenn man so will, des Begriffs und des Seins; doch streicht in seinem zweiten Moment diese Synthese eine gewisse Vorherrschaft seines Elements *Natur*, nämlich der zur Objektivität geläuterten Natur heraus.

Das zweite Moment ist der objektive Geist, der Geist in der Form der Objektivität, die Hegel Recht nennt. Und die Wahl der Termini ist hoch bedeutsam. Der absolute Idealismus handelt von der moralischen Welt, von der sittlichen Welt, vom Universum der Rechte und der Pflichten, von der Gesinnung und der Handlung, und er vereint diese Sphäre unter der Bezeichnung „Recht". Traditio-

nell ist das Recht die jüngere Schwester oder vielmehr die schamhafte Dienerin der Moral. Es stellt verworren im Empirischen das Zufällige und das Faktische der ewigen Prinzipien der Moral dar. Zwar versuchten große Philosophen, ihm einen Status, eine autonome *Conditio*, *Conditio sui generis*, zuzuweisen, und Kant wird es als angewandte praktische Philosophie herleiten. Aber erst Fichte wird es von jeder fremden Bevormundung befreien, um es als die durch den Körper vermittelte Intersubjektivität darzustellen. Hegel selbst macht auf der Bahn von Fichte weiter, doch anstatt die Reflexion auf die Wechselbeziehung der Subjekte durch ihre jeweiligen Körper hindurch zu zentrieren, weitet er das Recht aus und deduziert es ausgehend vom allgemeineren Kontext der ökonomisch-rechtlichen, sozialen und politischen Strukturen.

Das Recht ist der *Geist* in seinem faktischen Dasein, in seiner Objektivität, in seiner Wirklichkeit und in seiner Natürlichkeit (W 19 107). Es ist der objektive oder „wirkliche" Geist, ein Universum, bei dem die Freiheit gleichsam äußerlich gegenwärtig ist (W 10 240), Resultat des unaufhörlichen Handelns des Geistes, „diese seine Freyheit zur *Welt* [zu] machen" (*Rechtsph.* 1 137). Den Bewegungen des in den Psychologismus des isolierten Individuums eingeschlossenen „subjektiven Geistes" entgegengesetzt, bezeichnen die Strukturen des Rechts das wirkliche Dasein des *Geistes*. Das Recht ist das „Dasein" des Geistes (GW 14,1 45), das heißt seine ursprüngliche, elementare Verwirklichung, das unmittelbare *Dasein*, das sich die Freiheit gibt (GW 14,1 53). Nun darf aber dieses Beharren auf der *Conditio* des bloßen Daseins des Willens nicht in die Irre führen. Das Recht ist gewiss nur das Dasein der Freiheit, aber dieses Dasein hat nichts Prekäres oder Zufälliges. An der Wurzel der Freiheit findet sich ein Trieb, ein Impuls, ins Dasein zu kommen, anerkannt zu werden,[10] und die Objektivität als Dasein der Freiheit ist das Ergebnis dieses Verlangens.

Das Zum-Dasein-Kommen der Freiheit vollzieht sich durch die Objektivierung, durch eine gewisse Veräußerlichung und Verfestigung der Strukturen, die man auch als eine Art „Naturalisierung" verstehen kann. Hegel hatte, wie gerade gesehen, die Freiheit als die „eigenste Natur" des Geistes bestimmt, und die Formulierung ist wörtlich zu nehmen. Die Freiheit ist die Natur des *Geistes*, und der *Geist* in seiner freien Wirklichkeit ist wie eine Natur, aber „eine schönere Natur" als die *Natur* (W 9 537 ff.). Das sittliche Leben wird „die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden" heißen (GW 20 495), und der Staat ist der Geist, „herausgebildet bis zu einem wirklichen, – Naturdaseyn" (GW 14,2 527). Im Gegensatz zur Heteronomie und zum prekären Charakter von allem Künstlichen, also von jeder rechtlichen Struktur und politischen Willkür, will die Naturalität,

10 Vgl. oben, S. 639 f.

die Naturalisierung der Freiheit die enorme Festigkeit des *Rechts* ins Licht setzen. Das Recht ist genauso beständig, genauso widerständig, denn genauso natürlich wie die Natur selbst, und der Schlüssel, die Triebfeder zu dieser Festigkeit ist in der Spontaneität zu suchen, welche die Strukturen des Rechts in deren *Conditio* als innerliches Prinzip und als organische Glieder des Rechts beseelt. Hegel wird hierbei auf die traditionelle Metapher der „zweiten Natur" zurückgreifen. „Der Geist produziert sich als Natur, als Staat; jenes ist sein bewußtloses Tun..." (W 20 460). Das System des Rechts ist das Reich der als „eine zweyte Natur" verwirklichten Freiheit (GW 14,1 31).[11] Es besitzt die Härte, Festigkeit natürlicher Strukturen, diese stabile Natürlichkeit, die Schelling in der Absicht empfiehlt, die wirkliche Ausübung der Freiheit zu garantieren (Schelling, W III 593).

Zwar ist diese Festigkeit nicht die einer Mauer aus Stein, denn wenn die Sphäre des Rechts unsere zweite Natur ist, so ist sie es, weil sie die immanenten Gliederungen des freien Geistes entfaltet und als ihren Lebensgrund eine spontane Zustimmung zu ihren Formen hat. Diese Spontaneität wird die Kraft des sittlichen Lebens sein, der lebendige Grund des Staates. Nun kommen freilich die spontane Vitalität der rechtlichen Strukturen und die belebende Anwesenheit der Freiheit im Recht durch die wesentliche Objektivität oder, wenn man so will, Faktizität des Geistes in der Welt zur Ausübung. Hegel baut seine Sittenlehre auf dem Hintergrund einer systematischen und leidenschaftlichen Anklage gegen die Moralen der Gesinnung auf. Dieser gewaltige Schriftsteller, dieser Dichter des Begriffs wird wegen seiner unbeugsamen Entgegensetzung gegen jedes subjektivistische und formalistische Denken den Vorwurf der Banalisierung auf sich ziehen. Doch handelt es sich hierbei ganz einfach um eine liebevolle Achtung für das Objektive, für das Wohlstrukturierte, für das Offenkundige. Hegel ist gewiss der Philosoph der christlichen Monarchie der germanischen Völker, aber seine politisch-geschichtliche Reflexion ist durch das Studium der athenischen ethischen Substanz genährt worden, und gerade mit der zur Offensichtlichkeit gebrachten Überlegenheit des modernen Staates, der Subjekt gewordenen Substanz, möchte er mit all diesen Anwandlungen von „reiner" Gesinnungsethik und individuellem sentimentalem Heroismus, die zu jener Zeit so sehr in Mode waren, zu einem Ende kommen. Hegel beklagt die falsche „Tavtologie der praktischen Vernunft" (GW 4 437) dieser inhalts- und bestimmungslosen Moral, die er aus Kant und Fichte herausliest, und er hält an der Untrennbarkeit von Gesinnung und Handlung fest, er ruft das Ungenügen der bloßen Gesinnung und den höchsten Wert der Handlung in Erinnerung.

11 Vgl. den Staat als zweite Natur (W 19 108).

Das Recht ist unabhängig von Gesinnung und Überzeugung, es ist eine Sache von Handlung und Ausübung. Die Gesinnung an sich zählt kaum (GW 10,1 386). Anstatt die Wahrheit des moralischen Handelns zu sein, ist sie nur ein Entwurf, ein erster Moment von diesem. Ein volkstümlicher Aberglaube, dem Kant wissenschaftliche Weihen erteilt hatte, nahm an, dass der Wert des Willens auf der Gesinnung beruht. Nun ist aber die Gesinnung an sich elternlos, eine wirkungslose Anwandlung. Gewiss muss man „Großes wollen", aber vor allem muss man verwirklichen können, was man gewollt hatte. Der moralische Wille sucht der Welt seinen Stempel aufzudrücken, er will fruchtbar sein, doch: „Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben." (W 7 236) Zwar ist, wenn es an einer bewussten Gesinnung fehlt, der Wille nicht wirklich moralisch, aber an sich ist die Absicht vollkommen unzureichend, sie muss noch zum „Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung" führen (GW 9 325).

An sich hat die Absicht weder Macht noch Wert, „die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst" (GW 9 98).[12] Es mögen manche meinen, sie könnten ihre Unterlassung oder Übertretung durch ihre gute Gesinnung kompensieren, aber die „moralische Absicht" könnte niemals „eine *unrechtliche* Handlung" rechtfertigen (GW 14,1 111). Die Apologetik der moralischen Absicht kann zu unhaltbaren, offen unannehmbaren Positionen, zum *Bösen* hin abdriften. Man wird sich – und zwar rasch – zur „absolute[n] Sophisterei" der formalistischen Vernunft verführt finden, welche verkündet: Die Handlung ist gut, „weil Ich überzeugt bin" (GW 14,2 667)! Man kennt die glanzvolle Anklage der „Ueberzeugung" in der *Phänomenologie des Geistes* (GW 9 342 ff.), eine Verurteilung, die Hegel niemals zurücknehmen, deren begriffliche Darlegung er vielmehr vertiefen wird. Die Überzeugung interessiert sich nur für den formellen, subjektiven Aspekt meines Handelns, meiner Ehrlichkeit, für das innere Bewusstsein von meiner Übereinstimmung, meinem Zusammenfallen mit mir selbst; nun ist aber das moralische Handeln ein objektives Tun, das sich in der Welt entfaltet. Doch – und hier wird Hegels Stimme schneidend: „Die Menschen sind lieber moralisch als rechtlich", sie folgen lieber der Stimme ihres Herzens als den allgemeinen Geboten des Rechts zu gehorchen. Indes: „Die erste moralische Pflicht ist vielmehr, zuerst rechtlich zu sein ...". Man muss tun, was rechtlich ist, weil es rechtlich ist, und nicht, weil es in meine moralische Maxime hineinpasst (*Vorl.* I 73 f.).[13] Einmal

12 Die Werke des guten Menschen stellen die angemessene Antwort auf den „Kammerdiener der Moralität" dar, der die Reinheit seiner Absicht unter Verdacht stellt (GW 9 359).

13 Vgl. „... die unrechtliche Handlung kränkt die Freiheit" (*Vorl.* I 73). Kant hatte bereits hart über denjenigen geurteilt, der die Werke aus Barmherzigkeit über die Bezahlung seiner Schulden stellt (Kant, AA IX 490, XXVII 282, 568 etc.).

mehr liefert die Logik der Inhalte der *Philosophie des Rechts* ihre Waffen in ihrem Kampf gegen den moralischen Formalismus und Subjektivismus.

Diese Vorrangstellung des Wirklichen und des Allgemeinen, diese *Conditio* eines höchsten Kriteriums des Inhalts findet sich ebenfalls im eigentlich moralischen Bereich wieder. Die schönen Seelen, die kantischen oder romantischen Moralisten ergehen sich in Ergüssen über den tugendhaften Menschen, den Helden der Innerlichkeit und den Ritter des Gefühls. Nun ist aber wahrhaftes Heldentum niemals bloß innerlich, die wahre Tugend ist wirklich und öffentlich. Sie ist nicht die Großtat eines isolierten Menschen, sondern das Werk eines Helden, der sein Volk, die sittliche Substanz, die seine Staatsgemeinschaft ist, verkörpert. Die antike Tugend vollendet sich im lebendigen Zusammenhang einer besonderen Struktur kraft konkreter Zwecke. Sie ist weder individuelle Heldentat noch abstrakter Druck, sondern die Aktualisierung und die Realisierung gegebener Inhalte (GW 9 212). Die antike Tugend, dieses sichtbare „Kunstwerk" (GW 14,2 717), ist nicht gegen den Weltlauf gerichtet, sondern handelt für die gegenwärtig wirkliche, existierende Welt (GW 9 212).[14]

8.6 Das Eigentum und das Verbrechen

Die *Philosophie des Rechts* erlangt ihre Gliederung und ihre endgültigen Entwicklungen von der Problematik des privaten und öffentlichen Rechts her. Die Lehre vom Eigentum, auch „das abstracte Recht" genannt, entspricht dem „objektiven", äußerlichen Aspekt des Rechts, während der Staat das Kulminationsmoment dieses sittlichen Lebens sein wird, in welchem die Naturalisierung der Freiheit, die Versöhnung des Einzelnen und des Allgemeinen sowie des Individuums und der Gemeinschaft ihren Höhepunkt erreicht.

Hegel propagiert fast ebenso wie Locke das Privateigentum[15] als eine *conditio sine qua non* der Wirklichkeit der Freiheit der Person. Zugleich lehrt er, dass das Eigentum zwar der erste Inhalt der Person ist, dass es aber ein armseliger, äußerlicher und abstrakter Inhalt ist (W 7 102). Das Eigentum ist nicht die natürliche Sache in ihrem konkreten Reichtum, in ihrer Unebenheit, in ihrer widerständigen Festigkeit, sondern die unter das Subjekt subsumierte Sache, zu dessen Akzidens sie geworden ist. Die Dürftigkeit der abstrakten Rechtsbeziehung rührt daher, dass das Subjekt sich nur in einer rein äußerlichen, abstrakten Weise auf die

14 Die Tugend ist nichts anderes als „[d]ie sittliche Persönlichkeit [...], die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist" (GW 20 496).

15 „... Recht an Eigenthum ist Recht an Recht ..." (GW 5 298).

Sache bezieht. Es ist ihr nicht durch Liebe verbunden, es besitzt sie nicht kraft seiner besonderen Fähigkeiten. Und umgekehrt begründet kein besonderes Merkmal, keine ihr eigene Möglichkeit, also nichts, das der Sache immanent wäre, ihre Zugehörigkeit zu einer rechtlichen Person oder bestimmt diese. Im Universum des abstrakten Rechts ist die Sache kein wahrhafter Inhalt des sittlichen Subjekts, sondern nur ein Akzidens der rechtlichen Person (GW 20 482). Die Menschen wachen eifersüchtig darüber, dass niemand sich an ihren Besitztümern vergreift; ihnen ist die Unverletzlichkeit ihres Besitzes wichtig. Nun hat aber dieser unbedingte Charakter des Eigentumsrechts das radikale Fehlen jeder konkreten Beziehung zum Preis. Der Mensch ist ängstlich auf sein Gut bedacht und verweigert dafür jedes Teilen; in Wirklichkeit handelt es sich hierbei um eine „äußere Eigenheit“ (GW 9 130). Eine gegebene Sache kann nur einer einzigen (physischen oder moralischen) Person gehören; aber an der Sache selbst ist nichts vorfindlich, das als immanentes und erkennbares Kriterium für ihre Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Eigentümer dienen kann. Die seltsame Dialektik dieser „äußere[n] Eigenheit“ wird auf eine spektakuläre Weise durch den Vertrag veranschaulicht. Mein Vermögen, einen Vertrag abzuschließen, das heißt mein Eigentum abzutreten, beweist auf eine keinen Widerspruch duldende Weise meine *Conditio* als Eigentümer, und umgekehrt bestätigt ihre Abtretbarkeit, ihre Austauschbarkeit, dass die Sache wirklich mein Eigentum ist. Die Eigentumsbeziehung ist die elementarste Manifestation der Objektivität der Freiheit, die sich mit einem schlichten Dasein zufrieden gibt (GW 14,1 58) und daher eine natürliche Sache in einer radikalen Äußerlichkeit fixiert. Diese Äußerlichkeit des Eigentums findet ihre logische Vollendung im Wertbegriff und in der Erscheinung des Geldes.

Zu meinem Eigentum geworden sind die Dinge der Welt jedes eigenen spezifischen Charakters entkleidet. Sie sind nunmehr bloß Mittel, um meine Bedürfnisse zu erfüllen und zu befriedigen. Es kann nun allerdings sein, dass ich eine Befriedigung einer anderen vorziehe, also werde ich eine Sache, ein Gut, das ich besitze, gegen ein anderes – als Quelle der gewünschten Befriedigung – eintauschen, das ich nicht besitze. Ich reduziere damit die Sache, die ich besitze, auf ihre *Brauchbarkeit*. Die Sachen haben nicht mehr Wert an sich, sondern bloß gemäß der Quantität an Befriedigung, die sie mir zu verschaffen fähig sind, also abhängig von dem Grad an Brauchbarkeit, der ihren Wert bestimmt (GW 14,1 69). Der Wert ist der Begriff, der die Reduktion der besonderen, zuvor autonomen Sachen auf eine *Conditio* radikaler Dürftigkeit, auf eine *Conditio* ohne Selbst gestattet. Die ihres eigenen, immanenten Sinns beraubten Dinge werden untereinander austauschbar, und das effektive Instrument ihres Austauschs ist das Geld, eine abstrakte Sache, die selbst keine Brauchbarkeit hat, sondern die die Brauchbarkeit aller anderen misst (GW 14,2 455). Das Geld ist bloß – wie Spinoza sagte – „der bündige Ausdruck aller Dinge“ – und als solcher eine abstrakte

Sache. Alle besonderen Wirklichkeiten der Welt, alle materiellen Reichtümer, alle Fähigkeiten und Kunstfertigkeiten der Menschen werden gegen Geld getauscht, das an sich zu keinem besonderen Zweck dient, das nur ein Mittel ist, „das allgemeine Mittel" (GW 10,1 395).

Hegel konstruiert auf eine allgemeine, zeitlose Weise die vornehmlich äußere und abstrakte Welt des Rechts, aber dieser Konstruktion entspricht auch in einem gewissen Maße eine historische Gestalt, die der römischen Gesellschaft. Rom verkörpert die Welt des Privatrechts, den *Rechtszustand*. Dies ist das Moment des abstrakten Rechts und stellt daher innerhalb der reichen Natürlichkeit der Freiheit eine Äußerlichkeit dar, die in ihrer Abstraktheit und in ihrer Dürftigkeit am Ende als verderbt und wild erscheint. In Rom ist die Gewalt in der Hand eines einzelnen, der alle anderen, die zuvor noch frei Handelnde waren, im Leben der Staatsgemeinschaft auf eine passive Rolle reduziert. Der Aderlass, der Auszug aller Gewalt aus dem Volk, um sich in der Hand des *Imperators* zu konzentrieren, wird sein Gegenstück im Wachsen und unbegrenzten Aufblühen des Privatrechts haben. Der Herrscher entreißt den Bürgern alle Gewalt, das heißt jede öffentliche Rolle, und er „entschädigt" sie durch die volle Freiheit, die er ihnen im Bereich der Geschäfte, des ökonomischen Lebens, kurz, des Privatrechts lässt.

Hegel nennt den römischen Staat und die römische Gesellschaft „das System der Atomistik" (GW 20 498; vgl. GW 9 260).[16] Die Bürger sind gegenüber dem *Imperator* auf eine gemeinsame Machtlosigkeit reduziert. Sie sind bloß Atome, isolierte Monaden, ohne Bindung untereinander, und in der einsamen Ausübung der Gewalt ist der *Imperator* selbst auch nur eine Monade: die Monade der Monaden (W 12 387). Als Leser Gibbons hält Hegel die Rückkehr der Bürger „in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens" fest (GW 4 457). Nun ist hier aber „Gleichgültigkeit" ein philosophischer terminus technicus. In der Verfolgung ihrer ökonomischen Interessen innerhalb eines Rechtsraums als einem einfachen Behältnis des sich selbst überlassenen ökonomisch-rechtlichen Lebens funktionieren die Handlungsträger des Rechts ohne wechselseitige Vermittlung. Dem römischen Eigentümer, dem Rechtssubjekt ist in keiner Weise am Wohl des Gemeinwesens gelegen, denn er ist nicht mehr organisches Glied einer sittlichen Substanz. Er ist nur an der Verwaltung seiner Güter und an der Vergrößerung seiner Reichtümer interessiert. Der imperiale Despotismus schließt schonungslos das Individuum vom öffentlichen Schauplatz aus und stößt es somit zurück in die „subjektive Innerlichkeit". Diese Innerlichkeit wird in der abstrakten Persönlichkeit „objektiviert" werden, die sich durch das Eigentum eine effektive Wirklichkeit verschafft. Nur dass diese *Conditio* eines Eigentümers eben keine be-

16 Diese Atome wimmeln wie „Würmer" in einem in Verwesung befindlichen Körper (W 12 384).

sondere und spezifische Einschließung, Einfügung ins sittliche Leben impliziert. Infolgedessen erreicht das Rechtssubjekt, das nur quantitative und abstrakte partikuläre Zwecke verfolgt, keine eigene Artikulation. Woraus Hegel schließt: „... die spröden Personen können dann nur durch despotische Gewalt zusammengehalten werden“ (W 12 342).

Die römische Gesellschaft illustriert die verschärfte Äußerlichkeit und Abstraktheit der ersten Momente des *Rechts*. Das Universum des Privateigentums funktioniert mit der kalten, unerbittlichen Härte der Abstraktion (W 14 123 f.), allerdings stellt sich dieser Mechanismus auch als eine Maschinerie dar, die die Freiheit hervorbringt. Versetzt in eine äußerliche Sache, das Eigentum, kann mein Wille verletzt werden. Diese Verletzung, dieser Verstoß ist das Verbrechen. Und das Verbrechen, und zwar eben jedes Verbrechen, nicht nur der Verstoß gegen das Privateigentum, ruft nach Strafe. Seit jeher war man mit der „Dosierung“ der Strafe beschäftigt, die vom „Grad“ des Verstoßes abhängen soll: Das primitive Prinzip der Talion ist ein spektakulärer Ausdruck der notwendigen Proportion zwischen dem Verbrechen und seiner Bestrafung. Die Talion legt scheinbar eine Art blinden Automatismus nahe. Die Strafe wird auf eine quasi-automatische Weise durch den Verstoß, durch die dadurch verursachten Brüche und Schäden, hervorgerufen und festgelegt. Doch auch wenn die Talion den notwendigen Charakter der Strafe ans Licht bringt, ist die Immanenz, die sie ausdrückt, gewiss die einer unerbittlichen Kausalität (GW 2 126, 188 etc.), die aber auf die Heilung der Freiheit, ihre Versöhnung mit sich selbst hinzielt.

Der Verbrecher übertritt das Recht an sich, den allgemeinen Willen, der allgemeine Freiheit ist; doch diese Wirklichkeiten sind unverletzlich. Das heißt so viel wie, dass die Tatsache der Übertretung nur eine irrige Existenz, eine an sich nichtige Existenz ist, und dass es die Wahrheit des Nichtigen ist, vernichtet zu werden (GW 14,1 191). Die Strafe ist eine höchst wirkungsvolle Regung, um den Irrtum der Abweichung zu zerstäuben, um den Schein einer Existenz zu beseitigen, die das Allgemeine herausfordert. Im Übrigen wird diese Berichtigung, diese Vernichtung vom Verbrechen oder vielmehr vom Verbrecher selbst gefordert. Das Verbrechen impliziert, sagt man, als sein notwendiges Gegenteil die Strafe (W 10 211); dennoch ist diese ‚Implikation‘ kein allgemeines, unpersönliches Geschäft. Der Verbrecher hat einen anderen verletzen wollen, aber in seiner Übertretung hat er selbst eine Verletzung davongetragen, ist es seine eigene Verletzung, sein eigener zerrissener Wille, der – um wieder in die Harmonie mit dem Allgemeinen gebracht zu werden, von der er sich ausgeschlossen hatte – nach Sanktion verlangt. Man spricht von einer Umkehrung, einer Reaktion, einer „Rükwirkung“ des

Verbrechens in der Strafe.[17] Als Orestes den Muttermord begeht, erwachen die Eumeniden (W 7 196)! Nun drückt aber die Rache der Eumeniden bloß den allgemeinen Willen aus, von dem der Verbrecher ein Teil ist, sogar wenn er selbst das nicht weiß. Er kann wünschen, vom „äußerlichen" Leiden ausgenommen zu werden; nichtsdestoweniger liegt es „im absoluten Willen des Verbrechers", „daß er bestraft werde" (GW 10,1 384). Später, in der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft, erklärt Hegel, dass nicht der Richter von außen die Verurteilung auferlegt, sondern die Übertretung selbst, dass die Geschworenen nichts tun als sich an die Stelle des Angeklagten zu setzen, der als freies Wesen an der Aufdeckung der Wahrheit mitwirken soll, selbst wenn dies ihm scheinbar zum Nachteil gereicht. Es ist niemals ein fremder Wille, sondern sein eigener, der einen Verbrecher richtet und verurteilt. Und Hegel geht so weit und behauptet, dass durch die Gerechtigkeit, die ihm durch die Verurteilung zuteilwird, der Mensch, dieses moralische Wesen, „geehrt" wird (*Vorl.* 1 146). Derjenige, der die Verurteilung verdient, sie aber nicht akzeptieren will, weist das Böse, das aus seinem Handeln resultiert, einer fremden Kraft zu, und daher erweist er sich als machtlos, gespalten gegenüber seinem eigenen Handeln. „Erkennt der Mensch die Strafe aber als gerecht, so ist sie die Folge seines eigenen Willens [...]; seine Handlung ist die Handlung eines Vernünftigen; es ist nur die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines anderen. Der also, der die Strafe als gerecht anerkennt, erleidet keine Gewalt; er trägt seine eigene Tat, fühlt sich frei darin ..." (*Vorl.* 4 302). Das freie Akzeptieren der Strafe bestätigt, dass es sich nicht um den Gehorsam gegenüber einer unpersönlichen Notwendigkeit handelt, sondern um die Ausübung der höchsten Autonomie des moralischen Subjekts. Gewiss bewirkt die Strafe die Versöhnung des Gesetzes mit sich selbst (GW 8 272), aber sie ist auch und vor allem „Wiederherstellung der Freyheit" des Verbrechers (GW 4 448), seine Versöhnung mit sich selbst, seine Wiedereingliederung in die Ordnung der Freiheit (W 8 304).

8.7 Das sittliche Leben

Das Recht ist die Sphäre der Natürlichkeit der Freiheit, selbst wenn in ihren Anfängen diese Natürlichkeit noch unter dem Zeichen der Äußerlichkeit, der abstrakten Wirklichkeit erscheint. Das Eigentum ist sozusagen nur das „unmittelbare" Moment der Synthese, welche das Recht ist, und die Logik dieser Synthese führt zu einem zweiten Moment, bei dem die schwere „Objektivität" des Eigen-

17 GW 8 235 f.; 252 Anm. 2, und vor allem GW 2 182 ff.

tums ihr Gegenstück im Guten der reinen Moralität, der Ausübungssphäre einer einseitigen, übersteigerten Subjektivität findet. Die Moralität ist das Moment, in dem der *Geist* sich von jedem Zugeständnis an seine von der Vorgeschichte ererbte natürliche Wirklichkeit mit dem Ziel läutern muss, seinen edlen Strebungen freien Lauf zu lassen und den steilen Weg der Pflicht einzuschlagen. Nun ist aber das Gute – und eben das Gute, nicht die Pflicht, ist schließlich der eigentliche Gegenstand der Sittenlehre – nicht „Seinsollen", sondern ewige Wirklichkeit.[18] Und die Wirklichkeit des Guten geschieht im sittlichen Leben.

Das sittliche Leben, dieses dritte Moment des objektiven Geistes, ist die höchste Synthese des Individuums und der Gemeinschaft, der Natur und des Gesetzes, des Objektiven und des Subjektiven. Es ist in den Jenaer Reflexionen über das griechische Gemeinwesen ausgearbeitet und dann in den Vorlesungen und Schriften des Heidelberger und Berliner Professors, den Werken des ‚Exegeten' des modernen Staates (GW 14,1 15), überdacht und berichtigt worden. Die Synthese erscheint hier in ihrer starken Verbindung, im friedlichen und hoheitsvollen Gleichgewicht ihrer Strukturen. Die äußerliche Härte des Privateigentums und das fruchtlose Streben der Pflicht sind nunmehr überschritten und überwunden. Die *Sittlichkeit* hat das ganze Gewicht und die ganze Objektivität der Institutionen des Privatrechts und den ganzen gespannten Schwung der reinen Gesinnung. Nur erscheint die feste Ordnung durch einen lebendigen persönlichen Hauch belebt, und das entkörperte Streben wird fruchtbar im reichen Humus der Institutionen als Orten eines Daseins der Intersubjektivität. Die intellektuelle Anschauung der Identitätsphilosophie erhebt Anspruch auf eine innerliche, unmittelbare existentielle Wirksamkeit; doch „wirklich" wird sie erst im sittlichen Leben, in welchem die leiblichen Augen und die Augen des Geistes sozusagen zusammenfallen (GW 5 324). Das moralische Streben des Menschen wird traditionell als auf einem Konflikt zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen gegründet verstanden; es ist die Übersetzung – oder vielleicht eher das Inspirierende – der dualistischen Lehren. Dagegen ist im Hegel'schen Idealismus die *Sittlichkeit* die Chiffre einer Wirklichkeit, in welcher der Leib aufs Höchste mit der Seele eins ist (GW 4 464). Im Gegensatz zur Spaltung, zum Bruch der die Moralität denkenden Reflexion ist das sittliche Leben die harmonische wechselseitige Durchdringung des Objektiven und des Subjektiven (*Vorl.* 1 82). Die *Sittlichkeit* vereint Sein und Selbstbewusstsein (GW 9 229), Legalität und Moralität; sie stellt die Identität des Guten und des subjektiven Willens dar (W 7 286). Sie zeigt diesen Mündungspunkt an, in dem sich die Gegensätze im Frieden eines reziproken Handelns und Seins „paralysirt" wiederfinden. Es ist eine schlechte Moralität –

18 Vgl. oben, S. 536.

schreibt Hegel in Jena –, die nicht mit der Glückseligkeit verbunden ist, und umgekehrt eine schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität verbunden ist (GW 4 345).[19]

Die Entstehung des Themas ist in der Jenaer Periode anzusiedeln, in der die Faszination, die er für den griechischen Geist verspürt, Hegel zu dem Begriff sittliche Substanz inspiriert, eine begriffliche Paraphrase des antiken Gemeinwesens. Athen, vor allem in der Epoche des Sophokles, bietet das Beispiel einer Gesellschaft, in welcher der Bürger kraft seiner vollkommenen Einbeziehung in seine Gemeinschaft an allen öffentlichen Tätigkeiten und Verrichtungen seinen Anteil hat. Dieses Leben wird von ungeschriebenen Gesetzen regiert, deren Herkunft niemand kennt, aber denen jeder mit einer kindlichen Frömmigkeit gehorcht. Das sittliche Bewusstsein dieser Menschen befindet sich noch diesseits der moralischen Reflexion. Geleitet von einem „sittliche[n] Trieb" (GW 4 461) nehmen sie ihre Aufgabe ohne Zweifel und ohne Pein auf sich. Das Symbol dieser schönen natürlichen Frömmigkeit ist die edle Gestalt der Antigone, *geboren*, um zu lieben, die ohne zu zögern aus vollem Herzen die alten göttlichen Gesetze befolgen wird, die das Gemeinwesen in der Familie verwurzeln. Das antike Gemeinwesen kennt noch keine Spaltung und auch keinen unüberwindlichen Abstand zwischen seinen Gliedern, die mit Freuden die Aufgaben ausführen, die ihnen zufallen, ohne irgendeine Anwandlung, sich in ein privates Paradies zurückzuziehen. Dieses bruchlose Zugegensein, diese vorbehaltlose Teilnahme macht aus, dass der Bürger keine überirdische Wirklichkeit kennt, dass er kein Interesse an der Annahme der Unsterblichkeit zeigt. Erst mit Sokrates wird die Unterscheidung zwischen Sitte und Moral angebracht (W 18 443), und Cato, der Bürger eines anderen antiken Gemeinwesens, wird sich Platons *Phaidon* erst zuwenden, als seine *Republik* bereits verloren ist (GW 1 368).

Das antike Gemeinwesen als sittliche Substanz ist nur ein Entwurf – oder vielleicht eine Art Generalprobe – der *Sittlichkeit* in der endgültigen Gestalt, die diese in der *Heidelberger Enzyklopädie* finden wird. Die spezifische Natürlichkeit, diese schöne Natürlichkeit der sittlichen Substanz glänzt in der Familie. Dagegen entfaltet sich die höchste Versöhnung des Natürlichen und des Geistigen, des Objektiven und des Subjektiven im finalen Moment des Staates, und das notwendige Moment einer „Antithese" in ihrer Unnatürlichkeit, Nicht-Organizität findet seinen Ausdruck in der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Familie hat das höchste Moment der Natürlichkeit in der Hegel'schen Konstruktion. Dieses „natürliche[] Ganze[]" (GW 8 238), die höchste Totalität, deren die Natur fähig ist (GW 5 309), ist ein Grundelement des Staates, ein

---

19 „Sitten machen Gesetze und Gesetze Sitten." (*Vorl.* 1 101)

wahrhafter „natürliche[r] […] Staat" (W 19 128). Es stellt das Unmittelbare des Sittlichen dar (GW 9 243), sozusagen den Geist auf seinem elementaren Niveau als „empfindender Geist" (GW 20 497). Ihre Glieder sind untereinander durch die Liebe verbunden; sie gehorchen unmittelbar und fraglos den sie regierenden ungeschriebenen Gesetzen.

Die Familie ist eine natürliche Institution, eine sozusagen auf dem Blut gegründete rechtlich-moralische Wirklichkeit, die aber zugleich eine außergewöhnliche Synthese natürlicher und geistiger Elemente bildet. Sie wird durch die Ehe gestiftet, und die Ehe ist die Vereinigung zweier Individuen gemäß zweier Ordnungen, der physisch-biologischen sowie der rechtlich-moralischen. Die gegenseitige Anziehung der Eheleute genügt noch nicht für die Ehe, daher die unerlässliche Rolle familiärer, religiöser und sozialer Berücksichtigungen. Die Familie kommt kraft der Ausübung der Sexualität zustande, die sie vergesellschaftet und vergeistigt. Das Biologische – und infolgedessen das Natürliche – ist der grundlegende Faktor dieser sittlichen Institution, ist an sich aber völlig unzureichend. Der erste Zweck der Ehe ist gewiss die Zeugung der Kinder. Dennoch kann der geistige Bund zweier Subjektivitäten infolge der eventuellen Unfruchtbarkeit eines Ehepartners nicht aufgelöst werden (GW 14,2 733). Die Vereinigung unter Blutsverwandten, der Inzest, ist verboten, denn die Ehe ist eine im Wesentlichen sittliche und vermittelte Vereinigung; sie gehört nicht der Ordnung der Natürlichkeit, des Gegebenen an (GW 14,1 150). Die Ehe, geistige Institution des sittlichen Lebens, wird durch die freie Einwilligung der Eheleute geschlossen und mit Mitteln der Sprache dargestellt, die die höchste sichtbare Form des Geistes in seiner symbolischen, gemeinschaftlichen und öffentlichen Dimension ist (GW 14,1 147). Die Beständigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe bedeutet, dass die Abschwächung und Abschweifung des Gefühls nicht auch gegen eine Wirklichkeit geistiger Ordnung geltend gemacht werden kann. Die sittliche Vereinigung zweier Personen hängt nicht an subjektiven und zufälligen Gefühlen, sie ist Einschreibung des Geistes in die Dauer.

In Wirklichkeit ist es, wenn die Ehe die Familie zustande kommen lässt, eine höhere geistige Gestalt: „Der Begriff und das Wissen von der Substantialität des ehelichen Lebens ist etwas Späteres und Tieferes als der natürliche Zusammenhalt von Sohn und Mutter …" (W 14 59).[20] Die Rolle des Kindes als Frucht und Resultat der Ehe ist letztlich zwiespältig. Das Kind ist ebenso sehr die Vollendung der Zwecke dieses natürlichen Ganzen, welches die Familie ist, wie auch die Ursache und das Instrument ihrer letztlichen Auflösung. Es stellt zuallererst ein

20 Da die Ehe eine echte Gestalt des Geistes ist, ist das Unrecht des (kirchlichen) Zölibats nicht gegen die Natur, sondern gegen die Sittlichkeit (W 12 457).

echtes Moment von Natürlichkeit dar. Als Frucht aus Fleisch und Blut wird es mit einer instinktiven, natürlichen Zuneigung empfangen. Ein Mensch hat Wert in der Gesellschaft nur durch seine Leistungen, durch seine Werke, während das Kind wiederum ohne irgendein „Verdienst" von seiner Seite geliebt wird (GW 10,1 484). Seine Erziehung hat ihren Anfang als eine rein natürliche Erscheinung, aber diese Natürlichkeit funktioniert nicht ohne eine soziale Dimension: Das Kind wird „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt" (GW 4 469); sein Vertrauen gegenüber seiner Familie ist „die Muttermilch der Sittlichkeit" (W 18 505). Gleichwohl ist die von den Eltern als natürlich eingeleitete Erziehung ein zwiespältiger Vorgang, der zwangsläufig zur Emanzipation von der Familie führt. Sie ist eine zweite Geburt, eine Geburt zum gesellschaftlichen Leben; doch gerade der Zugang zur bürgerlichen Gesellschaft ist bezeichnend für die Autonomie des Kindes, das Ende der Familienbindungen und, wenn man so will, den Tod der Eltern (GW 6 303).[21]

8.8 Der Staat

Hegel ist bekannt als ‚der Staatsphilosoph', aber der Begriff nimmt seine endgültige Gestalt in seinem System erst mit der Überwindung oder vielmehr der Aufhebung der sittlichen Substanz an. Der Staat im strengen Sinne ist nur der moderne Staat mit territorialer Ausdehnung und einer unendlich größeren Bevölkerungsmasse als das griechische Gemeinwesen. Er ist das Resultat eines historischen Differenzierungs- und Reifungsprozesses der jeweiligen Beziehungen zwischen Wirklichkeit und Freiheit. Der moderne Staat überwindet die unmittelbare Natürlichkeit des antiken Gemeinwesens, er baut komplexe, perfektionierte Funktionsstrukturen auf. Und eben dieses Monument artikulierter Objektivität schafft es, die Individuen zu emanzipieren und zu befreien, indem es sie unter einer Zentralgewalt aufhebt; das macht seine außergewöhnliche Wirklichkeit aus (GW 7 407). Der Staat ist die letzte Frucht sämtlicher Blüten des objektiven *Geistes*, und man kann nur im Superlativ davon sprechen. Der Staat ist „das Abbild der ewigen Vernunft" (GW 14,1 225), „die absolute Macht auf Erden" (GW 14,1 269), „der Gang Gottes in die Welt" (W 7 403), ein „Irdisch-Göttliches" (W 7 434). Dank der höchsten sittlichen Synthese, die sein Dasein ist, überwindet er die enge und blinde Solidarität der Familie, und er kann auch nicht mehr auf die trotz allem zweitrangigen Aufgaben beschränkt werden, das Privateigentum zu schützen und die Sicherheit der Bürger zu gewährleisten. Er vertraut diese Arbeit

21 „die nordamericanischen Wilden tödten ihre Eltern, wir thun dasselbe" (GW 8 211 Anm. 2)

der bürgerlichen Gesellschaft an, die er begründet und die er aufrechterhält, doch seine eigene Bestimmung ist edler.

Der Staat ist nicht eine einfache Beziehung seiner Bestandteile, sondern eine Wirklichkeit, die ihren Gliedern vorausgeht, die sie erzeugt und beherrscht. Das heißt so viel wie, dass sein Sein sich nicht in einem provisorischen Kompromiss, einer begrenzten und zufälligen Übereinkunft zwischen autonom gebliebenen Teilen erschöpft. Aber der Staat ist ebenso wenig ein ungeheuer großes unteilbares Atom von unendlicher, aber ungegliederter, roher Gewalt. Er ist gewiss die größte Gewalt, die es auf Erden gibt, aber die *conditio sine qua non* der Wirksamkeit dieser Gewalt ist es, geeigneten Strukturen gemäß zu existieren und zu funktionieren. Der Staat gliedert sich in drei Gewalten. Die legislative Gewalt, die gleichsam sein universeller Aspekt ist. Die Regierungsgewalt, die die Gesetze partikularisiert und anwendet. Und schließlich die Gewalt des Fürsten, das Moment des Einzelnen, das die Existenz und das richtige Funktionieren des *Ganzen* bestätigt. Die Versammlungen entscheiden Gesetze. Regierung und Bürokratie übersetzen sie in gegebene Situationen. Der Herrscher oder Fürst unterzeichnet die Gesetze, damit sie verkündet werden, und ernennt Minister und Amtsträger, damit sie die Regierungsfunktionen ausüben.

In heftiger Polemik gegen die modernen Theorien vom den Staat begründenden Vertrag nimmt Hegel an, dass keine Übereinkunft, Stipulation oder Aushandlung dieses sich selbst genügende Ganze instituieren könnte. Das Volk ist, wie bereits Aristoteles feststellte, älter als die Individuen (GW 4 467), und dieser zeitliche Vorrang des Staates kann den Gegenstand einer wahrhaften transzendentalen Deduktion bilden: Der Staat ist die *Conditio* a priori des Bürgers, seiner gesellschaftlichen Tätigkeit und seiner gesellschaftlichen Rollen. Die Zeitgenossen diskutieren viel über neue Verfassungen. Nun ist aber die Verfassung nicht eine Sache, die es zu erschaffen oder neu zu erschaffen, zu schreiben oder umzuschreiben gilt. Sie ist ein Gegebenes, seit ältesten Zeiten, so alt wie der Staat selbst, und das auch seiner ursprünglichen, biologischen Bedeutung gemäß zu verstehen ist. Ein Organismus hat seine Verfassung, die sich mit dem Vorübergang der Zeit und in Beantwortung der Herausforderungen der Umstände gewiss verändert, aber diese Veränderung ist der Organismus selbst, der sie auf eine immanente Weise auslöst. Die Württembergischen „Staaten", Hegels Heimat, wollen zu ihrer neuen Verfassung „eine General-Klausel" hinzufügen: Die alten nicht abgeschafften Gesetze bleiben gültig, außer in dem Fall, dass sie im Gegensatz zur neuen Gesetzgebung stünden ... Nun hat indes auch der *Weltgeist* eine Generalklausel verkündet und entschieden, die sozusagen automatisch die Gesetze und die Institutionen in die Nichtanwendung, den Nichtgebrauch fallen lassen, die nicht mehr den Anforderungen der Gegenwart konform sind (GW 15 121) ... Als aufmerksamer Analytiker der britischen Institutionen beharrt Hegel auf

den unvergleichlichen Vorzügen einer ungeschriebenen Verfassung, die zum Herz und zur Vernunft aller Bürger spricht, in höherem Maße flexibel und fähig, auf die Herausforderungen der Zeit einzugehen, auf die Anforderungen einer in permanentem Wandel befindlichen Gesellschaft zu antworten. Genauso wie der Philosoph nur Exeget und Beobachter des Staates und nicht sein konzeptueller Kritiker oder Reformer sein darf (GW 14,1 15),[22] dürfen diejenigen, die die Verantwortung für das politische Leben ihres Landes haben, nicht zu sehr gesetzgeben, sich nicht zu sehr in die Strukturen einmischen, die im eigenen Rhythmus des objektiven Geistes zustandekommen (GW 14,2 323).[23] Der *Geist* macht es sich selbst zur Aufgabe, über die Etappen seines Gangs, über die wechselnden Bedingungen seines Eintrags ins Wirkliche zu wachen. Der Gang des Geistes ist der einer unbezwinglichen Kraft, aber es ist auch eine vernünftige Kraft. Der Staat ist der *Geist* selbst, der sich erschafft „und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt" (GW 14,1 201). Er ist „der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert ..." (W 7 403).

Die Verfassung ist – nach der Definition der *Enzyklopädie* – „die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen" (GW 20 509). Und diese Wirklichkeit ist als Organismus gegliedert. Die Gesetze und die Institutionen sind Gliederungen des Staates, dieses auf der Harmonie der wechselseitigen Beziehungen der Bürger, seiner Elemente, seiner Glieder gegründeten Ganzen (GW 15 60). Seine *Conditio* als Organismus muss das Funktionieren des Staates bestimmen. Hegel wird bis an sein Lebensende seiner enthusiastischen Bewunderung für die Französische Revolution treu bleiben – dieser Kopernikanischen Wende in der Politik, worin der Wille der Menschen am Ende den Prozess des objektiven Geistes in seinen Dienst nahm, indem er ihn um sich selbst drehen ließ (W 12 529). Aber er ist sich der Übertreibungen dieses ungeheuren „Ereignisses", des unendlich gefährlichen Charakters eines systematischen Voluntarismus in sittlichen Dingen vollkommen bewusst. Die Fehlschläge der Revolution ergeben sich aus ihrer Weigerung, sich mit dem geschichtlich Gegebenen abzufinden, eine Weigerung, die sich in der abstrakten Arithmetik eines ausgeweiteten Volkswahlrechts verewigt findet (GW 18 178). Der geschichtliche Organismus Staat bleibt mit der Logik der demokratischen Gleichheit unvereinbar. Das durch eine Versammlung von Individuen ohne eine ihnen innewohnende sittliche Qualifikation gewählte Parlament ist ein unorganisches Aggregat, unmittelbare Widerspiegelung des Volkes, das an sich

22 Diese Exegese der Entfaltung des Begriffs im objektiven Geist wird durch das Verb „*zusehen*" charakterisiert (W 7 86). Über *zusehen* vgl. oben, S. 546, Anm. 8.

23 Für den „Rythmus" des Begriffs siehe GW 9 40 ff.

selbst nur eine „unbestimmte Menge" ist (GW 16 402). Hegel ist gegen die Macht des Pöbels, gegen die Herrschaft der vernunftlosen und schlecht informierten öffentlichen Meinung. Die Staatsgeschäfte sind nicht dem Urteil derer zu überlassen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, und die vor allem keine Kenntnis davon haben, was der Wille an und für sich will (GW 14,1 249).

Hegel sieht den Staat der germanischen Völker als das höchste *bis dahin* erreichte Moment im Prozess des objektiven Geistes an, und die Grenzen, die er für die politische Macht des Volkes empfiehlt, entsprechen der Forderung einer bewussten Gleichförmigkeit zwischen den Handlungsträgern des öffentlichen Lebens und dem den Staat beseelenden GEIST, eine Gleichförmigkeit, die für alle und jeden noch nicht erreicht ist. Dennoch tut das Fehlen politischer Gleichheit der These noch keinen Abbruch: Der moderne Staat ist die höchste Verwirklichung der Freiheit auf Erden, und sein Geist durchdringt und erfüllt das Leben seiner Bürger. Die staatliche Garantie der Freiheit ist die subjektive, wenn man so will, persönliche Natur des Staates. Der Staat ist das *Selbst* der Individuen, „das allgemeine Selbstbewußtseyn" (GW 9 290). Die *Conditio* einer homogenen Subjektivität ist das Geheimnis der unvergleichlichen Wirksamkeit dieser Struktur. Die Seele eines Volkes ist wie eine geistige Materie, Äther, der die individuellen Bewusstseine in sich verschlungen hat (GW 6 315). Indem man dem Staat gehorcht, begibt man sich folglich in den Dienst an einem Ganzen, von dem man selbst ein Teil ist (GW 9 239).[24] Zwar kann das Individuum ein Gesetz oder eine Institution aus „privaten", zufälligen Gründen ablehnen, aber ihrer metaphysischen Wahrheit gemäß gehören die Institutionen zum RECHT an sich, sind sie vom allgemeinen Willen gewollt; da nun aber jeder Mensch zum Recht an sich gehört, will jeder Mensch in und durch den allgemeinen Willen (GW 9 250).

Die *Enzyklopädie* baut den Begriff „Staat" im Kielwasser des Themas des Organismus auf, ein Schlüsselbegriff des rechtlichen und politischen Denkens jener Zeit, aber er ist ebenso auch das Resultat, die Aufhebung der transzendentalen Theorien des *Ichs*. Der Staat ist die Wahrheit des wechselseitigen Lebens und Handelns der verleiblichten Selbstbewusstseine, die den Zugang zur Objektivität, zur Wirklichkeit erreicht haben. Nun ist er allerdings nicht nur der Rahmen oder die Summe dieser Subjektivitäten, sondern auch ihr gründendes *Band* (GW 5 354), ihr „Band" in dem dynamischen, produktiven und synthetisierenden Sinne, den dieser Terminus seit der Schelling'schen Spekulation benennt (Schelling, W II 360 ff.). Daher ist die subjektive Dimension die eigentliche Dimension des Staates, und er dient als das wesentliche Korrektiv jedes sittlich-politischen Individua-

24 „… daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben" (GW 9 195).

lismus. Andererseits jedoch bleibt kraft dieser subjektiven Dimension selbst die mächtigste und vollkommenste staatliche Maschinerie ohne den guten Willen und das Vertrauen der Bürger wirkungslos (GW 10,1 413 f.). Das Individuum als Individuum ist nur ein Akzidens der staatlichen Macht, es ist niemals das *telos* der Gemeinschaft. In einem freien Land werden die Gesetze vom Willen eines jeden anerkannt (GW 9 376), was eben bedeutet, dass sie nicht vom gnädigsten Willen des Individuums abhängen. Doch auch wenn das zufällige Gefühl ein völlig zu vernachlässigendes Element des öffentlichen Lebens bleibt, ist die Zustimmung der Bürger eine *conditio sine qua non* des harmonischen Funktionierens, ja des Überlebens selbst des Staates. Die geistige, zutiefst innerliche Natur des sittlichen Bandes macht eine innerliche positive Bereitschaft des Bürgers notwendig. Der Patriotismus, der Bürgersinn, die gefühlsmäßige Zustimmung der Bürger ist kein leerer Slogan, sondern der buchstäbliche Ausdruck des notwendigen Einverständnisses der Menschen mit dem großen Ganzen, von dem sie ein Teil sind. Mit dem Verschwinden dieser Übereinstimmung, dieser instinktiven Sympathie ist der „letzte Notanker" des Staatsschiffs entfernt worden (*Vorl.* 3 347). Die Lage des Regimes ist damit hoffnungslos, sein Fall steht unmittelbar bevor (GW 17 269 f.).

Die „Deduktion" des notwendigen Einverständnisses und der innersten Beipflichtung des Bürgers bestätigt den höchst persönlichen Charakter seines Verhältnisses zum Staat; nun kann aber ein persönliches Gefühl nur an eine Person gerichtet sein. Der Staat ist das höchste Moment des sittlichen Lebens, denn in ihm funktioniert der Vermittlungsprozess auf vollständigste Weise. Er ist die Vollendung der Offenbarung: Ungeachtet einer gewissen legitimen Autonomie beschränken die verschiedenen territorialen und professionellen Mächte seine Autorität nicht, sondern finden sich in ihm aufgehoben. In letzter Instanz ist der Staat die Wirklichkeit, in der die Einheit, die Versöhnung des Subjektiven und des Objektiven, die der absolute Idealismus befürwortet, ihren letztlichen Abschluss findet. Die unterschiedlichen dreigliedrigen Deduktionen enden allesamt in einer wirklichen Struktur, aber die höchste wirkliche Struktur – vielleicht die einzige Struktur, die reell, wirklich gegenwärtig ist – ist die einer persönlichen Subjektivität.

Der Staat ist Ort und Prinzip schlechthin der Ankunft der Personen in ihrem gegenseitigen befreienden Tun innerhalb des sittlichen Lebens (vgl. W 18 116 f.), und dies aus dem guten Grunde, dass er selbst der persönlichen *Conditio* untersteht. In ihrem letzten Ergebnis ist die Synthese Subjekt, denn in letzter Instanz existiert wirklich nur ein Subjekt. Für seine Elemente, seine Glieder ist der Staat die „absolute Mitte", aber diese absolute Mitte ist ein „grosses allgemeines Individuum" (GW 6 270 f.). Ein großes Individuum, eine höchste Person mit *seinem* Herrscher, *seiner* Kapitale, *seiner* Armee und *seiner* Geschichte ...

Der moderne Staat der germanischen Völker ist die letztliche Versöhnung von Form und Inhalt, der absoluten Form mit dem absoluten Inhalt (W 12 413). In ihm ist die Freiheit ebenso gut Kraft und Prinzip der Gliederung wie auch gegliederte Wirklichkeit, kurz, in ihm ist die Freiheit Leib geworden. Trotz seiner Zugehörigkeit zur Welt des objektiven Geistes und in dem Maße, in dem er dessen Vollendung ist, kündigt der Staat die endgültige Umkehrung der Substanz ins Subjekt an und bestätigt sie. Und die dem Staat eigene Zwiespältigkeit – wie auch die der *Versöhnung* – besteht darin, dass diese Verkehrung bereits wirklich stattgefunden hat, aber ebenso noch eine künftige ist. Der Staat ist bereits gegenwärtig innerhalb des objektiven Geistes, dessen Wahrheit er ist, aber wirklich vollendet er sich erst kraft des *Absoluten Geistes*. Hegel nennt den Staat die „Hieroglyphe“ des *Absoluten* im Objektiven (W 7 449). Tatsächlich dreht sich die Interpretation des Systems um die Frage der Beziehung zwischen dem Signifikanten schlechthin, der, durch den Staat hindurch und über den Staat hinaus, letztlich die *Geschichte* ist, und seinem Signifikat. Dem höchsten Signifikat, das sich in seiner dreifachen überzeitlichen Wirklichkeit der *Kunst*, der *Religion* und der *Philosophie* entfaltet, dessen letzte Wahrheit jedoch der *Begriff* ist. Die Hegel’sche Spekulation ist ein absoluter Idealismus, aber sie ist nur, insofern sie Philosophie der Geschichte ist.

9 Natürliche Zeit und Zeit der Geschichte

9.1 Logik der Inhalte und Philosophie der Geschichte

Der Prozess der Vermittlung des Begriffs ist eine Selbstvermittlung, die im Wirklichen endet. Die Wirklichkeit im eigentlichen Sinne ist die Welt des objektiven Geistes, die sich einer begrifflichen Ordnung gemäß realisiert. Sie ist ein gegliedertes Universum, ein wahrhafter Organismus, dessen Glieder die Institutionen sind. Die Institutionen existieren und sie machen einander existieren gemäß der Gleichzeitigkeit in einer aktiven Koexistenz, aber deduziert werden sie gemäß der logischen Aufeinanderfolge, der von Momenten des Begriffs. Doch genau genommen, insofern sie Wirklichkeit ist, erscheint die Aufeinanderfolge der Begriffe als Geschichte. Die Hegel'sche Philosophie ist Enzyklopädie, nämlich eine Erklärung von allem, was existiert, was „zugleich" „da" ist, aber die logische Triebfeder zu dieser Erklärung ist die Ordnung der Aufeinanderfolge. Und die Begriffe, aus denen die *Enzyklopädie* die Aufeinanderfolge herleitet, sind Inhalte. Doch auch wenn der Inhalt der apriorischen, metaphysischen Ordnung zugehört – der Hegelianismus ist eine Logik der Inhalte –, besteht das *telos* dieser Ausweitung der Logik darin, das wirkliche Reale darin einzuschließen. Die Logik ist die Spurführung des sich denkenden Denkens, und das sich im und durch das Denken denkende Subjekt ist das lebendige, wirkliche, geistige Subjekt. Das Wirklich-Geistige im vollen Sinne des Wortes ist „sittlich", und die Welt des Sittlichen entfaltet sich in der Geschichte. Das heißt, dass ihrer Wahrheit nach die Logik der Inhalte Philosophie der Geschichte ist. Die klassischen Metaphysiken haben die Entsprechung zwischen der Welt der Gesetze und der Welt der Erscheinungen gelehrt (GW 11 345); sie glaubten, den Zusammenhang der Idee in der Struktur der existierenden Dinge wiederfinden zu können. Der deutsche Idealismus in seiner hegelianischen Vollendung hingegen befürwortet eine Entsprechung gemäß der Aufeinanderfolge in der Zeit: Die wirkliche Geschichte der kulturellen Momente wäre bloß „die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee" (W 18 49).

Die Geschichte ist eine Reihe von Inhalten, und die Philosophie der Geschichte ist deren Herleitung. Sie entspricht einer begrifflichen Verkettung dieser Inhalte. Diese Inhalte stellen die Aufgliederung eines ursprünglichen Inhalts dar, der selbst Einheit von Form und Inhalt ist. Dieser ursprüngliche Inhalt ist der *Geist*, und die gesamte Reihe ist die Entfaltung des *Geistes*. Er ist es, der die Reihe initiiert, und er ist es immer noch, der sich in ihr aufgliedert und entwickelt. Und die Gestalten, Glieder der Reihe, die den *Geist* darstellen, stehen in einer logischen Ordnung von Wachstum, Reifung und Vervollkommnung.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-034

Zu Beginn seiner Spekulation sieht Hegel noch nicht die geschichtliche Natur des *Absoluten*, und anstatt die Gestalten der *Vernunft* als ihre Offenbarung darzustellen, beschreibt er sie als Fälle einer Herabpotenzierung (GW 4 7). Während des folgenden Jahrzehnts arbeitet er seine Logik aus, bezieht er seine Transzendentalphilosophie in sie ein und wird am Ende bereit sein, das *Absolute* als *Geschichte* in die Metaphysik aufzunehmen. Der einfache allgemeine Begriff – wird er in der *Wissenschaft der Logik* schreiben – enthält das Prinzip seiner Spezifizierung, das Prinzip der Entfaltung seiner Reichtümer (GW 12 33 ff.). Und diese Reichtümer sind nicht nur ein Wachstum von einem anfänglichen „Keim" aus, der in ihnen lebt und überlebt und der darin seinen angemessenen Ausdruck findet (*Vorl.* 3 83 f.).[1] Im Gegensatz zur Unvollkommenheit eines monistisch-pantheistischen Denkens, ungeduldig und unfähig, seine in einem bacchanalischen Tumult versunkenen Momente abzustimmen und aufzugliedern (W 10 46), ist für den absoluten Idealismus die ganze logische „Materie" bloß der gegliederte Inhalt des denkenden Geistes. Und Hegel stellt diesen gegliederten Inhalt im Prozess der Entfaltung des Wirklichen dar, der Wirklichkeit, die sich im Sittlichen vollendet.

Nachdem Hegel im Kielwasser von Schelling die Absicht hatte, die Einbildungskraft als Vernunft aufzustellen (GW 4 329),[2] zeigt er, dass das *Absolute* ebenso sehr die absolute Macht wie der absolute Reichtum seiner Inhalte ist (GW 20 170). Anders gesagt: Es ist nicht nur die Summe seiner Reichtümer, sondern auch und vor allem ihr Entfaltungsprinzip, die logisch-metaphysische Triebfeder ihrer Auslegung. Hegel ist sich mit Schelling einig: Die höchste Aufgabe der Philosophie ist es, die absolute Identität in absoluter Totalität zu konstruieren (Schelling, W IV 125), und er wird diese Aufgabe schließlich mit der *Heidelberger Enzyklopädie* vollenden. Die Philosophie ist „die Wissenschaft der Vernunft [...], und zwar insofern die Vernunft ihrer selbst als alles Seyns bewußt wird" (GW 13 17). Tatsächlich ist die *Enzyklopädie* „die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seyenden Vernunft" (GW 20 44). Sie repräsentiert die letzten Wiederannäherungen von Denken und Sein, Subjekt und Objekt. Nun weiß man allerdings, dass der Hegelianismus die Konstitution dieser Identität als einen Prozess ansieht. Man kennt die Formeln: Das Wahre ist allein das Ganze (GW 9 19), aber das Ganze als Resultat einer Entwicklung (W 8 389). Die Idee ist die Dialektik selbst, ein Prozess, ein *Verlauf* (GW 20 217 f.) ... Das Hegel'sche *Absolute* ist nicht ein einfaches Behältnis für Inhalte, sondern ihr Empfangsorgan; es besitzt sie nicht nur an sich, sondern lässt sie sich gleichfalls entwickeln. Das *Absolute* – schreibt er – ist „die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich

1 Vgl. GW 12 90 f. etc.
2 Vgl. Schelling, W III 559.

zum *System* der bestimmten Ideen besondert“ (GW 20 215). Und diese besonderen Bestimmungen bilden keine zufällige Vielheit. Die besonderen Formen sind vielmehr die ursprünglichen, immanenten Unterschiede der *Idee* selbst, das heißt ihr eigener Inhalt. Notwendige Bestimmungen, alle diese „Formen [der Idee] integrieren sich zur ganzen Form“ (W 18 53 f.).

Die sukzessive Entfaltung der Formen bestätigt den wesentlich evolutiven, prozessualen Charakter des Systems der Inhalte. Nun handelt es sich hierbei freilich nicht um die einfache Wiederbestätigung einer materiellen, gar dynamischen Metaphysik. Die dialektische Dynamik der Idee ist mehr als noetisch, sie ist wirklich. Man findet hierin eine scheinbare – aber bloß scheinbare – Umkehrung der klassischen Positionen vor. Traditionell wird das Logisch-Metaphysische als die Wahrheit des Wirklichen betrachtet; nun ist aber für Hegel das Wirkliche die Wahrheit des Logisch-Metaphysischen – selbstverständlich das Wirkliche in seinem eigentlichen Sinn als geschichtlich, als geistig, Integration von Objekt und Subjekt, von Natur und Freiheit. In ihrem vollen Sinne ist die Entwicklung der *Idee* die Genese der sittlichen Strukturen, und die Genese des Sittlichen ist stets geschichtlich. Geschichtlich in dem Maße, wie die Geschichte nicht die Aufeinanderfolge zufälliger Geschehnisse, sondern das Leben des Volkes, das Leben des Staates ist, das diese Geschehnisse einfach nur pointieren. Hegel definiert das Sittliche als das System der Bestimmungen der „Idee der Freyheit“ (GW 14,1 137), und die sukzessiven Bestimmungen der Geschichte sind hervorstechende, bestimmende Momente des Sittlichen.

Die Entfaltung des *Geistes* ist der geschichtliche Prozess der Institutionen. Der sittliche Geist begreift sich, was auf die Behauptung hinaus läuft, dass er „seine Gegliederung erfaßt und verfaßt“ (GW 13 236). Das System der Gestalten des Rechts ist „die fortgebildete innere Begriffsbestimmtheit des Willens“ (GW 14,1 96). Das Recht als die schlechthinnige Sphäre der Wirklichkeit ist das Muster für die Entfaltung der Inhalte, und wenn dem so ist, dann ist die Logik der Inhalte tatsächlich eine geschichtliche Metaphysik. Es handelt sich um Gestalten, die in die Zeit fallen oder vielmehr in der Zeit auseinander treten (GW 9 365 f.). Das heißt so viel wie: Auch wenn man jede Betrachtung der Zeit solange noch ausklammern konnte, wie es sich um die in ihrer noetischen Immanenz gesehene Dialektik handelte, erfordert eine Logik der geschichtlichen Inhalte oder, wenn man so will, eine geschichtliche Logik der Inhalte eine Metaphysik der Zeit (GW 18 52).

9.2 Die Zeit: Kronos und Zeus

Die *Phänomenologie des Geistes* war eine außerordentliche Begriffsstruktur, in der auf eine erste Ableitung der Gestalten des Bewusstseins eine zweite folgte: die

Aufeinanderfolge im Verlauf der transzendentalen Momente, sodann das Aufkommen der Gestalten der Geschichte. Nun zeigt allerdings die spätere Entwicklung des Systems die Zwiespältigkeiten, wenn nicht gar die Schwächen dieser Konstruktion auf. In der *Phänomenologie* hat Hegel in keiner Weise den metaphysischen Status der Zeit thematisiert, und wenn er sich an diese Aufgabe machen wird, wird dabei eine schwierige, scheinbar unvollständige Theorie herauskommen. Die Intelligibilisierung der Zeit durch die transzendentale Ästhetik und ihre geniale Anwendung in der Lehre vom Schematismus ist das grundlegende Thema des deutschen Idealismus. Die Apriorität der Zeit befreit das Werden und die Schemata sichern ihm Strukturierungsprinzipien zu. Von da an sind die Bedingungen für eine Philosophie der Geschichte vorhanden. Die Schemata wären zu spezifizieren und zu partikularisieren, und dadurch könnte man den Schlüssel zu einem transzendentalen Denken der Gestalten der Geschichte erhalten. Nun werden allerdings die Nachkantianer dieser Bahn nicht folgen. Zwar wird Fichte im *Grundriss* selbst die Ableitung der Zeit in Angriff nehmen, und das *System des Transscendentalen Idealismus* des jungen Schelling legt eine einleuchtende neue Lesart vom Schematismus vor (Schelling, W III 508 ff.).[3] Doch mit dem Aufkommen des absoluten Idealismus scheint sich ein Bruch zu vollziehen. Das Identitätssystem definiert die Zeit als das eigentliche Zeichen für die Endlichkeit (Schelling, W III 247) und die zeitliche Erkenntnis als die abstrakte Erkenntnis (Schelling, W III 531). Und Hegel scheint sich ebenfalls diese Position zu eigen zu machen. Zum einen formuliert er die These von der Ewigkeit als dem eigentlichen „Begriff" der Zeit, also als ihr intelligibles Wesen (W 9 50), und zum anderen nimmt er ausdrücklich die Ergebnisse der *Kritik* zurück. Raum und Zeit sind keine einfachen subjektiven Formen der Sinnlichkeit (W 10 253),[4] und gerade ihre „Objektivität" selbst wird es gestatten, ihnen eine niedere und schädliche *Conditio* zuzuweisen. Die Zeit an sich selbst, die leere Zeit ist nur schlechte Unendlichkeit (GW 8 287), und sie bildet – zusammen mit dem Raum – den allgemeinen „Kerker" der Dinge (GW 10,1 431).

Der *locus metaphysicus* der Zeit ist nicht in der Philosophie des Geistes, sondern in der Philosophie der Natur, in der elementaren Welt der Mechanik. Sie wird abgeleitet als eine Form der Äußerlichkeit, nicht der passiven Äußerlichkeit des Räumlichen, jener „trägen formalen Indifferenz des Raumes" (GW 6 191), sondern einer, wenn man so will, aktiven Äußerlichkeit. Nicht „Aussersichseyn", sondern „Aussersichkommen" (GW 21 178). Einer heftigen Bewegung, um aus sich

3 Die Zeit ist das Ich selbst (Schelling, W III 466), das allgemeine Vermittlungsglied (Schelling, W III 517).

4 Siehe die analogen Positionen des zweiten Schelling, unten, S. 886 ff.

herauszugehen, sich von sich loszureißen, sich zu entfliehen, die am Ursprung der Dialektik des Werdens steht. Und tatsächlich ist die Zeit der Begriff des Werdens als eines angeschauten oder auch des daseienden Werdens. Sie hört nicht auf, in ihr Gegenteil überzugehen: Vom Sein geht sie ins Nicht-Sein über, und vom Nicht-Sein kehrt sie zum Sein zurück. Auf der „oberflächlichen" Ebene der Anschauung erscheint die der Zeit eigene Äußerlichkeit in der Form einer außerordentlichen Wendigkeit, die dazu anregt, in ihr eine Kraft unaufhörlicher Zerstörung zu sehen, doch die logische Wahrheit dieser Äußerlichkeit ist nicht die immanente Dynamik. Die Zeit ist reine Intensität, „das Erzittern in sich, die Negativität des Insichseins" (W 9 468). Nun ist aber das Erzittern, diese zugespitzte, unausgedehnte Innerlichkeit im Wesentlichen Fehlen von Differenzierung. Es gibt eine Wissenschaft vom Raum, die Geometrie, aber es gibt keine Wissenschaft von der Zeit. Die Zeit ist nicht an sich selbst des Unterscheidens fähig; sie wird dem erst dann unterworfen sein, wenn ihre Intensität durch den Verstand in einer Kontinuität „todte[r] Eins" paralysiert sein wird. Und selbst in diesem Moment wird sie nur Stoff für Kombinationen, äußere Gestaltungen sein, die der Arithmetik (GW 20 249). Im besten aller Fälle, in ihrem höchsten Moment von Vernünftigkeit ist die Zeit nur die Zahlenfolge. Das heißt so viel wie, dass sie in Wirklichkeit nur reine Quantität ist (GW 21 230). Wenn es sich so damit verhält, kann sie nur eine äußere, gleichgültige Beziehung gegenüber den in ihr enthaltenen Gebilden haben (GW 7 303). Eine von der Sprache der *Ästhetik* erläuterte Sichtweise: Das Universum der alten Gottheiten, älter als der Olymp, also als die sittliche Substanz, wird von der „geschichtslosen Gewalt der Zeit" beherrscht (W 14 54)[5] ...

Doch muss diese privative und pejorative Sichtweise der Zeit nuanciert werden, denn sie stellt sich durch die Entwicklung des Systems, durch die Entfaltung der sittlichen Welt als überwunden, ja als widerlegt heraus. Auch wenn die aktive Äußerlichkeit der Zeit die metaphysische Triebfeder ihrer zerstörerischen Macht ist, ist eine „positive" Lesart dieser Macht möglich. Hegel beharrt auf der wesentlichen Negativität der Zeit, nun ist aber diese Negativität trotz ihrer Manifestationen par excellence der ungegliederte, vorbegriffliche Fluss des Werdens, und die Furie der Vernichtung ist gleichermaßen der Motor der Vermittlung, die eigentliche Energie der Dialektik. Die Negativität, die das Wesen selbst der Zeit ist (W 9 41), gestattet es, den neuplatonischen vorkritischen Diskurs über die Zeit in dem Maße zu überwinden, wie sie die Basiskategorie des Fürsich, also der Urgrund der Unterscheidung ist (W 9 48, vgl. GW 5 249). Die in einem ersten Moment als punktuell angesehene Intensität ist kein primitives Unteilbares, sondern Un-

5 Vgl. die „geschichtslos[e]" „Geschichte" (VG 245).

terscheidungsprinzip. Ihre Negativität drückt die *Conditio* aus, nicht das Ansich zu sein, und eben das Verständnis dieses *Nicht-Seins* als Abstandnahme erlaubt es Hegel, seit den Jenaer Tagen zu verkünden, dass die Zeit reiner Begriff ist (GW 8 287), und als reiner Begriff, der *da* ist, ist sie das *Selbst*. Die Zeit ist der Begriff, denn der Begriff ist in der Transzendentalphilosophie keine intelligible Größe, kein reines Ding, sondern eine Bewegung. Genauer: Die Zeit ist der Begriff in dem Maße, wie der Begriff stets auf dem Weg zu sich selbst ist, ja, sie ist die Handlung selbst, auf dem Weg zu sich selbst zu sein. Am Ende der *Phänomenologie* definiert Hegel die Zeit als das „äussere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst", den bloß angeschauten Begriff. Und etwas weiter unten: „Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Nothwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist –, die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbstbewußtseyn an dem Bewußtseyn hat, zu bereichern ..." (GW 9 429). Die Zeit ist der Begriff in dem Maße, wie sie die Wahrheit des Selbstbewusstseins ist (GW 20 247 f.). Sie ist keine gegebene Größe, sondern eine sich gebende Handlung, und die Handlung ebenso wie der Übergang dieser Gebung gehören zu ihr. Die Zeit – wird eine Vorlesung über *Ästhetik* darlegen – ist das Ich, das heißt die leere Bewegung, sich als ein anderes zu setzen und dann diese Setzung aufzuheben, also sich als Ich zu erhalten (W 15 156).

Man sieht also, dass die schroffen Definitionen der *Enzyklopädie* über die Äußerlichkeit und über die Inexistenz der Zeit von ihrer transzendentalen Genese her zu lesen sind. Die Zeit ist nur die letzte Umsetzung des Selbstbewusstseins, der transzendentalen Apperzeption, in den Begriff, und gerade ihre transzendentalen Wurzeln gewähren ihr ihre Beweglichkeit und letztlich ihre geschichtliche *Conditio* selbst. In letzter Instanz sagt dieser neuplatonisierende Diskurs über die Ewigkeit als reiner Begriff der Zeit nichts anderes, außer dass der *Geist* das Wesen der Zeit ist. Nicht ein Wesen, das jenseits von ihr schwebt, sondern ein immanentes Wesen, das zugleich Beweger und Zweck ihrer Bewegung ist.

Von diesem Moment aus sieht man, dass man jenseits des der Zeit eigenen ungegliederten „natürlichen" (W 9 50), „physikalischen" (W 18 330)[6] Flusses zu einer strukturierten, konkreten Zeit gelangt, die von geschichtlicher Art ist oder vielmehr deren eigentliche Wahrheit die Geschichte ist. Und letztlich formuliert Hegel seine nachkantische Spekulation von antiken Bezügen her. Er kommentiert die Erörterung der Zeit in der *Physik*. *Jener* Zeit fehlt jede Dynamik und jede Gliederung, es ist nur eine Aufeinanderfolge von stets denselben Einheiten, gewordenen Einheiten des abstrakten Allgemeinen, eine Reihe von „getötete[n] Jetzt" (W 19 190). Aristoteles hat nicht verstanden – und das ist ein schwerer

---

6 In der *Natur* ist die Zeit nur „Jetzt", sie stellt keine dauerhafte Gliederung her (GW 20 249).

Mangel seiner Philosophie –, dass als negative Einheit die Zeit „absolut erfüllt[]“ ist und in dieser Erfüllung selbst das reine Selbstbewusstsein ist (W 19 244).

Diese höchste negative Einheit, die das Selbstbewusstsein ist, ist genau genommen Gliederungsprinzip. Die Zeit ist die Wahrheit des Raumes: Sie stellt dessen implizite koexistente Bestimmungen in ihrer sukzessiven Unterscheidung dar (W 9 48). Die verschiedenen Künste illustrieren in suggestiver Weise die Gliederungsmittel der Zeit. Die Malerei in ihrer räumlichen Natur ist unfähig, die Aufeinanderfolge der geschichtlichen Gestalten in ihrem Zusammenhang gemäß ihrer immanenten Verknüpfung zu vergegenwärtigen (W 15 226). Dagegen gibt die Musik, die uns dem abstrakten Jetzt entreißt, der Zeit eine Form, die die Folge der Töne in einer harmonischen Ordnung versammeln wird. Die natürliche Bewegung einer vokalen Reihe wird durch den Rhythmus, das Maß, modelliert und moduliert. Daher geht das Ich, das Subjekt der musikalischen Folge, über „das unbestimmte Fortbestehen und die haltungslose Dauer“ hinaus und wird zum „Selbst als Sammlung und Rückkehr in sich“. Und diese Versammlung stellt einen wahrhaften Bruch dar im Verhältnis zu der unbestimmten Veränderung, dem zuvor der natürlichen Zeit zugesprochenen reinen Wandel (W 15 164 f.).

Die Musik exemplifiziert die formelle Gliederung, zu der die Zeit fähig ist, denn das Grundprinzip dieser Gliederung ist eigentlich zeitlich. Die Zeit ist fähig, ihre Inhalte zu gliedern, weil sie sich selbst gliedern kann, und das Geheimnis dieser Gliederung ist in ihrer Beziehung zu den drei sie konstituierenden Zeiten zu suchen.

Das traditionelle paradigmatische Modell der Zeit ist die Zukunft, Symbol einer unaufhörlichen Bewegung in Richtung Noch-nicht-da-Sein. Nun bricht sich aber ganz inmitten der „äußerlichsten“, der am wenigsten „kritischen“, der am wenigsten transzendentalen Definitionen die wertvolle Intuition Bahn: Die Wahrheit der Zeit kann kein grenzenloser Ablauf, kein am Horizont verschwindender Pfeil sein. Die Wahrheit der Zeit, ihr Ziel – liest man in einem Zusatz in der *Enzyklopädie* –, ist nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit (W 9 59). Die Vergangenheit ist die vollendete Zeit, die Zeit als Resultat und Totalität (GW 8 13). Das heißt so viel wie, dass die Zeit nicht der gewaltsame Strom des Flusses ist und auch nicht der in der Ferne vergehende Schein, sondern vielmehr die Dauer in ihrer Aufhäufung, in ihrer gebildeten Totalität, kurz, die versammelte und als solche aufgegriffene Kontinuität.

Die Wahrheit der Zeit ist nicht das Vergehen, sondern die dauerhafte Hervorbringung, die Subjektivität, die sich in ihren Werken und durch sie besitzt, die sie in einer Einheit, in einer aktiven und organischen Versammlung erhält. Das Sinnbild der natürlichen Zeit kann sehr wohl „der Alles gebährende und seine Geburten zerstörende Chronos“ sein (GW 20 248). Für die konkrete Zeit, die erfüllte Zeit in ihrer Wirklichkeit ist das Symbol „Jupiter [Zeus], der [...] die Zeit

bezwungen und ihrem Vergehen ein Ziel gesetzt (hat). [...] der politische Gott, der ein sittliches Werk, den Staat, hervorgebracht hat“ (W 12 101). Nach einer raschen Formulierung aus der *Philosophie* des *Rechts:* „geschichtlich, d. h. gehört in die Zeit ...“ (GW 14,2 431). Auch wenn die Zeit als eine grundlegende Kategorie der Natur deduziert werden konnte, wird sie ihre Vollendung erst in der Geschichte finden. Und in gewisser Weise ist sie es, die den Aufstieg des *Geistes* hin zur Geschichte im Ausgang von seinen natürlichen Voraussetzungen begleitet. Eine Berliner Vorlesung definiert die Zeit als die Untrennbarkeit des Ist und des Nicht-Ist (*Vorl.* 13 78). Tatsächlich enthält die Zeit auch weiterhin Nicht-Begriffliches, Natürliches; aber es ist genau genommen ihr Ziel, ihren natürlichen Bestandteil immer weiter zu verringern. Von der Pflanze über das Tier bis zum Menschen und vor allem durch die aufsteigende Bewegung des objektiven *Geistes* perfektioniert sich die Zeit, das heißt verfolgt sie hartnäckig ein immer vollkommeneres Werk von Gliederung und Verbegrifflichung.

9.3 Die natürliche Zeit

Die beiden Aspekte der Zeit, nämlich Kronos, dem Gesetz der fruchtlosen Wiederholung unterworfen, und Zeus, der es zu dauerhaften Werken bringt, bilden trotz ihrer radikalen Entgegensetzung ein Ganzes. Ein dialektisches Ganzes, in dem die Natur den Geist vorbereitet und buchstäblich dessen „vorgeschichtliche[] Tage“ bildet (W 14 54). Und die natürliche Zeit an sich ist bereits eine ambivalente Wirklichkeit, *Janus bifrons.* Sie ist feuriger Natur, ihr Wesen ist das Feuer (W 9 140); sie ist eine Macht, die alles verschlingt und zerstört. Andererseits jedoch ist sie auch und vor allem die abstrakte Wiederholung, die Wiederkehr des Selben, der gleichgültige und unerbittliche zyklische Ablauf, der seine eigenen Produkte nicht achtet und nichts Neues vollzieht. In Wirklichkeit entsprechen die beiden Anschauungen, die gewaltsame Zerstörung und die gleichgültige Wiederholung, demselben Begriffsinhalt. Die *Wissenschaft der Logik* spricht vom „Hexenkreise“ des Verstandes, um die zerstörerischen Potentialitäten und die gleichgültige Zyklizität derselben abstrakten Wirklichkeit zu symbolisieren (GW 11 306). Und tatsächlich ist das Sein, das seine Zeit nicht beherrscht, das nicht ihr Prinzip sui generis ist, ein Unvermögen zur Gliederung. Dieses Unvermögen drückt sich unterschiedslos als Furie der Zerstörung oder als Zirkularität ohne Struktur und ohne Gliederung aus.

Hegel bedient sich des antiken Bildes von Kronos, des „Saturns, der seine Kinder verschlingt“ (W 12 417), des „Wirbels“, der die Individuen umdreht, mit sich reißt und vernichtet (W 9 111), und ruft zum anderen die „langweilige[]“ Monotonie der zirkulären Bewegung auf, die in der Welt der Pflanzen vorherrscht,

Ort von Keimung und Wachstum, aber nicht von wirklicher Gliederung und Neuheit (W 10 95). Das emblematische Begriffsbild der zirkulären Bewegung bedeutet, dass nichts Neues im Universum des Organischen, des vorgeschichtlichen Vormenschlichen, ankommt (*Naturphil.* 109). Der „stumme[] Kreislauf" der Gestaltungen der Natur erinnert Hegel an „den Grimm" des Boehme'schen *centrum naturae*, dieses finstere Prinzip einer Verschlingung des Einzelnen, der eingeschworene Feind jeder Form und jeder Beständigkeit (GW 5 497). Nun hat aber dieser ganze pathetische Diskurs einen streng metaphysischen Sinn und eine eben solche Tragweite. Da das natürliche Sein nicht seine Zeit, das heißt das immanente Muster des Vermögens zur Verbegrifflichung, besitzt, ist es unfähig, ein Vermittlungswerk auszuüben und dadurch zur wahren Wirklichkeit zu gelangen. Jedes Sein und jedes Handeln hat seinen Sinn im Durchbruch des Neuen, das es hervorbringt, nun schafft es aber bei fehlender Vermittlung das Selbst nicht, aus sich selbst herauszutreten, es ist gezwungen, sich auf seine ohnmächtige Innerlichkeit zu beschränken, sich wirkungslos im Kreis, eo ipso in einem circulus vitiosus zu drehen (GW 9 215). Das Leben der organischen Natur, der Natur vor dem Durchbruch des *Geistes*, ist nur eine Wiederholung ohne Vermittlung, nicht „ein in sich gegründetes System der Gestalten" (GW 9 165). Diese der organischen Natur eigene Zirkularität folgt auf das infratemporale Dasein des Kristalls, das schweigsame Werk einer Geometrie der geraden Linie (GW 8 56 f.). Sie wird gleichsam erschüttert und relativiert werden durch Vorzeichen der Geschichte im Tier, denn der ihr eigene *locus* ist das Leben der Pflanzen.

Als eifriger Leser der Botaniker, von Goethes *Metamorphose der Pflanzen* und selbstverständlich der *Naturphilosophie* der Epoche widmet Hegel bedeutende Paragraphen seiner *Enzyklopädie* der Deduktion der Pflanze,[7] Manifestation par excellence der selbstlosen *Conditio*, verurteilt zur Wiederholung ohne wahrhafte Gliederung. Die Pflanze gelangt noch nicht zum Fürsichsein, sie berührt nur gerade die Grenzen der Individualität (GW 9 141). Einer wirklichen Rückkehr in sich, also eines Selbstgefühls benommen, ist sie der Äußerlichkeit ausgeliefert (W 9 375). Das Leben der Pflanze hängt von einem allgemeinen äußeren Prinzip ab, dem Licht als der wesentlichen Triebfeder ihres Wachstums und dem Urheber ihrer Gerüche und ihrer Farben (W 9 412 f.). Die Pflanze hat kein gegliedertes Verhältnis, weder zu sich selbst noch zu einer anderen Pflanze.[8] Unvermögend, sich zu gliedern und sich selbst zu strukturieren (GW 20 344 f.), ist sie einem unbegrenzten Wachstum unterworfen, worin sie mangels Besserem sich aus-

---

7 In der *Enzyklopädie* (in der Suhrkamp-Ausgabe mit den *Zusätzen*) nimmt die Deduktion der Pflanze 139 Seiten ein, die des Tieres bloß 59.

8 So wie es ihr radikal an jeder „Intersubjektivität", genauer an Interindividualität fehlt, strebt die Pflanze „dem Lichte so entgegen, wie der einsame Mensch den Menschen sucht" (GW 8 132).

wächst, sich verlängert, sich ausweitet, kurz gesagt, sich wiederholt (W 9 373). Ihr unbegrenztes Wachstum zeigt, dass die Pflanze nur Herrin der elementarsten Vermittlung, der der Quantität, ist, und im Gegenzug zu dieser ungegliederten Ausdehnung und Ausweitung seines materiellen Daseins sieht sich der vegetabilische Organismus jedes Einflusses auf seine Teile, seine Zweige und seine Blätter, benommen (W 9 374 ff.). Das Fehlen einer innerlichen Differenzierung bei der Pflanze wird durch das Fehlen von Eingeweiden und Gedärmen (W 9 385) und vor allem durch das Fehlen eines Nervensystems bestätigt (W 9 378). Im Gegensatz zum Tier, das sein Vermögen zur Selbstunterscheidung durch das feste Gerüst eines Knochenskeletts objektiviert, wird die Pflanze ganz zu Holz. Die *Verholzung* ist eine Art *Ersatz* für den echten Rückgang in sich, die verhärtete, erloschene Innerlichkeit eines dem Äußeren ausgelieferten Seins. Die Pflanze besitzt nicht ihre Zeit – was nicht genug wiederholt werden kann –, und daher ist die einzige ihr erlaubte Selbstaufgliederung die, sich unaufhörlich zu vervielfältigen. Einer Art schicksalhaften Ungeduld unterworfen ist sie unfähig, sich der allmählichen und bedachten Einführung ihrer *Idee* in ihre eigenen inneren und immanenten Momente zu widmen. Infolgedessen reproduziert sie sich sozusagen nur äußerlich und auf einen Schlag. Ihre Anwesenheit in ihren Momenten ist also vollständig, aber bloß äußerlich, eine Art armselige Nachahmung ihrer selbst. Kurz, die Pflanze ist unfähig, sich zu diesem „negativen Punkt" zu konzentrieren, der das einzelne Selbst ausmacht (W 13 193); sie beherrscht nicht die wahrhafte Negativität, welche die Zeit ist.

Das Tier zeigt Vorzeichen der Geistigkeit, nämlich die Immanenz eines *Selbst* und die daraus folgende Selbstgliederung. Das Tier hat ein ausgeprägtes Selbstgefühl, Ausdruck seiner wirklichen Einzelheit, es hat Empfindungen, die ihm eine Einstellung von Abstand und Autonomie, eine „theoretische" Einstellung gegenüber der Außenwelt ermöglichen (W 9 432). Das Tier ist der Grund seiner eigenen Bewegung und im Gegensatz zu der an ihrem Platz festgestellten Pflanze wechselt es den Ort (W 13 165 f.). Eine relativ wirkungsvolle Aneignung seiner Zeit (W 9 375) erlaubt ihm folglich, die Bestimmung durch das Räumliche, dieses erste und elementare Prinzip der Äußerlichkeit, zu überwinden (W 9 433).

Die Selbstimmanenz bedeutet gleichermaßen eine vollkommene Anwesenheit dieses SELBST im tierischen Organismus, der zu einer wahrhaften Widerspiegelung seines Begriffs wird. Die äußerliche, objektive Struktur der Tiergestalt steht in bruchloser Übereinstimmung mit ihrem Begriff, der ihre Aufteilung in Gliedern ausdrückt (GW 20 352). Im Gegensatz zur Autonomie der Teile der Pflanze ist das Glied des tierischen Organismus eng der belebenden und gliedernden Macht des Ganzen unterworfen. Da jedes Glied die ganze Seele in sich hat, existiert es nur in Verbindung mit dem Ganzen (W 9 342), und kommt sozusagen als Ausgleich für diese Abhängigkeit in den Genuss einer eigenen kom-

plexen und spezifischen Struktur. Die Glieder des tierischen Organismus sind voneinander verschiedene Formen und Gestalten. Sie tragen – jedes gemäß seiner Ordnung und gemäß seinen Fähigkeiten – zum Leben des Organismus im Ganzen bei, der dank dieser komplexen Struktur einen hohen Grad an Autonomie gegenüber allem Äußeren genießt. Das Tier als aus Empfindungen geknüpft erhält sich in seinem von der umgebenden Welt beeinflussten Sein. Es nährt sich aus eigener Initiative auf eine sehr aktive Weise ausgehend von der Außenwelt – ihr eingeborener Idealismus macht es den Tieren unmöglich, das Gras der Felder für Dinge an sich zu halten (GW 9 69) – und es verwaltet geschickt und wirkungsvoll sein Vermögen zur Assimilation des Gegebenen.

Und doch hat das Tier, auch wenn es das höchste Moment des Wachstums der Natur und der natürlichen Reifung der Zeit repräsentiert, auch wenn seine komplexe Gliederung und seine augenscheinlich vollendete Vereinzelung gegen die reine Zyklizität verstoßen, die im Organischen herrscht, Kronos noch nicht besiegt (GW 6 242 Anm. 2). Seine Gedärme und Eingeweide bestätigen eine wirkliche innere Unterscheidung (W 9 437), und sein Nervensystem drückt die Flüssigkeit und die Idealität seines Begriffs aus (W 7 411). Aber das Tier bleibt noch massiv von den Diktaten des Äußeren abhängig. Trieb und Instinkt zeugen von der echten Innerlichkeit des Tieres, aber dieses verfügt nicht über eine wirkliche Macht über diese Innerlichkeit. Da es ihm an einem Willen fehlt, bleibt es unfähig, sein instinktives Handeln zu unterbrechen, eine Zäsur zwischen dem Trieb und dem Vorgang seiner Befriedigung einzuführen (VG 57). Zwar sind die Tiere alles andere als schlichte Maschinen, aber ihr Sein bleibt einer engen Teleologie unterworfen. Der Tierkopf zum Beispiel wird vom Maul dominiert, dem Fresswerkzeug, und alles Übrige ist ihm untergeordnet (W 14 384). So ist denn auch das Tier – im Gegensatz zum Menschen, bei dem das Pulsieren des Lebenselementes des Blutes durch den ganzen Körper hindurch scheint (W 13 194) – noch nicht so weit gelangt, seine immanente Vitalität auf eine adäquate Weise auszudrücken. Das tierische Individuum manifestiert sich noch nicht in seiner äußeren Artikulation als ein einzeln-inneres Subjekt; der eigentliche Sitz seiner Aktivitäten eines organischen Lebens bleibt verborgen. Während die zarte Nacktheit des Teints des menschlichen Gesichts eine lebendige Innerlichkeit durchschimmern lässt, sind beim Tier allein die äußeren Umrisse seiner Gestalt sichtbar, und außerdem sind sie durch Federn, Pelz, Schuppen und Panzer geschützt und verborgen (W 13 193 f.).

Der wesentliche Unterschied zwischen Pflanze und Tier und dann allgemeiner zwischen natürlichem Lebewesen und geistigem Lebewesen ist durch ihre jeweilige Beziehung zur Zeit bestimmt, wie sie vor allem im gegenseitigen Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, genauer zwischen dem Individuum und der Gattung, erscheint. Das *telos* des Individuums ist, Zugang zur

Gattung zu erhalten, von der es nur ein Besondertes ist (W 8 82). Die *Gattung* ist nicht nur das Element, der gemeinsame Zug der Arten und der Individuen, sondern ihre Wurzel und ihre Substanz (GW 20 366). Die Gattung ist der Begriff (GW 20 193), die platonische *Idee* (W 19 63). Sie ist das Bleibende, das bei den verschiedenen Individuen stets wiederkehrt (W 8 77), oder auch der Zusammenhang dieser Verschiedenheit, welche die Arten sind (GW 12 38). Der Ausdruck „Gattung" scheint vor allem in der natürlichen Welt zu gelten. Er bezeichnet eine Summe von Individuen, die in tiefer Verwandtschaft stehen, eine Totalität, die eine eigene zeitliche Dimension hat, ein Ganzes, das Dauer hat. Man verwendet den Ausdruck weniger in der Sphäre des Menschen, und wenn man ihn nichtsdestotrotz in Anschlag bringt, so geschieht dies vor allem in den Momenten, in denen man auf die Priorität des Ganzen gegenüber seinen Teilen, auf die Menschheit im Ganzen gegenüber den besonderen Menschen insistieren zu müssen glaubt. Der Krieg, die großen kollektiven Krisen, die Zwangsgewalt des Staates sind die vorzüglichen Momente, in denen die philosophische Reflexion sich dem Begriff der Gattung zuwendet. Allgemein spricht man – und das ist ihre biologische Wahrheit – von Gattung im Verhältnis zum Individuum, um ihm zu bedeuten, dass es kein Recht hat gegenüber dem Ganzen, sondern allein die vordringliche Pflicht, ihm zu dienen. Zwar ist der bedingungslose Dienst, genauer gesagt, die Erhaltung der Gattung um jeden Preis, keine von außen stammende, dem Individuum fremde Aufgabe. Die eigentliche Definition des Individuums ist es, *an sich* seine Gattung zu sein und dies im weiteren Verlauf auch *für sich* zu werden. Es ist das Schicksal des Individuums, sich zwangsläufig diesseits seiner Gattung zu befinden, mit gleichwohl der Verpflichtung, dorthin zu gelangen, das heißt, die Gattung mit allen möglichen Mitteln zu verwirklichen. Was auf die Behauptung hinausläuft, dass das Individuum verschwinden, untergehen muss, damit die Gattung wiederbejaht, verwirklicht wird.

Gemäß den drei großen Klassen der Lebewesen gibt es drei Arten und Weisen, wie die jeweilige Beherrschung – oder eher Nicht-Beherrschung – seiner Zeit einem Wesen den Zugang zur Fülle seines Begriffs, das heißt seiner Gattung ermöglicht. Die Pflanze in ihrer Äußerlichkeit ohne ein *Selbst* verfügt über kein Vermittlungsvermögen im Verhältnis zu ihrer Gattung, also kann sie sie nur endlos in neuen Pflanzenindividuen reproduzieren. Das Tier wiederum genießt eine relative Herrschaft über seine Zeit, die ihm eine gewisse Aneignung seines Begriffs erlaubt, und eben dieses Erfordernis einer Aneignung gebietet ihm gemäß der elementaren Dialektik der Geschlechter die Paarung. Die Paarung, die zum Jungen, zur positiven Indifferenz der Geschlechter führt, worin die Gattung verwirklicht sein wird. Abschließend beim allein in seiner Geistigkeit, als Bürger des Reichs des objektiven Geistes gesehenen Menschen ist der Begriff so vollkommen verinnerlicht, dass es nicht einmal einer numerischen Entzweiung des Lebewe-

sens bedarf: Durch die Tradition, die Institutionen, kurz gesagt, die Geschichte setzt die Gattung sich durch und setzt sie sich fort.

In der vegetabilischen Welt befindet sich das Individuum diesseits jeder wirklichen gliedernden Einzelnheit und sieht sich daher zur Wiederholung, zur unmittelbaren Selbstvervielfältigung veranlasst. Im Wesentlichen ignoriert die Pflanze die sexuelle Beziehung, denn da es an einer höheren Vermittlung fehlt, ist die Gattung in jedem Individuum unmittelbar gegenwärtig (GW 6 194). Anders verhält es sich beim Tier. Gewiss, das tierische Individuum verfügt noch nicht über eine Zeitlichkeit, die eine partikuläre Aneignung der Gattung durch ein jedes, also eine Art sozialer Arbeitsteilung, eine geschichtliche „Teilung" der kulturellen Konstruktion der Gattung erlauben würde. Dennoch führt der dem tierischen Organismus eigene Grad an Vermitteltheit ihn bis zu einer rudimentären Spezifizierung seiner Identifizierung mit seiner Gattung. Diese spezifische elementare Aneignung wird durch den Unterschied der Geschlechter verwirklicht. Männlich und weiblich sind die beiden Weisen, wie die verschiedenen Tiergattungen durch die Individuen, ihre Glieder, angeeignet werden können. Und damit diese Aneignung aufhört, unmittelbar und bloß an sich zu sein, sind die beiden Geschlechter aufgerufen, sich zu vereinigen und infolgedessen zu einer Vermittlung zu gelangen, die sie zur Identität *für sich* mit ihrer Gattung kommen lässt. Diese Vermitteltheit wird möglich für das erwachsene Individuum, das die objektive Aneignung seiner Gattung vollbracht haben wird.[9] Sie wird wirklich werden durch die Tatsache, dass kraft der Geschlechtsdifferenz die Individuen das Ungenügen, den abgestumpften Charakter ihres gattungsmäßigen Selbstgefühls empfinden, das sie voll nur im und durch den Anderen genießen können (GW 20 370; W 9 526 f.).

Das begehrende Individuum wird durch den Ruf, den Schrei der Gattung, die das Dasein des Besonderen nur für einen kurzen Augenblick duldet, zur Paarung aufgefordert. Sobald das Individuum einmal seine Gestalt entwickelt und die Merkmale seiner Gattung bejaht und bestätigt haben wird, wird es seine Einzelnheit abstreifen müssen, um mit einem anderen die Gattung wiederherzustellen.[10] Und diese Wiederherstellung wird der Tod des Individuums sein. Zwar können den verschiedenen, mit einem Vermittlungsvermögen, einer Herrschaft über die Zeit ausgestatteten Seienden mehr oder weniger lange Aufschübe des Ablebens zugestanden werden, aber das Urteil steht immer schon fest, und es ist immer dasselbe. Der Mensch indes wird sein Überleben noch über den symboli-

---

9 Vgl. A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la Lecture de la Science de la Logique de Hegel* III, Paris 1987, 378.

10 Für eine bewundernswerte „logische" Ableitung dieses Prozesses siehe GW 12 189 ff.

schen Erinnerungsruf der Gattung hinaus verlängern können, den das Elternteil beim endgültigen Abschied seines Kindes vom familiären Herd vernehmen wird – diese zivilisierte Form der von den Wilden Nordamerikas praktizierten Tötung des Erzeugers[11] ... Als geistiges Wesen ist der Mensch nicht dem biologischen Gesetz der numerischen Entzweiung unterworfen; er lässt die Gattung innerhalb desselben kulturellen Subjekts, des aktiven Künstlers und infolgedessen spezifischen, artikulierten Moments der Entfaltung der Gattung ankommen. Das Tier jedoch hat gegenüber dem Ruf der Gattung diese Mittel nicht. Zwar sprießen die höheren, der Welt des Geistes näheren Tiere nicht wie die Pilze (GW 18 55), brauchen Zeit für die Ausbildung ihrer Struktur und existieren auch noch nach Vollendung des Reproduktionszyklus ihrer Art weiter. Doch für das niedere, der Freiheit des Geistes ferne und eher der Äußerlichkeit ohne ein *Selbst* und der rein zyklischen Zeitlichkeit der Pflanze nahe Tier fällt das Individuum gleichsam mit der Art zusammen.[12]

9.4 Von der Intelligibilität der Natur zur Intelligibilität des Geistes

Hegel entwickelt seine Ableitung der natürlichen Formen mit einer präzisen philosophischen Absicht. Im Gegensatz zu gewissen Schellingianern nimmt er nicht an, dass die besonderen Momente der Natur a priori verstanden werden können (GW 11 310). Er hält an der Ableitung des Besonderen fest, möchte sie aber der Philosophie der Geschichte vorbehalten. Schelling selbst schreibt: „Die Natur ist das trägste Thier und verwünscht die Trennung ...“ (Schelling, W III 324 Anm. 4), und Hegel dürfte mit der Formulierung einverstanden sein. Er erkennt durch das gesamte Werden der Natur hindurch einen unaufhörlichen Kampf gegen die Spezifizierung, die gliedernde Bestimmung. Die physische Natur, die Natur in ihren Anfängen, wird von der Schwere, von der ungegliederten Kraft des Insichgehens beherrscht. Die Schwere strebt einem Zentrum entgegen und sie treibt die Dinge, die sie gemäß den rein äußerlichen Beziehungen des Räumlichen anordnet, ohne irgendeine Vermittlung in Richtung dieses Zentrums (W 9 107). Die Schwere ist gleichsam Paradigma und Quelle aller späteren Versuche der Natur, die Differenzierung und insbesondere die diversen Taktiken der Gattung zu verhindern, auf Kosten des Einzelnen ihr Bestreben, alles zu sein, zu befördern. Zwar kann die Natur sie nicht vollständig in ihren Kampf gegen die Differenzie-

11 Vgl. oben, S. 677, Anm. 21.
12 „Es gibt so Tiere, die nichts sind als Reproduktion ...“ (W 9 438)

rung hineinziehen; sie muss durchaus das Entstehen von Myriaden sehr unterschiedlicher Wesen zugestehen, aber sie wird ihren Trost finden. Sie kann die Vervielfältigung der Gattungen nicht verhindern, aber diese Mannigfaltigkeit wird diesseits des Begriffs bleiben. Der Einfluss des Begriffs ist in der Natur zu schwach, um alle Fälle des Lebens zu durchdringen, dessen unendlich verschiedenartige Muster unableitbar und zufällig bleiben (GW 12 39; GW 20 240, 369).

Dennoch taucht diese Infra-Rationalität der Wesen der Natur in Gestalt einer elementaren Regelmäßigkeit auf. Eine unbewusste Geometrie ist in den Kristallen am Werk (GW 8 56),[13] und das Unorganische scheint sich einer bewundernswerten Regelmäßigkeit zu beugen. Nun ist aber gerade die geometrische Regelmäßigkeit, die eigene Auslegung der Struktur des Räumlichen, nur von einer sehr primitiven Rationalität, und mit wachsender Komplexität ihrer Strukturen werden die Dinge der Natur immer weniger regelmäßig. Freilich zeigt der abnehmende Einfluss der geometrischen Gradlinigkeit noch keineswegs den Durchbruch der wahrhaften Begrifflichkeit innerhalb der Natur an. Die Individuen der Pflanzen- und Tiergattungen bleiben in einer Quasi-Koinzidenz mit ihrer Idee, der Gattung, und eben die bruchlose Entsprechung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen verurteilt jedes vorgeschichtliche Dasein zu einer unvollkommenen Intelligibilität.

Der wahre Anspruch der *Naturphilosophie* ist die Ableitung der Gattungen und Arten, aber diese Ableitung, dessen waren sich selbst die Schellingianer bewusst, bleibt unmöglich, denn Gattungen und Arten sind nur Manifestationen des Lebens, und das natürliche Leben akzeptiert keinen wahrhaften Unterschied. Jedes vegetabilische Individuum ist wie eine gleichförmige Kopie der Gattung, und dasselbe gilt mit Ausnahme der elementaren geschlechtlichen Differenzierung für das Tier. Die nachkantische Spekulation glaubt sich von dem für eine Wissenschaft vom Besonderen geltenden aristotelischen Verbot freimachen zu können. Nun sind freilich, was die *Philosophie der Natur* angeht, ihre emanzipatorischen Absichten nur sehr bedingt erfolgreich. Die Identität an sich der Art mit dem Individuum ist ein subtiles Stratagem, welches die *Natur* sich zu eigen macht, um das Besondere kurzzuschließen. Sie kennt nur das Allgemeine der Gattung und das Einzelne des Individuums und sie klammert die dazwischen befindliche Figur des Besonderen aus und vergisst sie. Das Leben der Gattung ist allem Anschein gemäß unendlich, und es verwirklicht sich durch die unaufhörliche Aufeinanderfolge von stets denselben Individuen. Es hat es also keineswegs nötig, besondere, mit einer spezifischen Dauer ausgestattete Gestalten einzu-

13 Vgl. oben, S. 691.

richten. Das Leben begnügt sich damit, sich in der monotonen Wiederholung der Individuen zu vervielfältigen. Es bringt keine Zwischengestalten zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen hervor, sondern stürzt sich unmittelbar von der Allgemeinheit des Lebens ins Dasein (GW 9 166). Das Allgemeine beweist sein tiefes Des-Interesse gegenüber dem Besonderen. Wie es die berühmte Formulierung sagt: „... es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt" (GW 9 159).

Die antike Anschauung von der Zyklizität der Natur wird von der Beobachtung genährt, dass nichts Neues unter der Sonne geschieht. Denn eben in der von der Sonne regierten Welt[14] gibt es bloß eine Myriade von folgenlosen Leben, eine Unendlichkeit unterschiedlicher Tatsachen, die der Begriff nicht aufzuheben vermag, um sie in einem System von Gestalten darzustellen. Trotz der Integration der Naturphilosophie in den absoluten Idealismus wird die Natur im Wesentlichen auch weiterhin von einer sehr begrenzten Intelligibilität dominiert sein. Der abstrakte Zyklus ihrer Rationalität kann nur in allgemeinen Gesetzen des Verstandes ent-krümmt, abgeflacht und wiederaufgerichtet werden. Die Metaphysik der Natur kann sich dem Einfluss der formalen Logik nicht entziehen. Zwar versteht allein die Vernunft das Leben vollkommen (GW 4 127), doch handelt es sich hierbei einzig um das Leben als durch den *Geist*, seinen Horizont und seine Wahrheit, aufgeklärtes.

In Wirklichkeit findet man sich hier im Ringen mit einer zutiefst zwiespältigen Problematik. Der bacchantische Taumel ist ein äußerstes geeignetes Bild für die Natur, aber ihre fiebrige Bewegung kann ebenso gut als strukturlose Intensität begriffen werden, die in einen fruchtlosen Überschwang abdriftet, wie auch als die der wahrhaften Vermittlung eigene Flüssigkeit und Idealität. Es handelt sich in beiden Fällen um eine Identitätsbeziehung zwischen Individuum und Gattung, und genau diese Alternative führt zwischen Natur und Geschichte die Entscheidung herbei.

Die Dialektik zwischen den beiden großen Gestalten der Natur und des Geistes, des Lebens und der Geschichte entfaltet sich durch die Gattung hindurch. Die vor-geschichtliche, unter-begriffliche *Conditio* des Lebens wird durch die Sichtweise vom Zugang des Individuums zur Gattung kraft seines Dahinscheidens besiegelt. Und eben diese Sichtweise begrenzt gleichermaßen die Intelligibilität der Natur, begreift und umfasst die durch sie als formal bestimmte Erkenntnis. Umgekehrt kann man gleichermaßen die Gattung so verstehen, als finde sie ihre Vollendung innerhalb desselben lebendigen Individuums und durch es hindurch

14 „... die Gattung, ist die Sonne des Individuums" (GW 6 187)

in der Reihe der besonderen Geschichte begründenden Gestalten, die zur wahrhaften Wissenschaft des Besonderen führen.

Die *Idee*, die Gattung will sich verwirklichen, und sie gelangt zum Dasein im Individuum. Das Individuum ist die Gattung an sich, noch nicht für sich. Es begibt sich folglich in einen Prozess, der es dazu führen wird, durch seinen Tod in der Gattung unterzugehen (W 9 499). Anders gesagt: Die innere Allgemeinheit, die Gegenwärtigkeit der Gattung innerhalb des Individuums ist die Macht des Negativen gegenüber der natürlichen Einzelnheit, wodurch letztere die vernichtende Gewalt erleidet (GW 20 374). Die Gattung opfert das Individuum und ersetzt es durch ein anderes (W 9 424). Doch in dem Maße, wie der biologische Tod das Individuum bloß in seiner unmittelbaren Einzelnheit betrifft, eröffnet er vor ihm nicht den Weg einer geistigen „gattungsmäßigen" Vollendung. Als Reihe natürlicher Tode, Ereignisse ohne begriffliche Bedeutung, bleibt der Prozess der Gattung diesseits der wahrhaften Vermittlung. Versunken in die Flucht nach vorne einer schlechten Unendlichkeit gelangt die Gattung nicht zu einem stabilen Werk. Die Geschichte der Natur ist keine wahre Geschichte, sondern bloß eine nichtvermittelte Folge einzelner Augenblicke, deren gradliniger Ablauf den unfruchtbaren, abstrakten Zyklus zur Wahrheit hat.

Man wird dieses Ungenügen nur überwinden, wenn man es schafft, die Fixierung der Gattung im Tod ihrer einzelnen Instanzen zu beseitigen. Traditionell stellt man die menschliche Gattung durch die unendliche Abfolge der Generationen vor, bei der die vorausgehende, dahinscheidende Generation in der folgenden aufgehoben wird. Nun bildet aber nicht der biologische Tod ihrer Glieder die menschliche Gattung, sondern die Geburt des Denkens, das Aufkommen des *Geistes*. Um die Gattung vom schlechten Unendlichen der Abfolge der Generationen zu befreien, muss sie die Einzelnheit des Todes zum Allgemeinen hin überschreiten. Für die menschliche Gattung – und allein für die menschliche Gattung – kann das Vergehen des Individuums kein vollständiger Zweck sein, der einen vollständigen (Neu-)Beginn nach sich zieht. In der menschlichen Welt, die eine geschichtliche Welt ist, bedeutet der Tod des Individuums nicht das Ende von allem: Die Wahrheit des Individuums erfährt ihre Bewahrung durch die anderen Individuen. Anders gesagt, der Tod des Individuums ist nicht nur das biologische Ende des Lebens, er ist auch und vor allem eine Ausklammerung des einfach nur Natürlichen oder vielmehr seine Integration in den Geist. Der Tod des Individuums ist nur eine abstrakte Verwirklichung der Gattung, diesseits der sittlichen Zeit von Zeus. Umgekehrt stößt die Gattung auf eine höhere Verwirklichung im Geist, im Denken, in Elementen, die diesem homogen sind (W 10 76). Die Gattung, „das absolut allgemeine" (GW 8 121), steht in Kontinuität und in Homogenität mit dem reinen, allgemeinen Denken. Das reine Denken ist die vermittelte Vermittlung, und auch die Gattung ist ihm integrale Vermitteltheit. Jenseits der bohrenden

Frage des Überlebens und des Schicksals des Individuums erweist sich die Gattung als gleich-wesentlich mit dem Denken.

In dem glanzvollen Zusatz zum letzten Paragraphen der *Philosophie der Natur* stellt Hegel die hervorstechendste Formulierung seines Denkens dar. Die Unmittelbarkeit der natürlichen Existenz ist abhängig von der Äußerlichkeit der Natur, doch mit dem Tod sowie mit dem Denken des Menschen wird diese Äußerlichkeit überwunden. Das Tier hat sich von der Schwere befreit, aber es bleibt noch der allgemeinen Äußerlichkeit unterworfen, die der bloß unmittelbaren Anwesenheit der *Idee* im *Leben* entspringt. Mit dem Tod wie mit dem Denken wird die Äußerlichkeit zerbrochen, und sie kann auch aufgehoben werden. Der menschliche Tod – nicht der des Tieres – ist der höchste Durchbruch des Geistes. Dank des Gedächtnisses, der Übermittlung allen Wissens, der Überlieferung geht nichts verloren, wird alles bewahrt. Nun kann man freilich weiter und über Betrachtungen hinausgehen, die noch zu sehr von einem gradlinigen Bild der Aufeinanderfolge eingefärbt sind. Das Denken ist nicht als sich in einem gegebenen Moment vollendend anzusehen. In ihm existiert die *Idee* in vollkommener Flüssigkeit, also vollständig für sich selbst. Die *Idee* existiert im „autonomen Subjekt", das sich von jeder Äußerlichkeit und von jeder Fessel befreit hat. Das autonome Subjekt denkt, und insofern es denkt, ist es vollständig in sich. Das Allgemeine ist hier für das Allgemeine. Es gibt keine Diskrepanz mehr zwischen dem Denken und seinem Gegenstand, da der Begriff als Begriff gesetzt ist. Und Hegel schließt daraus: „Das Denken, als dies für sich selbst seiende Allgemeine, ist das *Unsterbliche* ..." (W 9 538).

10 Die Geschichte und die Theodizee

10.1 Sittliche Zeit und geschichtliche Zeit

Der Aufstieg der Menschheit ist der Sieg, den der Geist über die Natur errungen hat. Das Denken geht über das Leben hinaus; die vermittlungslose Aufeinanderfolge der Individuen wird durch die Tradition aufgehoben, die sich in den Institutionen objektiviert. Das ist die Geburt der Geschichte. Freilich ist eine Zeit, die Bestand hat, eine „erfüllte" Zeit, kurz, eine Zeit, die dauert und die von daher das Aufblühen sittlicher Strukturen ermöglicht, noch nicht an sich Geschichte. Die dauerhafte Zeit ist, wenn man so will, nur zur Hälfte die Zeit der Geschichte, und auch wenn das sittliche Leben der Boden der Geschichte ist, ist es noch nicht an sich die Geschichte. Die Zeit, in der das Denken in der gesellschaftlichen Beziehung der Lebewesen untereinander allgemein wird, stellt erst noch eine „allgemeine" Intelligibilität dar, die Aufeinanderfolge als Grundmuster des Begriffs. Sie ist der Ort oder eher der eigentliche Bereich des Begrifflichen, aber noch ermöglicht sie nur eine horizontale Verbegrifflichung. Die sittliche Zeit ist der Grund einer Strukturierung durch Institutionen, einer Strukturierung gemäß der Koexistenz. Sie stellt noch nicht die Folge der besonderen Gestalten auf, die den Ablauf der Zeit als besondere Gliederung oder sukzessive Gliederung des Besonderen bildet. Zwar stiftet das Denken die Tradition, aber das Aufkommen einer spezifischen, besonderen zeitlichen Reihe des sittlichen Lebens lässt sich allein dadurch noch nicht erklären. Genauer gesagt: Damit die sittliche Zeit zur geschichtlichen Zeit wird, muss sich ihre horizontale Gliederung in eine vertikale Gliederung umsetzen und in dieser entfalten. Diese Umsetzung, die es allein ermöglicht, der Aufeinanderfolge eine besondere Gestalt zuzuweisen, ist untergründig in die Lehre vom *Staat* eingeschrieben.

Der *Staat* ist die grundlegende *und* rekapitulierende Kategorie des sittlichen Lebens. Er ist die Einheit und die Synthese des Natürlichen und des Künstlichen, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, und vor allem ist er ihre besondere Synthese. Der *Staat* hat all die Merkmale und all die Vorrechte des Individuums, die volle Einheit des Einzelnen, und der *Staat*, das sind die *Staaten*. Die *Geschichte*, genauer gesagt, die Weltgeschichte, ist die Wechselbeziehung der *Staaten*. Als besondere Gestalten, jedes andere ausschließende Individuen sind die *Staaten* freilich zum Streit verurteilt. Genauer: Sie offenbaren in ihrer Totalität den *Weltgeist*; zu einem gegebenen Zeitpunkt ist es indes nur ein einziger unter ihnen, der ihn angemessen manifestieren kann. Daher der unaufhörliche Streit, der die Beziehung unter den *Staaten* beherrscht. Jedes Volk, jeder *Staat* hat seine Zeit, hat seinen eigenen Moment, und um diesen spezifischen Moment zu ver-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-035

wirklichen, in dem er den *Geist* vor- und darstellt, muss er den anderen den Krieg bringen.

Die Aufeinanderfolge der im Streit befindlichen *Staaten* bildet die Weltgeschichte, eine Zeit, die nicht mehr bloß die gegliederte Dauer im Allgemeinen ist, sondern eine Dauer mit besonderer Gliederung, mit besonderen Strukturen. Eine Dauer mit Gesicht. Dies ist das höchste Moment des ersten Weges des deutschen Idealismus, der Höhepunkt der Identität von Zeit und Begriff, Einbildungskraft und Vernunft. Nämlich die Herleitung des Besonderen. Das Hegel'sche Denken ist Wissenschaft vom Besonderen, und dies in zweierlei Bedeutung. Zum einen als Erklärung des Besonderen *stricto sensu*. Zum anderen als Untersuchung des Besonderen, Vollendung des Besonderen, bereichert um sämtliche Mittel einer Intelligibilität des Allgemeinen. Die die Einzelnheit denkende Wissenschaft des Besonderen hat als Gegenstände das *Kunstwerk*, den *Fürsten* und die *geistige Gemeinde*.[1] Im „technischen" Sinne des Besonderen bezieht sie sich auf den *Staat*. Nicht die lebendigen Formen der *Natur*, sondern die Momente der *Geschichte* liefern die echten Muster des Besonderen. Die Herleitung des *Staates* jedoch erfolgt über den Krieg. Folglich taucht die antike Anschauung von der metaphysischen Verwandtschaft der Endlichkeit und des Bösen im deutschen Idealismus wieder auf. Die Metaphysik hat zwei Kreuze oder vielmehr zwei *hapax*, und indem sie sich dem einen zuwendet, beschwört sie das Erscheinen des anderen herauf.

10.2 Die Conditio historica und die Staaten

Der Streit zwischen den Völkern bzw. den *Staaten*, die die Weltgeschichte darstellen, spielt sich auf dem allgemeinen Hintergrund der *conditio historica* ab. *Stricto sensu* ist die Geschichte Streit zwischen den Gestalten des *Geistes* selbst, aber dieser Kampf, diese Dialektik setzt einen siegreichen Kampf gegen die Natur voraus. Der *Staat* ist die zweite Natur des Menschen, doch die Geburt der zweiten aus der ersten ist nicht nur eine friedliche Entwicklung. Wahrhaft Geist ist nur das, was wiedergeboren wird (GW 15 127), und wie die natürliche Geburt ist auch die geistige Geburt ein Bruch. Der *Geist* entsteht aus der Natur, aber dieses Hervorgehen ist nicht natürlich (W 10 25). Der Mensch ist nicht deshalb ein geistiges Wesen, weil er seine eigenen Bewegungen einleitet, sondern weil er die Bewegungen der Natur zu hemmen und zu durchbrechen vermag (VG 57). Schon das Leben bricht mit jeder äußeren Kausalität, um sich allein als Spontaneität, als eine innere, immanente Kausalität zu entfalten (GW 11 400 f.). Was den Menschen

1 Vgl. unten, S. 732ff.

angeht, empfängt er nicht die Welt, nimmt er sie nicht, wie sie ist; er setzt sie, das heißt, er bringt sie hervor. Der Mensch beherrscht die Welt durch die Arbeit, und die Arbeit „bildet“ und formt die Natur in dem Maße, wie sie „gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden“ ist (GW 9 115). Ein Anfangsmoment der Geschichte war Abrahams Fortgang aus dem Lande seiner Ahnen und sein Irrgang, seine Lage als Fremder im Verhältnis zu jeder Gründung und jeder Sicherheit (W I 277 f.); nur genügt es nicht, das Natürliche aufzugeben, man muss es außerdem unterwerfen und durchdringen. Der Mensch reißt sich vom Gegebenen los, weist seine Zugehörigkeit zur Natur zurück: So wie die Weltgeschichte nichts mit den Gesetzen des Sonnensystems zu tun hat, darf sich das Individuum nicht als abhängig vom Lauf der Sterne erkennen (GW 20 391). Um nun aber Zugang zur Geschichte zu erlangen, muss man mehr tun als sich der Natur zu entziehen, man muss sie sich auch unterordnen. So dass man am Ende die äußere Natur ebenso beherrscht wie die eigene innere.

Auf einer perfekt anti-ökologischen Linie besingt Hegel – im Anschluss an Kant und Fichte[2] – das absolute Recht des Menschen über die Natur (*Vorl.* 1 21). Die materielle Natur ist dagegen rechtlos; die Tiere haben nicht das Recht auf ihr Leben, denn sie können es nicht wollen. Kraft ihrer äußerlichen, selbstlosen Lage haben die Dinge der Welt keinen Sinn. Es ist der Mensch, der ihnen den Sinn verleiht, indem er sie aneignet und sie dann verwendet, indem er sie verwandelt. Sie haben sich nur für das zu bedanken, was er aus ihnen macht, für die Ehre, die er ihnen antut, indem er sie verzehrt (GW 17 145). Auf Grund seines selbstlosen, einer immanenten Zeit entbehrenden Seins kann das Ding nach Belieben *(à volonté)* verwandelt oder vielmehr mir zu Willen *(à ma volonté)* verwandelt werden (W 7 106 f.).[3] Die unbegrenzte Souveränität des Menschen führt zu einer Veränderung der Natur, erweitert sozusagen um eine Veränderung seiner eigenen Na-

2 Für Fichte siehe oben, S. 466. Für Kant: Der Mensch ist „betitelter Herr der Natur“ (Kant, AA V 431); sämtliche Wesen des Universums sind ihm unterworfen; es ist möglich, dass die Tiere ihm selbst in einer anderen Welt dienen (Kant, AA XXIX 906). All diesen materiellen Wesen gegenüber, die keine Personen sind, hat der Mensch keinerlei Verpflichtung (Kant, AA VI 241). Bestenfalls wird er ihnen gegenüber jene Art Dankbarkeit empfinden, die man einem alten Hund oder einem alten Pferd gegenüber verspürt, doch selbst diese steht unter dem Titel einer Pflicht gegenüber sich selbst und nicht direkt gegenüber dem Tier (Kant, AA VI 443).

3 Die Dinge des Alls sind sich selbst äußerlich; sie erhalten ihre Bestimmung, ihren Zweck vom Menschen (W 9 13 f.). Das Ding entbehrt einer Seele; indem ich es der Souveränität meines Willens unterwerfe, indem ich es zu meinem Eigentum mache, gebe ich ihm eine Seele, die meinige (GW 14,1 57). Die Arbeit des Menschen verwandelt die natürlichen Materialien in Mittel, in Objekte seiner Konsumtion und gibt ihnen daher Wert (GW 14,1 168). Die Wirklichkeiten, die sich außerhalb des Kontextes der menschlichen Arbeit befinden – also auch die Erde selbst –, haben keinen Wert (Marx, *Das Kapital* III, in: *Marx-Engels-Werke* 25, Berlin 1972, 660).

tur.[4] Der Mensch hat in dem Maße Zugang zur Geschichte, in dem er die Ordnung der Natur transzendiert, sich vom Klima unabhängig macht und den biologischen Rhythmus seines eigenen Organismus verändert. Die Naturvölker – wie auch die Tiere – folgen eng dem Gang der Natur, stehen auf und gehen schlafen mit der Sonne, dagegen: „[D]er Geist aber macht aus Nacht Tag" (W 9 474).

Dieser Bruch mit der Natur de-naturalisiert den Menschen, der sich im Gegensatz zur Unbeweglichkeit des Tieres verändert, wandelt. Leibniz hatte bereits darauf aufmerksam gemacht, dass zwar die Hirsche vergangener Zeiten von den Hirschen unserer Tage kaum verschieden waren, dass aber die Menschen unserer Zeit sich gegenüber ihren Ahnen stark verändert haben (Leibniz, G Ph 5 44)! Näher an Hegel hatte man die Ankündigung Fichtes vernommen: „Kurz alle Thiere sind vollendet, und fertig, der Mensch ist nur angedeutet, und entworfen" (Fichte, GA I 3 379). Allgemein gesprochen ist die Natur nur das, was sie ist, wie sie ist; ihre Veränderungen sind schlichte Wiederholungen. Dagegen ist das Sein des Menschen nur seine eigene Tat (GW 18 52). Das Tier muss nicht erzogen werden, denn es ist bereits, was es ist; dagegen muss sich der Mensch entwickeln und bilden (GW 10,1 408). Indem der Mensch sich von der physischen Natur loslöst, hat er gleichermaßen Abstand von seiner eigenen genommen. Die Vervielfältigung seiner Begierden und seiner Bedürfnisse, parallel zur wachsenden Spezifizierung der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft, die Prägung seiner Sinne, namentlich seiner Sexualität, durch sittliche Werte und Zwecke bestätigen die Freiheit des Menschen (GW 20 496 f.), die seine Geschichtlichkeit ausdrückt. Durch die Zugehörigkeit zu seinem Volk als Moment der Weltgeschichte ist der Mensch ein geschichtliches Wesen. Nun ist aber die wahrhafte Geschichtlichkeit nicht nur die Entwicklung und die Verwandlung der Werte, sondern auch und vor allem die Entwicklung und die Verwandlung des Geist-Seins des Menschen, das Muster der Bewegung dieser Werte. Die Geschichtlichkeit der Welt, die *Conditio historica*, ist, wenn man so will, der allgemeine Charakter der konkreten Zeit, die ihre Verwirklichung in der Weltgeschichte erhält. Die Geschichtlichkeit ist das konstitutive Prinzip der Tradition, der Allgemeinheit des Denkens in der Gestalt der Dauer. Sie legt das Erneuerungsvermögen des geistigen Wesens dar, welches Freiheit ist, insbesondere Freiheit hinsichtlich seiner selbst, gegenüber seiner eigenen „Natur". Und andererseits ist diese befreiende Freiheit nur ein Ausdruck des Besitzes seiner Zeit. Das freie Wesen hat sich von der gleichgültigen und unerbittlichen Gewalt der zyklischen Zeit befreit, und das Zeichen oder vielmehr die *Conditio* dieser Befreiung ist genau das artikulatorische Vermögen. Das abstrakte Denken

---

4 Die wahrhafte Entwicklung des Geistes besteht in „ein[em] harte[n] unendliche[n] Kampf gegen sich selbst" (GW 18 184).

gibt sich damit zufrieden, die Freiheit als ein bloßes Entscheidungsvermögen mit einem reinen *Dass* als existentieller Triebfeder vorzustellen. Nun ist aber in derselben Weise, wie die reine Zeit kein einfacher Intensitätspunkt ist ohne Artikulation, die reine Freiheit kein Vermögen ohne Form. Die Freiheit ist die Geschichte, nämlich Hervorbringung besonderer erneuernder Gestalten. Gestalten, die vom schöpferischen Vermögen des Geistes zeugen.

Die Weltgeschichte ist eine „Gallerie von Bildern" (GW 9 433), eine Aufeinanderfolge von Gestalten, und ihre Gestalten sind die Völkergeister, die *Staaten*. *Gestalt* ist ein aus der Naturphilosophie stammender Begriff. In der Jenaer Zeit bedeutet er eine Kristallisation der Materie, oder allgemeiner, „der sich in ihr zur Totalität gewordene Raum" (GW 7 200). Später dann denotiert er „die specifische Art des *innerlichen Zusammenhalts* der Materie und deren *äusserlichen* Begrenzung im Raume" (GW 13 142). Mehr noch bezieht sich Gestalt auf das erste Moment des Lebensprozesses, nämlich das Erscheinen des einzelnen Individuums (GW 20 353), und als bestimmte Einzelnheiten sind die Völker der Welt Gestalten des *Geistes*. Die Terminologie *Volksgeister* und *Völkergeister* wird in der Jenaer Zeit ausgearbeitet – nicht ohne starke Reminiszenzen an Herder –, und sie bleibt ein bevorzugter Ausdruck in der *Philosophie* der *Geschichte* für das, was der *Staat* für die *Philosophie* des *Rechts* ist. Die Völker sind feste, dauerhafte, voneinander unterschiedene Wirklichkeiten. Der Geist eines Volkes hat als seine natürliche Seite das Moment seiner geographischen und klimatischen Bestimmung (GW 20 523). Diese natürliche Bestimmung wird aufgehoben durch eine geistige, sittliche Bestimmung. Jedes Volk ist das organische Prinzip sui generis eines besonderen religiösen, rechtlichen und politischen Systems. Jedes Volk kann und muss eine ganze Stufenleiter an Bestimmungen durchlaufen, um zu seiner Reife zu gelangen, aber seine abschließende Gestalt, diejenige, die sich in der *Weltgeschichte* geltend machen wird, ist nur eine (VG 187).

Volksgeist erhält seinen vollen sittlichen Ausdruck im *Staat*. Der *Staat* ist ein vollkommen strukturiertes Individuum. Er genießt eine Konstitution, die das dynamische, aber stabile Prinzip seiner Entwicklung ist. Der *Staat* ist eine gegliederte Welt verschiedener Systeme *des* gesellschaftlichen Daseins, versammelt und vereint durch die *Souveränität*. Intern bestimmt die *Souveränität* das Funktionieren der politischen Ordnung nach außen; sie repräsentiert das *Individuum* und verteidigt es gegen die anderen. Die *Staaten* bilden gemeinsam die Weltgeschichte. Zwar hat es fast immer eine Vielheit von *Staaten* gegeben, Hegel jedoch nimmt an, dass einer von ihnen stets stärker, dynamischer, präsenter und vorherrschender war als die anderen. Die *Weltgeschichte* schließt in sich sämtliche politische Bildungen ein: Das langsame Werden der Naturvölker gehört nicht dazu, selbst ein Reich wie China oder ein Universum von Kulturen wie Indien fallen aus ihr heraus, sind diesseits davon. Die *Weltgeschichte* hat einen Beginn

und sie folgt einer Richtung. Im *Osten* geboren schreitet sie gen *Westen* voran. Ihre Wanderung bestätigt die Verschiebung des *Geistes* hin zu den christlichen germanischen Nationen, in denen die gradweise, immer vollständigere Ausarbeitung sich in der Errichtung des *Staates* als eines Systems von Freiheiten niederschlägt (VG 144).

Die *Staaten* sind wahrhafte Individuen. Nicht notwendig homogene Kontinuitäten ihrer Elemente, aber sie besitzen einen Geist, mehr noch: sie sind ein Geist, ein Genius, der ihre Institutionen und ihre Bürger inspiriert. Die *Staaten* bilden gemeinsam die *Weltgeschichte* nicht als selbstlose Teile eines Ganzen, sondern als ihre autonomen Elemente. Sie sind Momente der *Weltgeschichte*. „Moment" ist eine Wirklichkeit, die sich mit ihrem Entgegengesetzten vereint hatte und von daher in die Dialektik der Aufhebung eingetreten ist (GW 21 95), und die Aufgehobenen bilden eine Aufeinanderfolge, bei der jedes von ihnen ein Grad ist. So wie bei den besonderen Religionen jede ein Moment, ein Grad der vollkommenen Religion ist, die sie in der Aufeinanderfolge verwirklichen, sind die Völkergeister Stufen der *Weltgeschichte* (*Vorl.* 3 57), infolgedessen ist ihr *Stufengang* die Entfaltung des *Geistes* (VG 75).

Auch der Ausdruck *Stufe* hat seine Herkunft aus der Naturphilosophie (GW 20 238), wird aber seine Wahrheit erst in einem Universum nicht-zyklischer Zeit erlangen. *Stufe* ist im Sinne von *Treppen*stufe zu verstehen – daher ihre Bedeutung für die „Scala" der Kategorien bei Kant[5] –, und die Stufen einer Treppe entsprechen einer aufsteigenden Reihe. Die aufsteigende Reihe ist nicht bloß ein räumlicher Aufstieg, sondern eine kraft ihres spezifischen Inhalts angeeignete Aufeinanderfolge. Diese Gestalten, diese Geister eines Volkes sind aufeinanderfolgende Inhalte der *Geschichte* und von daher Artikulationsmomente ihrer Intelligibilität. Sie sind Momente von Sinn kraft ihrer *Conditio* als Moment des Lebens des *Geistes*, welches die *Geschichte* ist. Als Grund und bewegende Kraft der signifikanten Gestalten, der Wesen aus Sinn, ist die *Geschichte* selbst *Sinn:* Hegel versteht sie als das Zusichkommen des *Geistes*. Die *Weltgeschichte* ist der Prozess der Erziehung, der *Bildung* des *Geistes*, die Bewegung, in der er sich von seiner *Conditio* an sich aus auf seine Vollendung für sich zubewegt. Sie ist der endgültige Sieg über die Natur, die sie aufgehoben hatte, und kraft dieser vereinnahmten und angeglichenen Basis schreitet sie durch immer lichtvollere Gestalten voran und entwickelt sich. Der *Geist* entfaltet sich, stellt sich in diesen Gestalten dar, und die *Geschichte* ist ebenso die *Auslegung* des *Geistes* für sich wie die Erfassung dieser Auslegung (GW 14,1 274).

---

5 Kant, AA XXII 478. Vgl. oben, S. 308.

Hegel ist unerschöpflich – und mit besonders eloquenten, inspirierten Formulierungen –, was die *Weltgeschichte* als den Prozess der Vervollkommnung des Selbstverstehens des *Geistes* angeht. Er glaubt, seine Reflexion mit einer neuen Lesart der antiken Formel „Erkenne dich selbst!" beschließen zu können. Das Orakel gebietet dem Menschen, sich zu erkennen, und die Antwort auf das Gebot wird in und durch die *Geschichte* gegeben (W 19 497). Die *Geschichte* ist der Ort und das eigentliche Instrument der Erfüllung der *Idee*, nämlich die Vollendung der Erkenntnis a priori, wenn man so will, der höchste Punkt der transzendentalen Deduktion. Es bleibt noch die Frage nach der „präzisen" Bedeutung der Apriorität der Geschichte. Die Geschichte zu verstehen läuft darauf hinaus, ihre Momente zu deduzieren; aber welches sind die so deduzierten Momente, und bedeutet die Deduktion auf die eine oder die andere Weise eine Vorhersage? Außerdem, wenn die Momente der Geschichte deduzierbar, also intelligibel sind, sind sie dann nicht auch notwendig? Und zwar notwendig, eo ipso begründbar und begründet? Die Metaphysik hatte immer den Ehrgeiz, die Phänomene zu retten. Will sie und kann sie *all* die Phänomene retten, die Großtaten Caesars ebenso wie die Form der Nase von Kleopatra? Zum Schluss, erstreckt sich die Erlösung auch auf das Böse, auf das, was nicht sein sollte und dennoch ist? Oder meint die Intelligibilität der Geschichte, dass jede Abweichung zwischen Sein und Sollen fortan ausgetilgt ist?

10.3 Die Geschichte als Wissenschaft vom Besonderen

Hegel lehrt die Intelligibilität der Geschichte auf dem Hintergrund der Tradition, die sie im Großen und Ganzen zurückgewiesen hatte, und im Zusammenhang mit dem Streben des deutschen Idealismus nach einer allumfassenden Metaphysik der Inhalte. Man hat stets angenommen, dass sich die Natur besser auf den Begriff bringen lasse als die Geschichte, dass sie besser in der Logik darzustellen sei, und dennoch stellt die Natur ein weniger geeignetes, weniger würdiges Theater für das Handeln des *Geistes* dar (VG 42). Schließlich bringt sich, auch wenn Natur und Geschichte beide „Gefäße seiner Ehre" sind (GW 20 530), der *Geist* bewusstlos in der Natur und bewusst bloß in der Geschichte hervor (W 20 460). Die Intelligibilität der *Geschichte* hängt mit der Tatsache zusammen, dass der *Geist* deren Grund und Beweger ist (GW 18 141). Die *Geschichte* ist das Bild und die Tat der *Vernunft* (VG 29); wie könnte und sollte danach die Vernunft sie nicht verstehen? Die Menschen haben sich stets über die Zufälligkeit der Ereignisse, über die Überfülle an Nicht-Sinn und über die Unvernunft beklagt, die scheinbar den Lauf der Dinge prägt. Doch müssen diese oberflächlichen Skeptiker, diese schwachen Geister verstehen, dass die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, dass sie sich damit

begnügen würde, nur als ideal zu existieren. Die Vernunft beherrscht die Welt, der Lauf der Geschichte ist vernünftig (GW 18 140)! Allerdings wird man sich noch über den Sinn und die Tragweite dieser Vernünftigkeit verständigen müssen. Vernünftig bedeutet weniger verstehbar oder deduzierbar in jeder seiner Einzelheiten als nachvollziehbar und begreiflich in seinem globalen Charakter und seinen Strukturen. Die Geschichte ist nicht nur, weil sie ist. Sie ist nicht ein reines *Dass*, sondern „ein Sein im Begriff". Man muss die Geschicke der Individuen und der Völker sehr wohl „mit steinernem Herzen" ansehen; dennoch sind die Dinge nicht bloß, weil sie sind; die Dinge haben einen Sinn (*Vorl.* 1 257). Die „a priori als durch die Idee bestimmt[e]" Geschichte (*Rechtsph.* 1 207) hat einen Sinn, was bedeutet, dass ihre Gestalten an ihrer Intelligibilität teilhaben. Nun entspricht allerdings einerseits Sinn gewiss nicht einer Beziehung effizienter Kausalität, die die Herleitung eines Prozesses von „mechanischem" Charakter ermöglichen und sich in einer „physischen" Zeit vollenden würde. Andererseits bezieht sich die Erkenntnis a priori in Sachen Geschichte nicht auf einzelne Tatsachen, auf unterschiedliche Ereignisse, auf individuelle Menschen, sondern auf Gestalten, Völkergeister, *Staaten*, das heißt auf besondere Momente des *Geistes* (W 12 87).

Der deutsche Idealismus nährt den Ehrgeiz, eine Wissenschaft des Besonderen auszuarbeiten. Das Instrument schlechthin für diese „scienza nuova" ist die Logik der Inhalte, die deren Vollendung als Enzyklopädie gestattet, aber die *Enzyklopädie* ist noch keine „positive Logik".[6] Tatsächlich blieb sogar die Ausarbeitung des transzendentalen Idealismus zu einer Wissenschaft des Besonderen eine mühselige Angelegenheit. Kant hatte zwar von einer „Geschichte a priori" gesprochen, aber dies diente eher dazu, die entsprechende Idee lächerlich zu machen (Kant, AA VII 79 f.). Die Geschichte als Gegenstand brillanter kleiner Schriften hat keinerlei Beziehung zu den „angewandten Metaphysiken" wie Physik und Recht! Die Reflexion der *Kritik* geht vielmehr in die Richtung der theoretischen Philosophie, in der die Apriorität des Raumes und der Zeit die Apriorität des Inhalts im Allgemeinen anzeigen. Doch von da zur Apriorität des Besonderen bleibt ein Schritt, den Kant sich nicht gestattet. Man sieht a priori – schreibt er – von den besonderen Gesetzen bloß die Regelmäßigkeit im Allgemeinen, und man nennt sie Gesetze gleichsam nur „*anticipando*" (Kant, AA XVIII 176). Die Erscheinungen müssen den reinen Formen der Sinnlichkeit gemäß sein, und die sie regierenden empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes (Kant, KrV A 127 f.). Doch – und das ist der weiteste Schritt, den die *Kritik* sich gestattet – die besonderen Gesetze können

6 Erst ein später Vertreter des Idealismus, ein von der spekulativen Mystik genährter Schüler von Baader, E. von Schaden, wird ein *System der positiven Logik* veröffentlichen (Erlangen 1841).

nicht „vollständig" aus den Kategorien abgeleitet werden, auch wenn sie „unter" ihnen stehen (Kant, KrV B 165). Die Frage der Deduktion besonderer Gesetze, also die Erweiterung der Intelligibilität, wird von der *Naturphilosophie* aufgegriffen, doch letztlich wird auch Schelling das mit großer Vorsicht angehen. Zwar erlaubt er sich derartige Übungen wie die Deduktion der „vier edlen Metalle" (Schelling, W IV 511 ff.), doch im Wesentlichen begrenzt er das Wissen a priori auf Formen und Gesetze. Gewiss befürwortet er eine Wissenschaft des Besonderen, aber dieses Besondere betrifft nur die allgemeinen Funktionsformeln und die großen Strukturepochen der Natur, niemals die Arten und die Gattungen des Lebendigen. Schelling konstruiert ein System a priori der großen Momente der Natur, aber er wagt sich nicht bis zur Ableitung der besonderen Pflanzen und Tiere vor.

Hegel indes dehnt die Wissenschaft des Besonderen auf die Bildungen des sittlichen Lebens aus und stößt mithin auf die Frage der Intelligibilität des Besonderen, die sich der *Naturphilosophie* nicht gestellt hatte. Die pflanzlichen und tierischen Gattungen und Arten haben keine Geschichte, die sie bildenden Individuen sind namenlos und ohne eigene Begrifflichkeit.[7] Freilich werden sich die Gegebenheiten der Frage von Grund auf ändern, sobald man sich in der sittlichen Welt einfindet. Das Sittliche ist geschichtlich, denn die menschliche Gattung, deren Leben es gliedert, ist geschichtlich; ihre individuellen Glieder lassen sich nicht in der allgemeinen Intelligibilität des Ganzen begründen. Daher der Versuch, das Einzelne abzuleiten, was seinerseits zur Frage des Positiven hinführt.

Der Hegelianismus fordert die Intelligibilität der Erscheinungen des geschichtlichen Lebens. Die religiösen, rechtlichen und politischen Systeme sind kaum Erfindungen, die sich willentlich verändern lassen, sondern Realitäten, die sich nach rationalen Prinzipien sui generis artikulieren. Nun stellt freilich das Positive auch weiterhin ein Problem dar. Zu Beginn seiner Reflexion im Doppelkontext der Reminiszenzen zum einen an die die natürliche Religion predigende *Aufklärung* und zum anderen an die Erbitterung angesichts des absurden Überlebens wurmstichiger Institutionen in seinem Geburtsland Württemberg fällt Hegel ein hartes Urteil über das Positive. Das Positive ist nur das Eigene einer sich in ihrer Rezeptivität ausübenden Intelligenz (GW 1 297). Es ergibt sich aus einer unvollständigen Vereinigung des Apriorischen und des Aposteriorischen. Ein Glaube wird positiv genannt, wenn sein moralischer, praktischer Inhalt ins Theoretische gewendet wird, wenn sein Begriff sich sozusagen von der spontanen Tätigkeit des Geistes abgespalten hat. Kurz gesagt, es ist eine Vorstellung, die die Intelligenz sich nicht selbst gibt, sondern von draußen empfängt (GW 2 12 f.). Dennoch wird in dem Maße, wie Hegel sein System ausarbeitet und darin die

---

7 Vgl. oben, S. 653, 697 f.

gesamte Welt integriert, das Positive aufhören, das Resultat einer Entäußerung zu sein, und wird durch den Nationalcharakter eines Volkes bestimmte, seiner geschichtlichen Entwicklung gemäß gesehene sittliche Inhalte bezeugen (GW 14,1 25).

Trotz alldem bleibt die Rehabilitierung des Positiven recht zwiespältig. Zwar macht Hegel darauf aufmerksam, dass „die sittliche Lebendigkeit des Volks" sich im Gestaltgeben zeigt (GW 4 479), doch noch über eine lange Zeit hinweg erklärt er auch weiterhin die besondere Gestalt zum Zeichen und zum Ergebnis einer Inadäquation des Geistes mit sich in seinem Werk (GW 9 431; GW 10,1 361, etc.). Anschließend feiert er den Reichtum und die Intelligibilität der geschichtlich-sittlichen Inhalte, doch mit der festen Überzeugung, dass diese festen Strukturen nicht deshalb zu akzeptieren und zu respektieren sind, weil sie positiv, gegeben sind. Ganz im Gegenteil sind sie als vorübergehende besondere Instanzen einer Intelligibilität, die sie begründet und die über sie hinausgeht, zu akzeptieren und zu respektieren. In einem gewissen Sinn kann das Positive mit dem Wahren und mit dem Vernünftigen gleichgesetzt werden (GW 17 41), doch genau genommen bleibt das Positive nur positiv, insofern es noch nicht in seiner Notwendigkeit verstanden ist.

Die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* und die Vorlesungen über die *Philosophie des Rechts*, die *Philosophie der Geschichte*, die *Ästhetik*, die *Philosophie der Religion* und die *Geschichte der Philosophie* bilden die vollständigste Gesamtheit einer Metaphysik der Inhalte, aber man muss darauf bestehen, dass es sich hier keineswegs um die „Mikrologie" des philosophisch interesselosen – und unmöglichen – Studiums von Einzelheiten ohne begriffliche Formen handelt (VG 191).[8] Hegel befürwortet die Deduktion des Besonderen, aber lehnt entschieden jeden Versuch ab, darin das empirische Einzelne einzuschließen. Professor Traugott Krug hatte von der *Naturphilosophie* gefordert, sie möge ihre eigene Schreibfeder deduzieren. Nun hat die Philosophie keineswegs den Ehrgeiz, die Schreibfeder von Professor Krug zu deduzieren. Hingegen wird sie Cyrus und Moses, Alexander und Jesus deduzieren (GW 4 179). Diese Metaphysik der Inhalte, die der absolute Idealismus ist, weist die Idee jeglicher Apriorität des empirischen Individuums zurück. Sie widmet sich der Deduktion des „Besonderen", und die am stärksten bestimmte Form, die in den Bereich des Besonderen gehört, ist der Geist eines Volkes, ein STAAT. Gewiss, Hegel war versucht, die Deduktion eines Individuums vorzulegen, nämlich des großen Menschen der Geschichte, der vollkommen und beispielhaft sein Volk verkörpert. Denn eben insofern sie ihr Volk repräsentieren, insofern sie dessen angemessener Ausdruck zu einem ge-

8 „Die Wirklichkeit ist [...] mit Nebendingen und Zufälligkeiten überladen" (W 15 104).

gebenen Zeitpunkt sind, können diese großen Individuen den Anspruch erheben, Gegenstand einer Erkenntnis a priori zu sein. Folglich bleibt der einzige Gegenstand eines apriorischen Wissens des Besonderen ein Volk der *Geschichte*. Mit der These von der Intelligibilität des Volksgeistes und des *Staates*, das heißt der geschichtlich-sittlichen Gestalt, ist der deutsche Idealismus am Ende bei einer Wissenschaft des Besonderen angelangt, des Besonderen, das nicht nur ein Gesetz, sondern ein konkretes Allgemeines, ein Sein mit einem Gesicht ist.

10.4 Die Notwendigkeit der Gestalten der Geschichte

Als Darstellung des Ganges des *Geistes* kann die Geschichte Anspruch auf ihre hoffähige Intelligibilität erheben, aber die Intelligibilität bedeutet gleichermaßen Notwendigkeit. Für den jungen Hegel läuft die Geschichte ab wie eine Natur (vgl. GW 5 17 f.), und auch wenn es ihm in einem Vierteljahrhundert Reflexion gelingen wird, die spezifische Überlegenheit der Geschichte, die Unterscheidung zwischen der natürlichen Zeit und der Zeit der Geschichte von einem religiösen und moralischen Gesichtspunkt aus frei- und darzulegen, bleibt das Problem voll bestehen. Die Ereignisse, die Gegebenheiten der *Geschichte* als zufällig zu betrachten läuft tatsächlich darauf hinaus, nicht an die göttliche *Vorsehung* zu glauben (W 18 54). Nun ist aber die *Vorsehung* vor allem in der *Geschichte* gegenwärtig, und sie dominiert sie. Die *Geschichte* wird nicht von Ursachen, sondern von Zwecken bewegt (W 8 289). Die „Einzelheit“ mag so unbegründbar wie unverständlich erscheinen. Was zählt's! Es genügt, dass der Lauf der Geschichte in ihrer Totalität den Willen Gottes ausdrückt, damit sie ist, wie sie sein soll. Der Mensch reifen Alters, der besonnene, aktiv in den Angelegenheiten des Gemeinwesens engagierte Mensch weiß, dass die Dinge sind, wie sie sein sollen, und der Philosoph muss diese ausgezeichnete Überzeugung als Begriff begründen können. Leibniz wollte seinerzeit Gott rechtfertigen, indem er auf unbestimmte, abstrakte Kategorien zurückgriff, aber die wahrhafte Theodizee entfaltet sich von der Lektüre der Wirklichkeit her, die die Philosophie der Geschichte praktiziert (GW 18 150). Es genügt nicht zu sagen – schließt Hegel in seiner Vorlesung über die *Philosophie der Geschichte* –, dass das, was jeden Tag geschieht, nicht ohne Gott geschieht, man muss außerdem verkünden, dass dies sehr wohl sein eigenes Werk ist (W 12 540)!

Hegel nimmt an, dass der Verlauf der Geschichte nicht bloß einer unerbittlichen Notwendigkeit gehorcht, sondern dass diese Notwendigkeit einen wahren Sinn hat. Genauer gesagt: Was geschieht, geschieht notwendig, und es geschieht notwendig, denn es ist das Beste, was geschehen kann ... Diese Betrachtungen sind immer wieder skandalisiert worden. Es war von einer unmoralischen Wei-

hung der Tatsache, der Rechtfertigung des Gegebenen und der Unterordnung des Guten unter die Wirksamkeit die Rede. Die Theorie der *obedientia absoluta* und die der Monarchie von Gnaden Gottes – schreibt ein berühmter Kritiker – sind noch eher annehmbar als die „furchtbare[] Doctrin, welche das Bestehende als Bestehendes heilig spricht".[9] Hegel selbst hat niemals versucht, die Kanten abzurunden und die schockierende Botschaft dieser brutalen Theodizee zu verbergen. Schließlich hat er keine Moralphilosophie, sondern eine Philosophie des Rechts geschrieben ... Noch in der Jenaer Zeit erklärt er, dass der *Staat*, da er kein zufälliges Werk menschlicher Kunstfertigkeit sei, die Kriterien und die Sanktionen seines Handelns nur in sich selbst finden könne (GW 5 346). Und in der Heidelberger Zeit taucht die berühmte, an eine Zeile von Schiller erinnernde Formulierung über die Weltgeschichte, die das Weltgericht sei, auf (GW 13 238). Die Geschichte hat keinen „Prätor", keine rechtliche Autorität, die über ihr und außerhalb von ihr stünde (W 7 503); was in dieser Welt geschieht, ist nicht an der Elle eines Moralgesetzes zu beurteilen, sondern allein gemäß seiner Beziehung zum Voranschreiten, zum Gang der Geschichte.

Die Schwierigkeiten dieser These hängen vor allem mit der geringen Bedeutung zusammen, die sie dem Individuum einzuräumen scheint. Hegel versucht, dem mit der berühmten Lehre von der *List* der *Vernunft* entgegenzuwirken. Die Geschichte ist, wie sich alle Tage sehen lässt, nicht „der Boden für das Glück" (VG 92), sondern ein Schlachtfeld, auf dem die Individuen leiden und zugrunde gehen. Die Individuen werden verletzt und zum Narren gehalten. Verletzt werden sie, weil sie letztlich nur durch ihre Gattung Wert haben, und sie müssen zum Narren gehalten werden, um den Plänen und Taten der Gattung zu dienen. Man kennt den Satz: „Eine große Gestalt, die da einherschreitet, zertritt manche unschuldige Blume ..." (VG 105) Nun scheinen allerdings diejenigen – und das ist das Merkwürdigste daran –, die auf dem Weg der Geschichte vernichtet werden, ihren Untergang gewollt und gesucht zu haben ... Hegel hatte in Jena erklärt, dass es „die Wahrheit der einzelnen Geister ist, Moment in der Bewegung des Ganzen zu seyn" (GW 8 280). Das Schicksal des Einzelnen lastet kaum im Angesicht des Weltgeistes, der, „das uneingeschränkt absolute", alle Rechte hat (GW 14,1 46). Die *Weltgeschichte* beschäftigt sich kaum mit dem Schicksal des Individuums; ihr ist allein wichtig, dass sich das Allgemeine verwirklicht (VG 76). Das Individuum mag sich empören und beklagen, aber es „hinder[t] nicht, daß geschieht, was geschehen muß" (VG 60).

Das Geheimnis der *Weltgeschichte* besteht darin, besondere Zwecke in allgemeine umzusetzen (*Phil. R.* 1819/20 282). Die Individuen glauben, sie wählen

9 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 367 f.

ihren Weg und verfolgen die Zwecke, die sie anstreben und auf die sie hinzielen. In Wirklichkeit werden sie vom *Geist* ihrer Zeit bewegt und dienen unbewusst der Gattung. Die *Idee* bleibt sozusagen zurück, in einer „scheinbaren Unthätigkeit" (GW 9 431), und doch leitet sie – wie die unsichtbare Hand, die die ökonomischen Kräfte ohne ihr Wissen lenkt – das Handeln der Menschen, bedient sich wider ihren Willen bei ihren Absichten (*Rechtsph.* 4 486 f.).[10]

Ob dreister Zynismus oder tiefe Weisheit, die Lehre ermöglicht es, das Bewusstsein der Freiheit und die effektive Wirklichkeit der Notwendigkeit (W 12 41), die Art und Weise, wie das Individuum der Gattung dienen muss, und die Rechtfertigung seines Opfers zu versöhnen. Sie ist gleichermaßen ein unvergleichliches Instrument, um den Fortschritt zu denken und dessen Ablauf zu erklären. Die *Weltgeschichte* ist die Aufeinanderfolge der Geister der Völker; jedes hat seine präzise Form, seine spezifischen Naturbestimmtheiten (*Vorl.* 1 247). Jedes Volk hat seine eigene Gestalt, seine Wahrheit, aber es ist auch die Wahrheit des ihm vorausgegangenen, dessen Platz es einnehmen wird, wenn sein eigener Moment gekommen sein wird. Solange „seine Zeit" dauert, hat dieser *Staat* alle Rechte und die anderen keines. Die durch den Lauf der Zeit Überwundenen verdienen keine Schonung, und die noch nicht Gereiften haben noch zu warten. Wenn nun aber jedes Volk seine Zeit hat, so wird es nur einmal Epoche machen (GW 14,1 276), und sobald diese Zeit vollendet ist, wird es von der Bühne abtreten müssen.

Diese Theorie ergibt den Schlüssel für die Entwicklung der *Weltgeschichte* und kann gleichermaßen auf die Entwicklung eines besonderen Volkes angewandt werden. Jedes Volk nimmt ein Moment der *Weltgeschichte* ein, aber es durchläuft ebenfalls die aufeinander folgenden Stufen einer Entwicklung, und es wäre widersinnig, sich an Strukturen festzuklammern, wenn sie ihre Zeit gehabt haben. Daraus folgt die Notwendigkeit der Entwicklung und der Reformierung der Institutionen und unter Umständen die Unausweichlichkeit der *Revolution*.

Was die *Weltgeschichte* angeht, reflektiert sie die souveräne Undankbarkeit des *Geistes*, der über das hinausgeht, was Mittel war für sein „Zusichselberkommen", genauer gesagt, der das aufhebt (W 10 25). Jeder gegebenen Epoche der Geschichte entspricht ein *Staat* auf dem Gipfel seiner Macht, seiner Ausstrahlung und seiner Vollendung; doch zeigt der höchste Moment einer Sache immer auch den Anfang ihres Abstiegs an (GW 12 42). Wenn diese Individuen, die die Geister eines Volkes sind, zum höchsten Grad ihrer Entwicklung gelangt sind, zu dem

10 Vgl. *Br.* 2 85 f. Zum Parallelismus zwischen der *List* der *Vernunft*, der *unsichtbaren Hand* und der Rolle des „*zusehen*" des *Philosophen* in der Ableitung der Erfahrung siehe unser *La Ruse de la Raison. Théorie de la Connaissance et Philosophie de l'Histoire* in: *Hegel-Studien* 33, 1998, 177–190, und in: *Nouvelles Études sur l'idéalisme allemand*, Paris 2009, 111–122.

Moment, in dem sie auf ihre Weise die Gattung realisiert haben, ihre Rolle gespielt, ihre Aufgabe erfüllt haben werden, werden sie aus dem Licht heraus in Richtung Vergessen und Auflösung abrutschen (GW 14,1 276). Diese grandiose Wiederbejahung der Wahrheit jeder Gestalt des *Geistes* lässt ihrer eigenen Einmaligkeit Gerechtigkeit widerfahren und scheint gleichsam die simplifizierende Theorie des Fortschritts zu vertreiben, die die Geschichte in Epochen barbarischer Dunkelheit und Gutes schaffender *Aufklärung* unterteilt. In Wirklichkeit sind die Dinge komplizierter. Wenn jede Epoche, jeder Geist eines Volkes, jeder *Staat* auf eine geeignete und spezifische Weise den *Geist* ausdrückt, befindet er sich durchaus zu einem gegebenen Zeitpunkt in einer aufsteigenden Bewegung, und das Wesentliche seiner Reichtümer wird in das es ausstechende Moment einbezogen sein. Eine folgende Epoche ist letztlich reicher als diejenige, die ihr vorausgeht, und die reichste von allen, denn sie rekapituliert alles von ihr Erworbene, ist diejenige, die als ihr Ende zumindest für einen Moment die Entwicklung beschließt (W 20 460; VG 95, etc.).

Die Hegel'sche Theorie rechtfertigt die unbegrenzte Souveränität eines *Staates*, sein „absolutes Recht“ in seiner Zeit, aber sie ermöglicht gleichermaßen, ihn an der Elle des Fortschreitens des *Geistes* in der *Weltgeschichte* zu beurteilen und folglich seine Überschreitung durch einen anderen vorherzusehen und vor allem seine Ersetzung zu erflehen und zu fordern. In einem Kontext der Geschichte der Philosophie, der aber zugleich für jede Geschichte gilt, zitiert Hegel – nicht ganz wortgetreu – den *Apostel:* „Siehe die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür.“[11] Freilich geht es nicht nur darum, den Abgang der Gestalt vorherzusehen, die ihre Zeit vollendet haben wird, sondern ihn *manu militari* zu vollziehen. Caesar wusste, dass die *Republik* tot war, und Cicero schwadronierte ins Blaue hinein. Caesar sieht also die Notwendigkeit für sich, den Rubikon zu überschreiten und auf Rom zu marschieren (VG 105).[12] Gleichwohl, auch wenn selbst innerhalb eines *Staates* die Entwicklung der Dinge nicht ohne Konfrontation und Zusammenstöße verläuft, auf der Ebene der *Geschichte* wird es sich zwangsläufig nur durch den Streit vollenden.

10.5 Der Krieg

Als Autor berühmter Formulierungen über den Frieden der Friedhöfe, der die Geister abstumpfen und erstarren lässt, über den Krieg als Faktor der Gesundheit

---

11 Apostelgeschichte 5, 9, in: W 18 36. Im biblischen Text steht „beerdigen“, *ton thapsanton.*
12 Vgl. oben, S. 24.

der Völker, als Mittel schlechthin, um die in ihren egoistischen Besorgnissen entäußerten Individuen und Völker wieder in den Kern der sittlichen Substanz einzubeziehen, und vor allem wegen seiner Lehre von der notwendigen Rolle des Streites in der *Geschichte* ist Hegel häufig der Kriegstreiberei bezichtigt worden. Wenn nun allerdings die *Enzyklopädie* tatsächlich die Lehre vom *Staat* mit dem Krieg beschließt, so geschieht das in dem Maße, wie er als eigentliche Verwirklichung des zweiten Moments des *Staates*, nämlich der äußeren Souveränität, der unerlässliche Durchgang zum dritten Moment, der *Weltgeschichte*, ist. Nun ist Hegel freilich nicht der Apologet des Krieges – er macht im Übrigen darauf aufmerksam, dass die philosophische Deduktion des *Krieges* noch nicht die Rechtfertigung eines gegebenen Krieges sei (GW 14,1 266) – aus *Weltanschauungs*gründen und noch nicht einmal kraft politischer und moralischer Besorgnisse. Es finden sich zwei Elemente im Leben der *Staaten*, die es dazu verurteilen, nur eine Folge von Konflikten zu sein. Zum einen ist der Lauf der Welt ein dialektischer Prozess, der durch den behaupteten und dann gelösten Widerspruch seiner Momente hindurch geht. Zum anderen sind die Einzelnen, die die Gattung bilden, die *Staaten*, als vollständige Gestalten reine Besondere, jeder äußeren Normativität entzogene Absoluta.

Die *Weltgeschichte* ist der unaufhörliche Übergang von einem Geist der Welt in einen anderen (VG 75), und dieser Übergang ist nicht von friedlicher Natur. Die vermittelnde Kraft der griechischen Mythologie ist der Krieg, der die neuen Gottheiten erzeugt (*Vorl.* 4 537), die Geschichte der Philosophie selbst ist nur ein Universum toter und widerlegter, durcheinander getöteter und begrabener Systeme (W 18 35). Dasselbe gilt a fortiori und in einem buchstäblichen Sinne für die *Weltgeschichte*. Die *Geschichte* beschreibt nur Kraftverhältnisse zwischen den *Staaten*, die sich stets belauern, ihre Nachbarn aggressiver Absichten verdächtigen und selbst ihrerseits nicht zögern, sie zum geeigneten Zeitpunkt anzugreifen. Ein so düsteres Gesicht zeigt nun aber die *Weltgeschichte*, weil die „vereinzelte[n] ungesellige[n] Völkergeister […] sich auf den Tod bekämpfen“ (GW 9 507 f.), weil die *Staaten* absolute Individuen, keiner Kontrolle unterworfene Kraftzentren sind. Als Individuen schließen sie jedes andere aus und sind bereit, den ganzen Raum einzunehmen, der ihnen zukommen kann. Und zum anderen haben sie sich nicht zu rechtfertigen, denn dies sind „concrete[] Ideen“ (GW 14,1 278), vollständig autarke Wirklichkeiten, kurz gesagt, Seiende, die keiner äußerlichen Gesetzgebung unterliegen.

Die *Staaten* besetzen die Erdoberfläche, aber ihre Koexistenz ist schwierig und gefährdet. Sie schließen Verträge, aber sie brechen sie ungerührt. Die Interessen eines *Staates* zu einem gegebenen Zeitpunkt sind immer „absolut[]“ (GW 14,1 276), nun können allerdings Interessen wechseln, daher die Leichtigkeit und das scheinbar gute Gewissen, mit denen man sein gegebenes Wort widerruft und

seine Unterschrift zurückzieht. Die unablässige Täuschung, die in den internationalen Beziehungen die Regel ist, darf nicht im Lichte moralischer Erwägungen betrachtet werden (GW 8 274 f.); die im bürgerlichen Vertrag geltenden Prinzipien können nicht auf das Leben sittlicher Totalitäten angewandt werden (GW 4 477).[13] Diese Völkergeister, diese die Gattung, welche die *Weltgeschichte* ist, bildenden Einzelnen, sind nur „Naturindividuen" (*Vorl.* 1 253), und insofern bleibt als einziges Kriterium für ihr Verhalten ihr tatsächliches Wohl übrig.

Hegel beschreibt die gegenseitigen Beziehungen der Völker in Worten, die an den Naturzustand von Hobbes erinnern. Nun bilden aber genau genommen die *Staaten* nicht einen Naturzustand, sondern eine Aufeinanderfolge in der *Geschichte*. Der Hobbes'sche Naturzustand, der Kampf aller gegen alle, spiegelt noch eine vorkantianische Sichtweise wider, die blind ist für die begriffliche Natur der Zeit. Der Kampf vollzieht sich im Innern eines unstrukturierten Raumes ohne zeitliche Dimension, er dient nur der Selbstbehauptung und dem Überleben der einzelnen *Staaten* ohne Berücksichtigung ihrer Rolle in einer eventuellen höheren intelligiblen Struktur. Dagegen stellt der Krieg, wie Hegel ihn sieht, die seinerzeitige Intelligibilität und ihre wesentliche Rolle in der begrifflichen Ausdeutung der Welt dar und drückt sie aus. Der Geschichtsprozess ist das Zusichselberkommen des *Geistes* in der Zeit, des Geistes, der sich mit jedem Schritt seiner Selbstangemessenheit annähert, sie aber niemals erreicht. Jede Gestalt, die der *Geist* auf die Bühne der *Geschichte* wirft, ist ihr geeigneter, aber bloß vorübergehender Ausdruck. Sie kämpft gewiss, um auf die Bühne zu gelangen, und dann, um sich darauf zu halten, und die Gestalt, die sie in der Reihe ersetzen wird, stellt ein weiteres Moment im Gang des *Geistes* hin zur Entsprechung mit sich vor.[14]

Die klassische Metaphysik hat die Existenz des Besonderen, des Begrenzten stets durch die für das *Absolute* bestehende Unmöglichkeit erklärt, sich in der Welt anders als durch endliche Gestalten auszudrücken. Das Besondere ist der Zeuge und das Produkt der einzigartigen Parade, zu der das Sein fähig ist, um das *Werden* einzuholen, nämlich das Auseinanderbrechen in eine Mannigfaltigkeit. Auch Hegel unterschreibt die traditionelle These, doch mit einem radikalen Unterschied. Insofern er sich als Nachkantianer auf die These von der Apriorität der Zeit stützt, betrachtet er die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht als eine unheilbare äußerliche Verschiedenheit, sondern als die Momente eines Weges, den das *Absolute* zu sich selbst hin wählt. Genauer gesagt: Die Gestalten des Ganzen sind

13 „Jedes Volk bildet für sich eine von dem anderen verschiedene und entgegengesetzte Totalität. Geraten diese nun feindlich aneinander, so ist dadurch kein sittliches Band zerrissen, nichts an und für sich Gültiges verletzt, kein notwendiges Ganzes zerstückelt ..." (W 15 352).

14 Siehe dazu die klassische Passage über die Zeit, die der Geist als sein „Schicksal" zu durchlaufen hat (GW 9 429).

nicht *disjecta membra* des Ganzen, sondern die Stufen einer Jakobsleiter, die zum *Unendlichen* aufsteigt, und man steigt von einer Stufe zur anderen nur durch den Konflikt. Der absolute Idealismus wird in dem Maße zur Wissenschaft des Besonderen, wie er die Zeit als Geschichte zu denken vermag. Hegel hat es fertig gebracht, die Lehre des Schematismus nicht wiederaufzunehmen und neu zu denken, er hat nicht einmal mehr die Kant'sche Lehre über die apriorische Selbstaufgliederung der Zeit thematisiert. Mit der Philosophie der *Geschichte* wird er nichtsdestoweniger die neue Lesart der Zeit als Webspur des Begriffs und daher Triebfeder jeder Intelligibilität vervollständigen.

10.6 Die Blockade

Hegel denkt den Streit als die Energie für das Fortschreiten der *Geschichte*. Der Krieg ist das Mittel schlechthin für das Zusichselberkommen, für die Anwesenheit des *Geistes* der *Welt* in einer besonderen Gestalt, die ein *Staat* ist … „Dieser Staat ist der einfache absolute Geist, der seiner selbst gewiß ist, und dem nicht bestimmtes gilt, als er selbst, – keine Begriffe von gut und schlecht, schändlich und niederträchtig, Arglist und Betrug; er ist über alles dieses erhaben, – denn das Böse ist in ihm mit sich selbst versöhnt". Und dann fügt Hegel hinzu: „In diesem grossen Sinne ist Machiavellis Fürst geschrieben" (GW 8 258). Der Verweis auf Machiavelli ordnet den Einsatz und die wahrhafte Bedeutung dieser ganzen Reflexion ein. Man bezeichnet Hegel nicht bloß als Kriegstreiber, sondern man wirft ihm gleichermaßen eine Art furchtbaren Relativismus vor, eine Indifferenz hinsichtlich der Unterscheidung zwischen gut und böse. Nun beharrt Hegel jedoch auf der Positivität des Bösen (GW 11 284) und lehrt, dass es unsere Pflicht sei, das Gute und das Böse unterscheiden zu können (GW 14,1 129), dass das, was weder gut noch böse ist, letztlich schlechter ist als das Schlechte, als das Böse selbst (GW 14,2 663 ff.). Doch wie die Mehrzahl der klassischen Philosophen beabsichtigt er, das Böse aus metaphysischen und nicht moralischen Prinzipien zu erklären. Genauer gesagt: Das Böse als ein Begriff moralischer und religiöser Ordnung kann kein wesentlicher, sondern bloß ein „sekundärer" Begriff, eine Art Rückfall oder ein Begleitprodukt des metaphysischen Beweises sein.

Der Krieg ist der wesentliche Vermittlungsfaktor der *Weltgeschichte*. Das größte Gut, das Prinzip aller Prinzipien, ist, dass es zur Vermittlung kommt, und dass der Krieg ungeachtet aller Schrecken in seinem Gefolge Vermittlungsfaktor ist. Wenn die *Philosophie der Geschichte* Theodizee ist, dann erstreckt sich die Theodizee auch auf das Phänomen des Krieges. Der Krieg ist das Mittel schlechthin des *Geistes*, um gegen jede Art von Blockade zu kämpfen. Allein das Ganze ist wahr, und seine Wahrheit ist in seiner Bewegung. Folglich ist das, was

sich dieser Bewegung widersetzt, schlecht. Die Fixierung einer gegebenen Bestimmung ist die Blockade der Wahrheit (GW 5 328), die Fixierung gegen die Bewegung des organischen Lebens ist die Krankheit.

Der Hegel'sche Begriff der Krankheit bezieht das Böhme'sche Thema der zum Zentrum gewordenen Peripherie in die Lehre von der Dialektik ein. Die Entzündung eines Teils unseres Körpers, der scharfe Schmerz, den man verspüren kann, deckt auf, dass der Teil, anstatt seine Rolle im Ganzen zu spielen, sich der globalen Bewegung entzieht, innehält und sozusagen seine Aufmerksamkeit auf sich selbst fixiert. Diese Fixierung auf sich läuft darauf hinaus, sich selbst zum Zentrum zu nehmen, der theosophische Ausdruck für die alte religiöse Anschauung vom Dünkel der Kreatur. Nun hat aber bei Hegel diese Selbstüberschätzung, diese Konzentration auf sich nicht mehr so sehr die Rolle eines Gegensatzes zum höchsten Gegenüber, einer Zurückweisung des *absoluten Subjekts*, von Gott, sondern die der Abweichung von einem Ganzen. Der kranke Teil oder das kranke besondere Organ signalisiert seine Weigerung, seine Rolle für den ganzen Organismus zu spielen, der eine mannigfaltige Struktur, eine dynamische Synthese aus einer großen Anzahl von Funktionselementen ist. Die Krankheit ist genau diese Abweichung, dieser Bruch im Verhältnis zur organischen Totalität, aus der Hegel die Unfähigkeit des Besonderen herausliest, seine Funktion in der Idealität des Ganzen auszuüben, und das läuft darauf hinaus, dessen Flüssigkeit zu hemmen (GW 20 371 und W 9 521 f.). Ob es sich um den politischen Organismus handelt, das dem unkoordinierten, egoistischen Handeln von Gruppen und Individuen zum Opfer gefallen ist, die vom Frieden profitieren, oder aber um einen kranken physischen Organismus, die Dialektik des Prozesses ist durch das Besondere unterbrochen, das nicht mehr seine Rolle als Element, als Moment des Organismus auf sich nehmen kann oder will.

Die Wahrheit eines Teils ist es, ein Moment des Ganzen zu sein. Seine Weigerung, sich als solches anzunehmen, führt zu einer Blockade der Lebensfunktionen und unter Umständen zur Lähmung des Ganzen. Das starke Fieber, das den kranken Organismus insgesamt erschüttert, ist seine Vorgehensweise schlechthin, um seine Kontinuität wiederherzustellen und um den widerspenstigen Teil wieder zu dem der ursprünglichen Einheit gefügigen Teil zu machen. Es stellt ein Krisenmoment dar, bei dem der Organismus im Rückgriff auf die letzten Mittel die fehlgeleitete Synthese seiner Momente wiederherstellen kann. Dagegen zeigen die chronische Krankheit, die anhaltende Infektion, die Verletzung, die es nicht schafft zu vernarben, die Unfähigkeit des Organismus, den vollständigen Sieg zu erringen, und die Notwendigkeit, in der er sich befindet, die mörderische Anwesenheit eines immer fremder gewordenen Elements zu erdulden (W 9 526 ff.).

Die Krankheit ist nur eine besondere Manifestation der Welt der Endlichkeit. Nun weist aber Hegel mit Verachtung jeden Versuch einer Gleichsetzung des

Endlichen und des Bösen zurück (GW 14,2 661). Das Endliche als solches, das Endliche als Entität kann aus dem guten Grunde nicht das Böse sein, weil an sich selbst das Endliche nicht existiert. Das Endliche ist keine originäre Entität, sondern bloß ein Moment, das mit dem anderen Moment der Unendlichkeit die Dialektik des Wirklichen bildet. Das Endliche ist das Sein mit der Möglichkeit, sich zu spalten, ist das Sein, bei dem das Prädikat trennbar ist vom Subjekt. Oder vielmehr: Die Endlichkeit ist die Trennbarkeit oder, wenn man so will, die Urteilbarkeit (GW 20 184). Das Fortbestehen sui generis des Endlichen ist nur ein dogmatischer Aberglaube, und „[d]iese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus" (GW 20 133). Das heißt, dass die endlichen Dinge nur ein willkürlicher Ausschnitt aus dem Korpus des Wirklichen sind. Das in seiner Trennung hypostasierte Wirkliche ist nur eine Fiktion: Es ist das wechselseitige Spiel einer Unendlichkeit von Prädikaten, die die Wirklichkeit, die Bewegung des *Geistes* bilden. Gleichwohl behält das Endliche die Möglichkeit, seine Idealität abzulehnen, sich in einer auf sich genommenen Endlichkeit zu konstituieren und von daher das Ganze zu zerbrechen. Die Wahrheit der *Platonismen* aller Art ist, dass die gegen die totale Bewegung des *Geistes* auf sich genommene und wieder bestätigte Endlichkeit die elementare Triebfeder der unterschiedlichen Erscheinungen des Bösen ist: Das endliche Sein im Allgemeinen entspricht dem „nur endliche Bestimmungen hervorbringend[en] und in solchen sich bewegend[en]" Denken (GW 20 68). Das Endliche, das sich derart in seiner Unwahrheit befestigt, liegt der gesamten Theorie des Bösen zu Grunde. Das Böse besteht darin, sich in seine Subjektivität zu versenken und sich gegen die Wirklichkeit, die objektive *Idee* in einer „unflüssigen Wirklichkeit" (GW 13 191) zu konstituieren. Das Böse ist, „in der Natur [zu] verharren" (*Rechtsph.* 1 179); schuldig sein ist „das Stehenbleiben in dieser Natürlichkeit" (*Vorl.* 4 341 Anm.).

10.7 Der Sündenfall

Seit ihrer Rehabilitierung durch Kant steht die christliche Lehre von der Ursünde im Mittelpunkt der Spekulation des deutschen Idealismus. Hegel selbst bejaht nach den Jugendtexten, die sie im Gegensatz zur Evidenz der Erfahrung und zu den Forderungen der Sittlichkeit sahen (GW I 156, 160 f.), das Dogma wieder mit Inbrunst und legt im System seiner Reife eine großartige Neuinterpretation vor. Der Sündenfall, Adams Sünde ist eine spekulative These, die ihren Platz an der Spitze der Logik hat (W 8 88); sie fasst die ewige und notwendige Geschichte der Menschheit zusammen (GW 17 249). Das *Christentum* lehrt, dass der Mensch von Natur aus böse sei und dass er nicht in seiner Natürlichkeit verbleiben dürfe (W 19

494). Fehlte es an dieser Lehre, wäre das *Christentum* nicht die Religion der Freiheit, denn es ist sie, die uns die wesentliche Wahrheit unserer *Conditio* in Erinnerung ruft, dass wir natürlich nicht so sind, wie wir sein sollten (W 7 69). Von der böse geborenen Natur und der Strafe Gottes zu sprechen sind selbstverständlich „harte[] Wort[e]“, die es zu mäßigen und in „allgemeine[n] Worte[n]“ auszudrücken gilt (W 19 499). Nun steht aber hinter diesen Bemerkungen keine Anwandlung, die düstere Wahrheit der kirchlichen Lehre zu minimieren oder zu relativieren; sie drücken vielmehr den festen Willen aus, sie neu zu formulieren, um sie in ihrer vollen Radikalität bewahren zu können. Die Wiederbejahung des Sündenfalls des *Ersten Menschen* und ausgehend von seinem des Sündenfalls eines jeden von uns verwirft zunächst einmal die These von der angeborenen Güte des Menschen und all die Phantastereien über einen edlen, unschuldigen Naturzustand. Der Naturzustand ist weder unschuldig noch edel, er ist von roher Wildheit. Hobbes, nicht Rousseau hatte Recht: Der Naturzustand ist der Zustand einer Gewalttätigkeit und eines Unrechts, aus dem herauszugehen ist (GW 20 488). Zweifellos haben die Verfechter unserer ersten Vollkommenheit nicht völlig Unrecht: In seinem ersten Zustand konnte der Mensch nicht des moralischen Bösen schuldig sein, aber dies nur, insofern er noch nicht wirklich Mensch war. Ein Geschöpf, das noch keine moralische Wahl ausgeübt hatte, das noch keinen Zugang zu diesem geistigen Bewusstsein erlangt hatte, das zumindest die Möglichkeit der Spaltung, der Trennung vom Allgemeinen als dem Guten impliziert, ist nicht ein Mensch, sondern eher ein Tier. Und mangels eines Besitzes an geistiger Freiheit ist das Tier zudem weder „der Hoheit noch der Erniedrigung“ fähig (GW 15 128). Das Böse im strengen Sinne als das moralische Böse existiert nicht vor der Heraufkunft der menschlichen Gattung. Selbst in einem weiten Sinne ist es auf Wesen beschränkt, die einen Schatten von Freiheit in sich bergen, der ihr ontologischer Anfangsgrund und ihre ontologische Wurzel ist. Das physische Böse selbst, das *Übel*, kennt man nur von Lebenden, die mit einem Nervensystem ausgestattet sind, und wenn der Schmerz das Vorrecht der empfindenden Naturen ist, so ist das Böse dem intelligenten Wesen vorbehalten (*Rechtsph.* 1 175). Im Bruch mit einem Leibniz, der noch das *malum metaphysicum* gelehrt hatte, das selbst für das Sein dieser nackten Monaden konstitutiv ist, welches die Pflanzen und die Steine sind, beschränkt sich Hegels Zustimmung darauf, dass die Vorgeschichte des Bösen erst von der tierischen Natur an anzutreffen sei.[15]

Tatsächlich dient selbst diese scheinbare Kontinuität nur dazu, den Bruch zu radikalisieren. Als selbst fühlendes Wesen besitzt der Mensch ein natürliches

15 „Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes.“ (GW 9 254)

Substrat seines geistigen Wesens, aber seine ihm eigene Natürlichkeit ist sehr verschieden von der des Tieres. Das Tier lebt eine durch den Instinkt, durch die *Natur* und *seine* Natur eng festgelegte Existenz. Dieses Leben ist gut an sich oder, besser gesagt, es ist weder gut noch böse. Das natürliche Funktionieren des Tieres ist gut unter einem metaphysischen Gesichtspunkt, denn es entspricht seinem Wesen. Dagegen ist es unter einem moralischen Gesichtspunkt, der ganz einfach darüber hinausgeht, weder gut noch böse. Was den Menschen angeht, ist seine Beziehung zur Natürlichkeit viel komplexer. Der Mensch ist ein geistiges Wesen an sich, und er hat das für sich zu werden, nun darf er aber nicht diese Natürlichkeit, die er an sich hat, für sich auf sich nehmen. Man lobt den Naturzustand und bedauert, ihn verlassen zu haben. Nun ist aber der Naturzustand, die Kindheit der Menschheit, eine zwiespältige *Conditio*. Christus hat den Menschen nicht gesagt, dass sie Kinder bleiben, sondern dass sie wie die Kinder werden sollen (W 8 89). Die Unschuld von Geburt hat viel weniger Wert als die wiedergefundene Reinheit (*Vorl.* 4 339 Anm.). Von einem metaphysischen Gesichtspunkt aus ist die unmittelbare Existenz eine entfremdete Existenz (W 9 340). Die Bestimmung des Menschen als rationales Wesen ist die Vernunft, „aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur“ (W 18 377).

Der adamische Mythos stellt die Ursprünge des Menschen als einen Aufenthalt im Garten Eden vor. Nun ist aber unsere Natürlichkeit nicht ein Zustand de facto, der sich in der Dauer erstreckt, sondern eine Potentialität, hinsichtlich derer man aufgefordert ist, Position zu ergreifen. Wir können entweder dort herausgehen, das heißt, sie aufheben, um sie in den Dienst der Freiheit zu stellen, oder sie frei auf uns nehmen, wie sie in ihrer gegebenen Unmittelbarkeit ist. Die erste Möglichkeit ist die, welche uns geboten ist. Durch seinen Sieg über die unmittelbare Natur wird der Mensch zu einem moralischen Wesen, überwindet er seine Einzelnheit und erhält Zugang zur sittlichen *Conditio* (W 19 108). Die zweite Möglichkeit ist die, welche das Dogma beschreibt und offenlegt. Das Christentum lehrt, dass von Natur aus der Mensch böse sei. Und tatsächlich sind die Kinder voller Bosheit, sind die Naturvölker wild und verdorben. Das Kind ist eigenwillig (W 10 82), handelt nur nach seinem Kopf, denn es hatte Ja zu seiner Einzelnheit, zu seiner tierischen Natürlichkeit gesagt. Und allgemeiner gesagt: Unsere verdorbene Natur besteht in der Weigerung, unsere tierische *Conditio* zu verlassen, besteht also darin, sie auf sich zu nehmen. Nun kann aber das, was für das Tier geeignet, annehmbar, „gut“ ist, dies nicht für den Menschen sein. Leben diesseits von Gut und Böse, deren Unterschied nicht zu kennen *ist* das Böse,[16] und das ist eben die *Conditio* des in seiner Natürlichkeit verharrenden Menschen. Des Men-

16 Vgl. oben, S. 717.

schen, der die sittliche Welt und das allgemeine Universum der Vernunft nicht kennt und nur das tut, was ihm sein Herz sagt. Nun ist sein Herz aber böse (*Vorl.* 3 291). Die kirchliche Lehre spricht von der gefallenen Natur, und die räumliche Metapher ist treffend. Es handelt sich darum zu fallen, gewiss nicht aus einer gegebenen, wirklichen Bedingung heraus, sondern aus einer Vollkommenheit, aus einem zu erreichenden Ideal. Der Mensch hat die Bestimmung, seine Natur zu überschreiten, sie zu bändigen, sie zu gestalten, sie zu bearbeiten, kurz gesagt, sie in seinem Geist-Sein aufzuheben, und die Ursünde ist genau genommen die Verfehlung dieser Bestimmung. Anstatt seine elementare Natürlichkeit aufzuheben, klammert man sich an sie und versinkt in ihr. Also anstatt die Kraft seiner tierischen Natürlichkeit in den Dienst moralischer Zwecke zu stellen verfolgt man die Zwecke seiner tierischen Natur mit den Mitteln seiner Freiheit. Auf diese Weise verfeinert und vervielfältigt der Mensch das Böse und vollzieht er es vor allem wissentlich und willentlich.

10.8 Das schlechte Unendliche und der abstrakte Tod

Die Lehre von der gefallenen Natur drückt den Verstoß gegen die Bewegung des *Geistes* aus. Sie beschreibt das Phänomen par excellence der moralischen Blockade, die *Conditio*, sich an seine Natürlichkeit zu klammern, die freie Wiederaufnahme seiner Unfreiheit. Dennoch ist die Blockade nicht auf Grund der schlichten Tatsache schlecht, dass sie eine Bewegung hemmt. Es handelt sich nicht um irgendeine Bewegung, sondern um eine dialektische Bewegung, die durch die Vermittlung hindurch geschieht. Die Blockade bedeutet Hindernisse, die dem Fortschreiten in den Weg gelegt werden, und der zu ent-blockierende Fortschritt ist kein Fluss, kein Abfluss, kein Überfließen. Die Blockade verhindert das Fortschreiten des *Geistes*, das ein Durchgang durch angeeignete Etappen und Figuren ist. Der Krieg war notwendig, um es dem *Geist* zu ermöglichen, sukzessive seine Gestalten einzunehmen, und die gefallene Natur ist gerade das „Verharren" in einer abgelaufenen, überholten Gestalt oder vielmehr die Verweigerung gegen das Werk der sittlichen Artikulation. Der hegelianische Idealismus ist nicht ein reiner Vitalismus oder ein reiner Dynamismus, sondern ein Denken aus begrifflicher Artikulation, eine Logik der Inhalte, folglich ist ebenso wie die Blockade ihr offensichtlich diametraler Gegensatz, das schlechte Unendliche, gleichermaßen ein grundlegendes Prinzip des Bösen.

Das schlechte Unendliche ist ein im Wesentlichen von den philosophischen Doktrinen, die der absolute Idealismus kritisiert und verurteilt, abgeschöpfter Begriff aus der *Logik*. Es beschreibt eine unaufhörliche Bewegung, die von einem endlichen Terminus zu einem anderen geht, die aber mangels Vermittlung nie-

mals zu einem bestimmten Inhalt gelangt. Eine Gestalt par excellence des schlechten Unendlichen ist die klassische Theorie der effizienten Kausalität, in der der unaufhörliche Übergang von der Ursache in die Wirkung und von der Wirkung, die ihrerseits zur Ursache geworden ist, in eine andere Wirkung jedes beständige Werk unmöglich macht und vor allem dem Prozess seinen immanenten Sinn entzieht (GW 20 172).[17] Eine weitere Gestalt des schlechten Unendlichen ist das *Sollen* bei Kant und Fichte: eine jeden Augenblick wieder in Gang gesetzte asymptotische Bewegung, die unfähig ist, ihre Befriedigung und ihre Vollendung zu finden. Das schlechte Unendliche ist diese Flucht nach vorne, „jene Unendlichkeit aber bleibt mit dem Jenseits als einem unerreichbaren behaftet" (GW 12 75). Die Ohnmacht des schlechten Unendlichen rührt vom Fehlen eines SELBST her, das fähig ist, den Prozess auf eine immanente Weise zu artikulieren. Ein spektakuläres Beispiel für diese Zwangsläufigkeit ist die Rache. Die Araber nennen sie „unsterblich[]" (W 7 197). Unsterblich ist die Rache, aber von einer schlechten Unsterblichkeit, der eines Seins, das es nicht schafft zu sterben, der einer Forderung, die unfähig ist, ihre Erfüllung zu finden. Trotz ihrer scheinbaren Gradlinigkeit, ihrer Flucht nach vorne, teilt diese Bewegung, in der über alles hinausgegangen wird, außer über „diß Hinausgehen" selbst (GW 11 81), in der alles vergeht außer dem Vergehen (GW 21 118), die Unfruchtbarkeit der zirkulären repetitiven Bewegung, die Ohnmacht dessen, was nicht aufhört, im Kreis zu laufen, und von daher nicht von der Stelle kommt (W 8 220). Es handelt sich hierbei um eine Bewegung „ohne Rast und Ruhe [...], als ein Begründen, dessen Grund [...] selbst wieder begründet zu werden nöthig ist" (GW 7 121). Es sind immer noch die Kant'schen Antinomien, welche die Dürftigkeit des schlechten Unendlichen, seine unaufhörliche Bewegung ohne dauerhafte Vollendung am besten darstellen: „das leere Wiederholen des Aufhebens einer Grenze, des Setzens einer neuen und des Wiederaufhebens derselben" (GW 10,1 38).

Der Begriff des schlechten Unendlichen ist eine furchtbare metaphysische Kriegsmaschine gegen die Philosophien der Reflexion, aber sie ist auch und vor allem das wesentliche Instrument der Konstruktion einer Logik der Inhalte. Das schlechte Unendliche entspricht der Unruhe, welche „die schöne Seele" bei der Vorstellung verspürt, sich durch die moralische Handlung die Hände zu beflecken (GW 9 354), der Forderung nach unendlicher Reinheit des Moralisten, der „den Makel der Bestimmtheit" (GW 9 348) anprangert. Die Ohnmacht, sich eine Bestimmung zu geben, das Fehlen eines Willens, einen Inhalt auszuschöpfen, ist die Seele der Phänomene des schlechten Unendlichen. Des schlechten Unendlichen,

17 Vgl. oben, S. 617.

das der Artikulation als Prozess entgegengesetzt ist. Allerdings existiert noch eine weitere Verweigerung des Inhalts, die aber Einzelnheit, punktuelle Tatsache ist: der Tod.

Der Tod ist die Art und Weise par excellence für das Individuum, seine Gattung zu verwirklichen, mit ihr zusammenzufallen: Er ist die „Einbildung der Gattung in die Einzelheit" (W 10 76). Nun ist aber diese unmittelbare Koinzidenz des Einzelnen mit dem Allgemeinen, ohne dem Einzelnen irgendeine Qualifikation abzuverlangen, nur in der tierischen Welt gültig, in der das Individuum in seiner vorgeschichtlichen, rein natürlichen *Conditio* vollständig seine Gattung verkörpert, also am Ende seines Lebenszyklus angekommen mit dem Allgemeinen gleichgesetzt wird. Anders verhält es sich beim Menschen, einem geistigen Wesen, das als natürliches Einzelnes nicht mit der Gattung zusammenfällt, sondern nur durch das sittliche Werk der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit und den geschichtlichen Prozess des Krieges an sie anschließen kann. In Übereinstimmung mit den großen Religionen und der Mehrzahl der großen Philosophien verurteilt Hegel entschieden die Selbsttötung, in der das Individuum seine biologische Natürlichkeit mit seiner sittlichen Bestimmung verwechselt (W 7 152). Dagegen ist die Todesstrafe, deren überzeugter Verfechter Hegel ist, ein Moment der *Sittlichkeit:* Verkündet vom Repräsentanten des *Staates* ist sie einer sittlichen Forderung proportional (W 7 196).

Hegel weist den Tod in seiner biologischen Anonymität ohne sittliche Bedeutung zurück. Die Zurückweisung wird kraft einer Metaphysik verkündet, die das den Inhalt negierende Unmittelbare, das Abstrakte als den Feind der Vermittlung anprangert. Der absolute Idealismus, die enzyklopädische Spekulation ist ein Denken der Artikulation, und das Unmittelbare und das Abstrakte, je als solches auf sich genommen und wirklich gemacht, sind der höchste Moment des Bösen, den ein einmaliger Moment der *Weltgeschichte*, die Schreckensherrschaft der *Französischen Revolution*, widerspiegelt. Hegel ist Gegner der auf quantitative Prinzipien ohne wahrhafte Vermittlung gegründeten Demokratie, und er findet in der *Schreckensherrschaft* die Manifestation par excellence dieser zerstörerischen Abstraktion. Die *Revolution* schafft die organischen Institutionen des *Ancien Régime* ab, ohne sie freilich durch andere konkrete Strukturen zu ersetzen. Jedes Gliederungsprinzip der Gesellschaft, sei es historisch, territorial oder professionell, wird als Anschlag auf die Reinheit der Freiheit und der Gleichheit zurückgewiesen. Nun verhindert aber die Weigerung, die Differenzierung ins Innere der Freiheit einzuführen, die Errichtung einer wahrhaften politischen Ordnung. Die Gruppierungen, die sich die Macht streitig machen, sind nur kontingente und provisorische Ensembles, Faktionen. Da keine unter ihnen einer besonderen Aufgabe entspricht, fordert jede von ihnen die Ausübung der Totalität der Macht, die sie dann ungeteilt einer anderen wird überlassen müssen (GW 9 320). Die

Revolution wird nichts Festes errichtet haben, selbst das Wenige, das sie aufgebaut haben wird, wird sie zunichte gemacht haben. Wie Kronos verschlingt sie ihre Kinder.

Hegel behandelt „die französische Revolutionsfreiheit [...] als ein unbestimmtes, abstraktes Phantom" (*Vorl.* 11 143), nichtsdestoweniger ist dieses Phantom von einer furchtbaren Macht. Der Philosoph misstraut bekanntlich den „französischen Abstractionen", denn diese „ideen[und sinn]losen Abstractionen" führen zu schrecklichen Ereignissen und Dingen (GW 14,1 203). Tatsächlich ist die *Schreckensherrschaft* die existierende Abstraktion, die Abstraktion in der Fülle ihrer Wirklichkeit. Nach einem Jenaer Fragment: „Die Antwort, die Robespierre auf Alles gab [...] war: la mort! Ihre Einförmigkeit ist höchst langweilig, aber sie paßt auf Alles." (GW 5 493) Die Verweigerung der sittlichen Aufgliederung führt zur Verachtung der gerichtlichen Formen und der Dosierung der Strafe, die in ihrer elementaren Einfachheit ohne Unterscheidung und ohne Grad der Tod sein wird (W 12 533).

10.9 Die Subjektivität als Böses

Das schlechte Unendliche und der Tod sind die Formen par excellence des Gegensatzes zur Artikulation und zum Inhalt. Sie stellen die Kehrseite der Blockade vor, die entgegengesetzte Weise, um den Prozess des *Geistes* zu hemmen. Nun findet sich aber eine Gestalt des Bösen, in der Blockade und unendliche Abstraktion vereint sind. Sie lässt sich aus der neuen Lesart der Ursünde herauslösen. Die Ursünde, der Sündenfall, ist das Sich-Versenken des Menschen in seine Natürlichkeit, sein Festhalten an seiner Unmittelbarkeit, und doch ist die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit des Menschen seine Existenz als einzelnes Subjekt. Sich frei in seiner Natürlichkeit auf sich zu nehmen bedeutet für seine Subjektivität als Individuum zu optieren. Man findet sich dann in einer Lage, die sich jeder Artikulation und jedem Inhalt verweigert: Das Subjekt ist wie ein verzehrendes Feuer, das jede Struktur auslöscht, jeden Sinn außerhalb von ihm verweigert. Und dieser Prozess, die jeden Inhalt negierende subjektive Wut (GW 5 314), ist Funktion eines verheimlichten Inhalts, nämlich des unmittelbaren *Selbst*, das sich für den Inhalt hält.

Traditionell wird das Böse als der Gegensatz zum Allgemeinen definiert, und sich in seiner Natürlichkeit zu fixieren bedeutet tatsächlich sich dem Ganzen entgegenzusetzen, sich zu weigern, in seinen Prozess einzutreten. Hegel bedient sich zweier Gruppen spekulativer Metaphern, um das Böse zu beschreiben und darzustellen. Die einen beharren auf der Verschärfung der Subjektivität, die in Abwesenheit von jeder Beziehung und Bezugnahme auf das Äußere sich auf sich

selbst zentriert; „der sich auf die Spitze seiner Einzelheit stellende Geist" (W 10 26). Die anderen Metaphern sind das „[I]nsichgehen[]" (GW 9 419), die „Vertiefung" (GW 20 385) und die Rückkehr in sich (GW 7 153). Anstatt sich den Anforderungen des Wirklichen zu beugen, sich in sein Gefüge einzuordnen, sich seinen Strukturen anzupassen und in seiner Gliederung seinen Platz zu finden, versenkt man sich in sich selbst. Und es geht nicht einfach darum, sich abzuschotten, um sich gegen den Lärm von draußen zu schützen, in den Frieden einer ländlichen Einsiedelei einzutreten. Das Insichgehen ist buchstäblich Versenkung in sich: eine Fixierung im Unfesten, im Flüchtigen. Weniger einfache Abschließung in sich als Verschlingung, Verabgründung. Die räumliche Sprache der Bewegung in Richtung innerer Abgründe kehrt die wesentlichen Triebfedern des Bösen hervor: sich sich selbst zuwenden und sich vom Übrigen abwenden. Nun ist aber die begriffliche Wahrheit des räumlichen Diskurses des Insichgehens die rückhaltlose und ungehemmte Intensität der Subjektivität, ein Feuer, das jede objektive Struktur ablehnt und nur sich selbst als Inhalt und als Brennstoff hat. Die „phänomenologischen" Figuren der Ironie, der Selbstgewissheit, der Überzeugung und der Heuchelei sind ebenso viele Chiffren dieser unendlichen Bewegung, die jeden objektiven Inhalt ignoriert und zurückweist.

Seit seinen Arbeiten aus der Jenaer Zeit kommt Hegel unaufhörlich auf „die Furie" der Zerstörung zurück, die die in sich selbst versunkene Subjektivität darstellt, gleichwohl bedeuten das Feuer und der Fluss offensichtlich nur die Zurückweisung jeder Struktur. Die *Enzyklopädie* spricht von der Subjektivität, die „als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt" (GW 20 552), und tatsächlich läuft das In-sich-selbst-Versenken auf das Hypostasieren seiner Subjektivität hinaus. Zweifellos ist das dem Äußeren gegenüber hypostasierte *Selbst* reine Intensität, jeden Inhalt verschlingendes Feuer und auflösender Fluss. Nun hat aber diese reine Negation zum natürlichen Substrat die physiologischen und psychologischen Materialien des individuellen Subjekts, das sich für ein *Absolutes* hält. Die Begierden und die Bedürfnisse eines Individuums laufen Gefahr, zu unendlichen Kriterien und Forderungen zu werden. Der Wille des einzelnen Wesens hat als natürliches Wesen Bestimmtheiten, und die Sünde besteht genau darin, das Besondere als Prinzip und als Form des Seins und des Handelns aufzustellen (GW 14,1 121 f.).

Die Hegel'sche Philosophie ist ein breit angelegter Kreuzzug gegen die Fallen und die Täuschungen der Subjektivität, für deren hervorragende Momente das Hereinbrechen der Lüge und des Verbrechens stehen. Die Zurückweisung des Inhalts ist niemals eine neutrale Weglassung. Es ist nicht nur Passivität, vorsichtiger und gut zu verstehender Vorbehalt, um sich gegen unerwünschte Kompromisse abzusichern, sondern eine negative Antwort auf die Gebote des

Geistes.[18] Die scholastische Spekulation hatte die Sünde, das heißt die *conversio:* sich gegen sich selbst zu wenden, als verwandt mit der *aversio:* der Abwendung von Gott, herausgestellt. Für Hegel ist die Selbstsucht, der schuldige Egoismus das organische Gegenstück zur Weigerung, sich mit der Bewegung des Ganzen zu verbinden. Das verschlingende Feuer dieser schlechten subjektiven Intensität ist sozusagen die Kopula des Satzes, der will, dass die Zurückweisung der allgemeinen Bewegung der Inhalte die Errichtung einer perversen Struktur impliziert wie auch nach sich zieht. Der absolute Idealismus ist eine Logik von Inhalten, nicht die Logik einer Gesamtheit von isolierten Strukturen, sondern die Lesart ihrer organischen Verlaufsbahn in Begriffen. Und die gefallene Natur, die in sich selbst versunkene Subjektivität, kurz gesagt, das Böse, ist der Gegensatz zur Bewegung der Inhalte, die Weigerung, ins sittliche Leben aufgehoben zu werden.

Hegel versteht das Böse als die Verfestigung der Subjektivität in ihrer Natürlichkeit gegen die allgemeine Bewegung der Vermittlung. Das Böse ist das, was nicht sein soll, nichtsdestoweniger wird mit der Berufung der Subjektivität und des Gewissens zur Autonomie sein Kommen zur Notwendigkeit (GW 16 203). Welchen Status hat dieses „notwendige" Böse, bedeutet seine Radikalität sein ewiges Fortbestehen, und in welchem Verhältnis steht es zum *Geist?* In den Übeln, welche die sich mittels Krieg vollziehende Aufeinanderfolge der Gestalten der *Weltgeschichte* nach sich zieht, scheint der „moralische" Aspekt des Bösen ausgeklammert zu sein. Hat das Böse, in das sich die moralische Subjektivität versenkt, gleichermaßen Anteil an der Onto-dizee, die das *telos* des Hegel'schen Systems zu sein scheint?

Die Versenkung der Subjektivität in sich erhält ihre spektakulärste Formulierung durch die Neuinterpretation des Dogmas der Ursünde, aber ihr systematischer Gegensatz ist im Kontext des *Rechts* einzuordnen. Tatsächlich ist das Böse der Übergang des leeren, formellen Gewissens zu einer Bejahung des schuldigen Selbst: Anstatt sich der Artikulation des sittlichen Lebens zu unterwerfen, nimmt sich die Subjektivität selbst zum Inhalt. Hegel handelt von der bösen Subjektivität in seiner ganzen Radikalität und auf formeller Ebene: Das Böse besteht nicht in sündigen Verhaltensweisen oder negativen Entitäten, sondern in einer abgründigen Selbstbestimmung des Subjekts (GW 20 11). Dennoch ist das Böse nicht das Gegenteil des *Guten* selbst. Dargestellt innerhalb des Kapitels über die *Moralität*, folglich in einer gegebenen Etappe der *Dialektik* des *Geistes*, ist es sozusagen nur ein sekundäres Phänomen. Das Böse kann nicht in die Natur Gottes eingeordnet werden. Es ist im Verhältnis zur substantiellen Einheit, die das Gute selbst ist, bloß „Spaltung" und könnte es weder affizieren noch alterieren.

18 Vgl. oben, S. 572.

11 Das System in seiner Vollendung

11.1 Der objektive Geist und der absolute Geist

Die Vermittlung ist die zentrale Kraft der Bewegung des Begriffs und sie führt zur Kompossibilität. Sie ist die „logische" Vollendung der Synthesis a priori. Wenn die Synthesis a priori dank der Vermittlung die Verbindung schlechthin der Form mit dem Inhalt ist, wird die Form zum Inhalt. Genauer gesagt, sie hört nicht auf, sich in Inhalt umzusetzen. Diese ständige Umsetzung der Form in Inhalt, die nichts übrig lässt, ist der Prozess, der die Enzyklopädie errichtet, und die Enzyklopädie ist ein dynamischer Ausdruck der Kompossibilität. Die Kompossibilität bedeutet die Intelligibilität sämtlicher Inhalte. Bedingung für diese umfassende Rationalität ist, dass die Inhalte sämtlicher Sphären und sämtlicher Arten als eine immanente Entfaltung der Form verstanden werden können. Mit der Herleitung des *Staates* hat Hegel die apriorische Relektüre des Inhalts abgeschlossen. Nun ist aber der *Staat* als geschichtliche Gestalt nicht nur der letzte und höchste apriorische Inhalt, sondern auch derjenige, der all die anderen vollendet. Der metaphysische Einsatz der Logik der Inhalte ist die apriorische Erkenntnis der Inhalte des Lebens des *Geistes*, und der *Staat* ist die Gestalt par excellence des *Geistes*. Er rekapituliert die Momente der *Geschichte*, die selbst Ausdrücke der logischen Struktur der Momente der *Natur* auf einer höheren Ebene sind, und er scheint gleichsam die konkreteste Manifestation des Intelligiblen zu sein.

Dennoch ist der *Staat* im „objektiven Geist" einzuordnen, und Hegel beschließt die *Enzyklopädie* mit der dritten Abteilung der *Philosophie des Geistes*, mit der Darstellung der *Kunst*, der *Religion* und der *Philosophie*, die in einer aufsteigenden Ordnung den *Absoluten Geist* bilden. Zweifellos haben diese drei geistigen Wirklichkeiten eine „Priorität" gegenüber der Welt des *Rechts*, aber dies bedeutet noch nicht, dass sie sich „anderswo" befänden als die Sphäre des *Rechts* oder dass sie in einer Art eschatologischer Zukunft einzuordnen wären. Auch wenn *Kunst*, *Religion* und *Philosophie* unvergleichliche Instanzen der Einheit von Form und Inhalt sind, ihr Boden ist das Leben des *Staates*, und sie blühten auf, seitdem es den *Staat* gibt (VG 113). Tatsächlich kann man diese drei Gestalten des *Absoluten* als ebenso viele Errungenschaften und Entwicklungen des Lebens des *Staates* betrachten. Sie stellen gewiss andere Vermittlungsweisen dar, vollkommenere Vermittlungen, die aber unbegreiflich sind ohne den *Staat* und in Kontinuität mit seinem Prozess. Tatsächlich bleibt der *Staat* das Moment par excellence des intelligiblen Besonderen, der höchste Inhalt a priori, der aber eine neue Beleuchtung seiner Strukturen von den Momenten des *Absoluten* her erfährt. Genauer gesagt, wenn der *Staat* als die intelligible Gestalt schlechthin, als Objekt

https://doi.org/10.1515/9783110216943-036

dieser Wissenschaft des Besonderen, die der absolute Idealismus herbeisehnt, deduziert wird, dann wird das Studium des absoluten *Geistes* es ermöglichen, innerhalb der Metaphysik die Intelligibilität des Besonderen zu verstehen. Das Besondere ist eine positive Wirklichkeit, die verschieden ist von jeder anderen und die ihren spezifischen Inhalt hat, doch intelligibel ist es nur, insofern es eine Beziehung zum Allgemeinen beinhaltet. Zum anderen muss, weil das Allgemeine nicht das Generelle, sondern der Begriff ist, der Kompossibilität ist, die Gestalt des Besonderen auf eine sehr reale Weise in Kurzform Widerschein oder Ausdruck des *Allgemeinen* als eines Systems von Inhalten sein. Die Intelligibilität des Besonderen besteht nicht im Besonderen als solchen, in dem Positiven, welches an sich nur „das Vernunftlose" (*Vorl.* 5 181) ist: Es ist eine Wirklichkeit, die in ihrer Einzigartigkeit sui generis die Reichtümer des allgemeinen Kompossiblen enthält. Der *absolute Geist* in seinen drei Momenten ist ebenfalls keine allgemeine Intelligibilität, sondern eine konkrete Gestalt, ja die konkreteste Gestalt, und die Intelligibilität des *Staates*, der geschichtlichen Gestalt, empfängt ihre rückwirkende Illuminierung, ihre metaphysische Entfaltung von den Gestalten des *absoluten Geistes* her.

Hegel stellt die *Kunst*, die *Religion* und die *Philosophie* als die drei aufeinanderfolgenden Momente des *absoluten Geistes* dar, die drei Formen seines Daseins, die in der *Weltgeschichte* ankommen (GW 14,1 274). *Kunst*, *Religion* und *Philosophie* entsprechen den drei metaphysisch-epistemologischen Kategorien der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffs. Die *Kunst* ist die einzigartige Instanz des *absoluten Geistes*. Die Gestalten der Religion sind Besonderes, während die Philosophie, das „absolute Wissen" der *Phänomenologie des Geistes*, das Allgemeine *stricto sensu* durch den Begriff darstellt.

Die Hegel'sche *Ästhetik* ist ein bewundernswertes System der Künste, doch von einem eigentlich metaphysischen Gesichtspunkt aus fehlt es ihr an radikaler Eigenständigkeit. Sie ist voller spektakulärer Einsichten und Analysen, aber sie scheint nicht immer der *Conditio* sui generis, der spezifischen Intelligibilität des ästhetischen Phänomens, gerecht zu werden. Hegel, Sohn des Jahrhunderts des „Geschmacks", Zeitgenosse der *Romantiker*, macht darauf aufmerksam, dass der „neue[] Heilige[]" der Zeit, der „*humanus*", seinen Ausdruck schlechthin in der Kunst findet (W 14 237 f.). Er weiß dennoch und er lehrt es auch ausdrücklich, dass die *Kunst* ihre Zeit bereits in der Vergangenheit gehabt hat, und dass sie in unserer modernen Epoche nicht mehr die zentrale Manifestation der *Idee* ist (W 13 25).[1]

1 Die Kunst ist eine notwendige Darstellung des *Göttlichen*, aber es ist eine „Stufe", die „vorübergehen" muss (*Ästh. 1820/21* I 331). Siehe gleichwohl W 13 142. Als großer Liebhaber des Theaters und der Musik und als eifriger Besucher von Museen hielt Hegel häufig Vorlesungen über Ästhetik, aber es beruht vielleicht nicht auf Zufall, dass die Ästhetik die einzige Vorlesung ge-

Als Gestalt des absoluten *Geistes* stellt die Kunst einen spezifischen Fall der Einheit von Form und Inhalt dar. Sie drückt das Allgemeine in der Form des Einzigartigen aus und vor allem vollbringt sie das Wunder, das Allgemeine ins Sinnliche einzuführen und darin zu verkörpern. Während Kant seine ästhetische Reflexion auf den Künstler, das schöpferische Genie, ausrichtete, analysiert die Hegel'sche Philosophie der Kunst vor allem die Werke. Das Kunstwerk ist das, was das Beste am Künstler ist, was an ihm wesentlich ist (W 13 375 f.), und die Größe eines Künstlers besteht genau genommen darin, es geschafft zu haben, sich von jedem individuellen Zug freizumachen und das Einzigartige, das Sinnliche in seinem Werk erst durchdrungen vom Allgemeinen darzustellen.

Das Kunstwerk ist das einmalige wahre Muster der Verkörperung der *Idee* im Sinnlichen. Eine stets einmalige Verkörperung, ungeachtet der großen Anzahl vollkommener Kunstwerke. Auch wenn nun aber jedes Kunstwerk ein konkretes Allgemeines ist, gehört die Mannigfaltigkeit der Werke, Gemälde, Skulpturen, Gedichte und Symphonien dem intelligiblen Universum an, doch wie die Götter des Olymps bilden sie kein System. Das Kunstwerk reflektiert die Idee, aber es reflektiert sie nur an sich und kann nicht als organisches Moment einer Kompossibilität gelesen werden.[2]

Was nun die Religion angeht, wird Hegel ihr, je mehr er sie von der Kunst loslöst und sie in ihrer Eigenständigkeit bestätigt, ausdrücklich die *Conditio* einer „Vorstellung" zuweisen. Die Vorstellung ist auf halbem Wege zwischen Bild und Begriff. Sie ist ein Bild in der Form der Allgemeinheit (*Vorl.* 3 147 Anm.), aber Allgemeinheit ist hier eher als bloße Generalität zu verstehen. Die Vorstellung lässt die Einzigartigkeit des Bildes zersplittern, vertieft und erweitert die Anschauung zu einer Form „objektiverer" Erkenntnis, aber diese Objektivität untersteht noch nicht dem Vermittlungsvermögen des Begriffs. Die Vorstellung erfasst nicht das Wesen des Wirklichen, sie leistet nur eine Beschreibung seines Kleides (GW 9 365). Sie geht über die Punktualität des Bildes hinaus und erweitert es hin zu einer größeren Intelligibilität, weist es einem Horizont zu und reiht es in eine Reihe ein. Gleichwohl befinden sich die Gestalten, die sie ablaufen lässt, nur in einer unorganischen Existenz nebeneinander, und die Prozesse, die sie beschreibt, sind keine notwendigen Entwicklungen, sondern bloß Folgen von Ereignissen. Während die Kunst nur die Welt abgeschiedener Einzelner ist, begnügt

wesen ist, von der uns kein Manuskript des Autors geblieben ist… Im System der Reife hat die Kunst ihren kanonischen, geweihten Platz, aber die *Phänomenologie* unterscheidet noch nicht zwischen den höheren Momenten des *Geistes*, und die *Heidelberger Enzyklopädie* betitelt den Abschnitt der Paragraphen über die Kunst „Die Religion der Kunst" (GW 13 241).

2 Die Kunst entlässt „de[n] substantiellen Inhalt[] in viele selbstständige Gestalten" (GW 20 554). Vgl. W 13 119, *Vorl.* 3 147 Anm.

sich die Religion, die Sphäre der Vorstellung, damit, die Koexistenz der Elemente zu schildern oder ihre Aufeinanderfolge zu erzählen.

Diese Nähe und diese Affinität in der Endlichkeit zwischen *Kunst* und *Religion* gelten vor allem für die „niederen“ Gestalten der *Religion*, nämlich die vorchristlichen Religionen. Mit der Konzentration des Interesses auf die geoffenbarte Religion und auf die christliche Dogmatik kommt es indes zu einer Verschiebung. Hegel denkt die Religion stets als ein einheitliches Phänomen, er beharrt auf der Kontinuität zwischen den Religionen, aber diese Kontinuität hat ein *telos*, das *christliche Mysterium*, und wenn die unterschiedlichen Religionen die Momente des Gangs der *Religion* sind, führt dieser Gang zur „absoluten Religion“.

In den abschließenden Paragraphen der *Enzyklopädie* stellt Hegel die Religion dar und vermeidet dabei jede „positive“ Terminologie, aber es ist die christliche Dogmatik, die das Gesamtgebäude inspiriert. Die *Menschwerdung Gottes* und die *Dreieinigkeit* sind die Vorstellungen par excellence, welche die letzten Momente des Aufkommens des Begriffs ausdrücken. Sie gelten, gewiss, dem „absoluten Inhalt“, demselben wie dem der Philosophie, aber dieser hier ist noch nicht in seiner ganzen begrifflichen Strenge begriffen. Die Inhalte der Religion sind – wie diejenigen der Philosophie – originäre Elemente des Bewusstseins (GW 17 74 und *Vorl.* 3 153 Anm.), aber sie kommen nicht durch dieselbe Anamnese zustande wie die, welche der Begriff entfaltet. Belastet mit historischen Unvollkommenheiten, ausstaffiert mit numerischen Symbolen und verkleidet in den Hieroglyphen der Metapher unterrichtet die religiöse Vorstellung den Geist mit derselben Wahrheit wie diejenige, die ihm die Philosophie lehrt. Doch auch wenn die Religion als Koexistenz und als Aufeinanderfolge dieselben Inhalte darstellt wie die, welche die Philosophie denkt, entstehen sie nicht kraft desselben Vermittlungsvermögens. Die Religion verfügt gewiss über einen höheren Grad an Intelligibilität als die Kunst, aber die Reflexe der Kompossibilität, die sie großzügig austeilt, bleiben stets defizient. Während die *Kunst* sich darauf konzentriert, nur ein Aggregat leuchtender Punkte, eine Summe intelligibler Atome ohne Verhältnis untereinander darzustellen, kümmert sich die *Religion* um die Kompossibilität, aber sie schafft es noch nur, sie auf eine oberflächliche Weise in der Form zufälliger Erzählungen, versammelter und im Namen einer äußeren Autorität von sich gegebener Glaubensbekenntnisse darzustellen.

Zuletzt taucht die *Philosophie*, insofern sie die Synthese der beiden vorausgehenden Gestalten ist, als die Vollendung des *absoluten Geistes* auf. Sie ist „die Einheit der Kunst und Religion“, ihr „Begriff [...], in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig [...] erkannt ist“ (GW 20 554 f.) Die Philosophie vereint Anschauung und Vorstellung im Begriff. Sie bewahrt die existentielle Kraft des Einzelnen und sie richtet die verstreute Mannigfaltigkeit der Vorstellungen in einer vermittelten Kompossibilität auf. Sie hat denselben Inhalt wie die Religion,

einen geistigen Inhalt, der aber *als* geistig erscheint, ja, der *sich* gar als geistig *weiß*. Wenn die Philosophie die höchste Form des *Geistes* ist, so deshalb, weil sie Geist ist, der sich als Geist weiß (GW 9 427).

11.2 Das Einzelne: Das Kunstwerk und der Fürst

Hegel macht darauf aufmerksam, dass das wahre Prinzip des Abendlandes die Individualität sei, welche die griechische Philosophie nicht gekannt hatte und die selbst noch für Spinoza nur „eine Form des Untergehens" (W 20 204) war. Sie wird, obgleich auf eine inkohärente Weise, philosophisches Prinzip mit der *Monadologie* (W 8 295), um als „Einzelheit" ihren Ausdruck sui generis in der *Kritik der Urteilskraft* wiederzufinden (W 20 385). Doch auch wenn die Kant'sche Ästhetik der intelligiblen *Conditio* der Einzelheit gerecht wird, findet der Begriff seine Entfaltung erst mit der *Wissenschaft der Logik*. Das Einzelne ist nicht ein unzerteilbarer Lichtpunkt, sondern Selbstunterscheidung an sich (GW 12 295). Sie ist kein Anfang, sondern ein Ende oder vielmehr ein Anfang, der seine Wahrheit erst als Resultat hat (GW 12 248). Das *telos* der Hegel'schen Bemühungen ist es, die Wissenschaft des Besonderen zu vollenden, und das höchste Moment des Besonderen, sein Ergebnis, ist das Einzelne. Das Einzelne als konkrete Einheit seiner Elemente; ein dialektischer Prozess, der sich, indem er sich vollendet, als Kompossibilität entfaltet und bewahrt.

Die drei Hauptinstanzen des Einzelnen sind das Kunstwerk, der Monarch und die kirchliche Gemeinde. Die beiden ersten Gestalten machen vor allem die ursprüngliche Synthese des Allgemeinen mit dem Individuellen geltend, die dritte wird jene Synthese zur Entfaltung bringen, die, mit dem Gottmenschen in Erscheinung getreten, zur geistigen Gemeinschaft als Quelle und Ort aller Prädikate wird.[3]

Das wahre Kunstwerk ist eine Individualität, befreit von aller Zufälligkeit (GW 10,1 362). Es ist ein Schein, der wesentlich, dem *Wesen* gleichwesentlich ist (W 13 21). In ihm scheint die *Idee* sozusagen einen Sprung bewirkt zu haben, mit dem Ziel, ohne die Vermittlung des Besonderen das Allgemeine ins Einzelne einzupflanzen. Hegel bringt unaufhörlich und im Übermaß eine suggestive Formel nach der anderen hervor. Das Schöne ist die Einheit des Begriffs und der unmittelbaren Erscheinung (W 13 140), des Allgemeinen und der sinnlichen Er-

3 Der *Staat* ist das reine Besondere, der *Fürst*, der dem *objektiven Geist*, also der Sphäre des Besonderen, zugehört, ist eine Einzelheit, wie das *Kunstwerk* und die *geistige Gemeinde* es sind. Die Kategorien der *Logik* transzendierend, sind diese Gestalten ebenso Instanzen des intelligiblen Einzelnen, welches das letzte Glied der idealistischen Metaphysik ist.

scheinung, die Darstellung des Geistes im Unmittelbaren und im Leiblichen (W 13 392). In den Schönen Künsten „befreundet sich" ein Zweck mit dem unmittelbaren Dasein (*Vorl.* 4 288), ist die absolute *Idee* in einer ihr gemäßen Erscheinung gegenwärtig (W 13 128). Das große Geheimnis der Kunst ist es, das Allgemeine in der äußeren sinnlichen Wirklichkeit, die die Metaphysik immer verachtet und abgewiesen hatte, glänzen zu lassen. Die Kunst bewirkt, dass die *eikasia* als *pistis* erscheint, dass sie auf ihre Weise die *Menschwerdung Gottes* antizipiert, in der Gott zum Menschen, zu *diesem* Menschen hier wird. Im Grunde gilt diese Verklärung durch das Allgemeine für alle Ebenen des Sinnlichen, doch als glühender Liebhaber der griechischen Kunst nimmt Hegel an, dass tatsächlich im strengen Sinne die menschliche Gestalt der einzige angemessene Ort und Körper für die Verklärung ist. Beeinflusst von der Kant'schen Lehre vom „Ideal der Schönheit" erklärt Hegel: Die menschliche Gestalt allein verschafft den leiblichen Ausdruck des Geistes (GW 20 544). Der *Geist* hat gewiss ein souveränes Vermögen, all die Winkel des Sinnlichen zu durchdringen, aber dieses Vermögen wird innerhalb von empfangenden Milieus ausgeübt, die von ihm verschieden sind. Der menschliche Leib ist nicht ein bloßes konventionelles Zeichen für die künstlerische Schöpfung. Sein Dasein wird von innen durch den *Geist* bestimmt, und von daher ruft er den *Geist* auf, sich seiner als Instanz seiner Einzelheit, seines Sinnlich-Werdens zu bedienen (*Vorl.* 4 275).

Das Kunstwerk ist das absolute Einzelne in der Leiblichkeit, während der Führer des *Staates*, der Monarch die Umsetzung, „die Umkehrung" des Allgemeinen ins Einzelne als freie Person repräsentiert. Während sich die *Idee* in eine Mannigfaltigkeit lichtvoller Gestalten zersplittern lässt, die in einer friedlichen Gleichgültigkeit koexistieren (GW 20 554),[4] kann der Staat nur einen einzigen Führer haben, ist die Übersetzung der *Idee* in die Freiheit ausschließlich und einmalig. Regierungsgewalt und gesetzgebende Gewalt sind in der Gewalt des Fürsten vereint und begründet (GW 14,1 226 ff.).

Hegel ist kein Parteigänger der absoluten Monarchie, sondern der unbegrenzten Souveränität des Staates. Der *Staat* ist nicht auf einen Vertrag gegründet: Er geht seinen Bürgern voraus und er ist die Quelle allen Rechts. Und der Monarch ist nur der letzte Ausdruck dieser unergründlichen Souveränität. Der *Fürst* des modernen *Staates* befindet sich an der Spitze einer gut organisierten Struktur, in der sämtliche Entscheidungen durch eine kompetente Verwaltung und durch verantwortliche Männer des *Staates* vorbereitet werden. Der Monarch gibt sozusagen nur das Signal, welches das Handeln des *Staates* auslöst, er „ist nur die ursprüngliche Kraft, die die Energie für das Funktionieren der Regierung liefert".

4 Vgl. oben, S. 607, unten, S. 913.

Die Souveränität ist die „ideale“ Einheit, in der in einer organischen, gegliederten Flüssigkeit die unterschiedlichen Strukturen der Macht koexistieren (GW 14,1 230); der Fürst fügt zu dieser rechtlich-politischen Kompossibilität nichts hinzu als sein *fiat*, sein „Ich will“ (W 7 449). Wenn man so will, tut er nichts mehr als dass er „den Punkt auf das I setzt“ (W 7 451). In die Erarbeitung der Politik, der er die höchste Sanktion seines *Ich will* anbietet, dessen Entscheidung von einer letzten Radikalität ist, greift er nicht ein. Der Monarch des modernen *Staates* ist auf eine viel konsequentere und vollständigere Weise, als es die antiken Imperatoren waren, als es die Despoten des Orients sind, ein absolutes Zentrum, eine absolute Individualität (GW 12 144 f.). Die römischen *Cäsaren* mussten den Flug der Vögel und die Eingeweide der Tiere heranziehen, sie mussten also für ihre großen Entscheidungen auf einen äußeren Grund zurückgreifen (GW 14,1 235). Der *Fürst* des christlichen-germanischen *Staates* wiederum schöpft aus sich selbst, aus den Tiefen seiner Einzelheit die Kraft zu seiner Entscheidung; sein Wille wird ausgeübt als eine „grundlose“ Unmittelbarkeit (GW 14,1 237).

Das *Ich will* des *Fürsten* ist als der unmittelbare Übergang des Wollens überhaupt zu einem konkreten Willensakt zu verstehen. Diese unmittelbare Umsetzung des Allgemeinen ins Einzelne, die die Ausübung seiner Macht darstellt, entspringt dem Sein selbst des Monarchen. Der *Fürst* drückt als konkretes und historisches Individuum ohne jeden Rest die Souveränität aus, dessen Verkörperung er in seiner schlichten Selbstgewissheit ist. Der Schlüssel zum Mysterium des Monarchen findet sich in seiner Designierung. Der *Fürst* ist nicht auserwählt kraft seiner Qualitäten, seiner Fähigkeiten oder seiner Leistungen. Die Designierung in Anbetracht all dieses „Habens“ führte zur Einführung von Berechnungen, von qualitativen Erwägungen, kurz, von Verstandeskriterien in einem Bereich, in dem allein die *Vernunft* bestimmen und herrschen soll (GW 14,1 230). Ein Mann oder eine Frau wird nicht Monarch auf Grund von Bildung, Rechtskenntnissen oder Begabungen als militärischer Führer, kurz, auf Grund verstreuter Inhalte des Geistes, sondern kraft der Einzelheit, mit der er oder sie über sämtliche Reichtümer des Universums verfügt. Und die einzige Art und Weise, wie man über die „Verstandesbetrachtungen“ bei der Designierung des Fürsten hinausgehen kann, ist seine Thronbesteigung gemäß dem Grundsatz des Blutes. Das höchste Paradox der Monarchie ist, dass der Inhaber, der Vertreter, die Konzentration der höchsten Macht, dieses Allgemeinen, ein Individuum sein muss. Das Allgemeine, welches die staatliche Macht ist, muss in ein Wesen aus Fleisch und Blut, in ein gegebenes Individuum, in *diesen* Menschen umgesetzt werden; und für diesen Menschen besteht die Bedingung, um mit dem Allgemeinen zusammenzufallen, in der Tatsächlichkeit seiner biologischen Geburt.

Hegel versucht, das Paradox im Rückgriff auf den ontologischen Beweis zu beschreiben und zu erklären. Im Beweis von Anselm und von Descartes geht der

absolute Begriff, der höchste Begriff direkt kraft seiner selbst ins Sein über. Was den Hegel'schen Monarchen angeht, wird der Begriff der Souveränität direkt und ohne zusätzliche Erwägung, also ohne Vermittlung des Besonderen, in dem besonderen Sein, welches der *Fürst* ist, verkörpert. Da das Sein oder, wenn man so will, das Dasein eine eigene Perfektion und ein eigenes Prädikat des *Absoluten* ist, ist die Existenz als biologisches Individuum durch den Begriff der staatlichen Souveränität impliziert. Der *Staat* ist eine Willensmacht, und der Wille als Kategorie des Ichs muss in der biologischen Natürlichkeit existieren, welche die Existenzweise des Ichs ist (GW 14,1 236).

11.3 Der Syllogismus der Dreieinigkeit und die äußerste Einzelnheit des *Gottmenschen*

Das Einzelne als hervorragender Begriff der *Philosophie* des *Absoluten Geistes* erhellt rückwirkend durch den „schwerste[n] Begriff" des Monarchen (GW 14,1 233) die geschichtliche Gestalt, die der *Staat* ist. Und er begründet durch das Kunstwerk die *Ästhetik*. Nun tritt indes in beiden Fällen das Einzelne in seiner Einheit, seiner Punktualität und seiner Unzerteilbarkeit in Erscheinung. Dennoch ist das Einzelne weder Punkt noch Atom, sondern eine einzige und vereinte Wirklichkeit, die als solche sämtliche Reichtümer des Allgemeinen enthält. Es ist nicht der Ausgangspunkt eines Prozesses, der zu einem höheren Resultat führt, sondern das Resultat einer Dialektik, die sich ausgehend vom Allgemeinen errichtet und die dieses Allgemeine in die Existenz führt.

Die Deduktion des Einzelnen ist ein zentrales Anliegen der *Wissenschaft der Logik*, aber die bewundernswürdige logische Darstellung wird durch das theologische Gegebene genährt und inspiriert. Man liest in einer der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, „daß Gott ein Schluß ist, der sich mit sich selbst zusammenschließt" (W 19 91). Und tatsächlich erhält der Hochpunkt der logischen Operationen, welches der Syllogismus ist, seine angemessenste und lebendigste Darstellung im Dogma der *Dreieinigkeit*. Hegel wird geradezu überschwänglich, wenn es um den Syllogismus geht. Dieses technische Grundkonzept der formalen Logik wird unter seiner Feder zur allgemeinen Form aller Dinge (W 8 84), zur vollständigen Vernünftigkeit (W 19 90), zum vollkommen gesetzten Begriff (GW 12 90). Er ist das dritte Moment des Prozesses, der vom Begriff aus- und über das Urteil ergeht: Er ist der Ausbruch des Begriffs ebenso wie seine Rückkehr in sich.

Hegel entfaltet die Reihe der alten scholastischen Figuren als ebenso viele Momente einer Dialektik, die in die Richtung einer immer angemesseneren Identifizierung von Form und Inhalt geht. Die vollständige Gleichsetzung von

Form und Inhalt geschieht erst am Ende dieser Dialektik, aber das Thema des Einzeln-Werdens des Allgemeinen steht im Zentrum sämtlicher Figuren.
– Die Menschen sind sterblich.
– Cajus ist ein Mensch.
– Cajus ist sterblich.

Im Obersatz subsumiert man das Besondere unter das Allgemeine, im Schluss das Einzelne unter das Allgemeine. Demnach stellt der Syllogismus die Bewegung einer Gleichsetzung des Allgemeinen mit dem Einzelnen dank der Vermittlung des Besonderen dar. Das Allgemeine, das sich ursprünglich in einer leeren Allgemeinheit befindet, entäußert sich sozusagen ins Besondere und taucht kraft dieser Entäußerung wieder ins Einzelne ein (GW 12 94 ff.). Diese elementare logische These ist nun aber das Paradigma der zentralen Wahrheit der christlichen Dogmatik, des Mysteriums der *Dreieinigkeit* und seiner logischen Folge, der *Menschwerdung Gottes* (GW 20 551 f.).

Im Gegensatz zu vielen Theologen seiner Zeit, welche die *Dreieinigkeit* als *pudenda* der christlichen Lehre behandeln (GW 16 158 f), ist sie für den Lutheraner, der Hegel ist, „die heiligste" Lehre (W 8 26), der Begriff, der den Schlüssel zu jeder echten Spekulation liefert. Der Begriff der *Dreieinigkeit* ist der vollkommene Syllogismus. In der Gestalt der Vorstellung zieht er die ewige Bewegung des Begriffs nach. „... daß Gott der Vater (dies einfach Allgemeine, Insichseiende), seine Einsamkeit aufgebend [...], einen Sohn (sein anderes Ich) erzeugt, in diesem Anderen aber kraft seiner unendlichen Liebe sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt; welche [...] durch den Unterschied vermittelte Einheit der vom Vater und vom Sohne ausgehende, in der christlichen Gemeine zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende Heilige Geist ist" (W 10 23).

Die Prozession der drei göttlichen Personen entspricht der eigentlichen Bewegung des Begriffs. Das Dogma der *Menschwerdung Gottes*, Folgerung aus dem Dogma der *Dreieinigkeit*, legt Rechenschaft vom Anderswerden des Allgemeinen ab. Und der Höhepunkt der *Menschwerdung Gottes*, der Tod und die Wiederauferstehung Jesu Christi, führen zu der Gabe des *Geistes*, welche die kirchliche Substanz mit Leben erfüllt. Das heißt so viel wie, dass die zwei großen Momente des Einzelnen alle beide „geehrt" werden. Gottes Kommen im Menschen Jesus stellt die konkrete, leibliche und geschichtliche Einzigartigkeit des Einzelnen dar, während das System der Inhalte und die Reichtümer der Kompossibilität durch die KIRCHE als feste Struktur und als Quelle und Depositär aller Wahrheiten beurkundet werden.

Der Syllogismus der *Dreieinigkeit* erhält seine wirkliche Übersetzung und Entfaltung in der *Menschwerdung Gottes*. Die *Menschwerdung Gottes* stellt zu-

nächst den Übergang des Allgemeinen ins Besondere und anschließend des Besonderen ins Einzelne dar. Die *Menschwerdung Gottes* ist das Kommen Gottes im Leib, aber diese geschichtliche Tatsache ist nur auf dem spekulativen Hintergrund der Einheit der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, zu verstehen. Von Augustinus bis zu Leibniz glaubten die klassischen Philosophen des *Christentums* nicht, das Mysterium begrifflich erklären zu können. Hegel indes sieht das als eine logische Wahrheit an. In deutlichem Gegensatz zu jedem philosophischen oder theologischen Doketismus besteht er darauf: Jesu‘ Menschsein ist nicht ein Schleier, nicht eine Art äußerer Hülle der Göttlichkeit, sein Leib ist nicht nur ein Scheinleib (GW 17 319). Die *Menschwerdung Gottes* bringt das große idealistische Prinzip der Einheit des Subjekts und Objekts, des Realen und des Idealen zum Ausdruck, und diese Einheit darf nicht einfach nur metaphysisch und allgemein bleiben, sondern muss in der wirklichen Individualität enden. Die spekulative Idee der Einheit der zwei Naturen muss sozusagen ins Reale „eingeimpft“ werden (W 19 501). Doch am Anfang dieser Einimpfung steht die *Menschwerdung Gottes* während der dreiunddreißig Jahre des Lebens von Jesus Christus.

Hegel beharrt auf der äußersten Einzelnheit der *Menschwerdung Gottes*, und er wird als Ontotheologie die kühnsten Intuitionen der Dogmatik und der Mystik entwickeln. Diese Spekulation ist von einer Lesart des Syllogismus her möglich gemacht worden, die nur die logische Umarbeitung des höchsten Philosophems des *Geistes* ist. Gott konnte und musste zum Leib werden, weil die Endlichkeit in dem Maße zu seiner Natur gehört, wie der *Geist* die Aufhebung seines eigentlichen Anderen ist. Seit den Texten aus der Jenaer Zeit ist der Geist als die Identität seiner selbst im Anderen definiert (GW 7 173 f.). Gott ist Person, Gott ist Geist, und der Geist, die Person ist selbst nur in seinem Anderen (*Vorl.* 5 211). Für die endlichen Geister findet dieses Werden selbst, dieses Zusichkommen in einem Anderen in einem numerisch verschiedenen äußerlichen Anderen statt. Doch während das Endliche ein äußerliches Anderes zu seiner Bestimmtheit benötigt, besitzt das Unendliche sein Anderes in sich selbst (*Vorl.* 3 114 Anm.). Gott unterscheidet sich von sich, aber bleibt in dieser Unterscheidung identisch (W 10 29). Er wird zu seinem Anderen, aber bleibt in dem Maße unveränderlich, wie er ewig in sich zurückkehrt (W 19 409).

Diese gesamte Theologie ist über die Jahre der Austragung des Systems vorbereitet worden. Für den jungen Hegel ist Gott das *Leben*, und das Leben ist die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung (GW 2 344). Das *Absolute* ist die Identität der Identität und der Nicht-Identität (GW 4 64), in ihm sind Einheit und Vielheit Eins (GW 7 34). Die klassische Theologie hat stets das Endliche außerhalb der Göttlichkeit situieren wollen, um seine Transzendenz nicht zu beeinträchtigen. Nur schränkte sie dadurch Gott ein. Für den absoluten Idealismus

muss das Endliche in Gott sein, es stellt daran ein wesentliches Element dar. Das Endliche ist das Besondere, und das Besondere ist dieses Andere des Allgemeinen, ohne welches das Allgemeine nicht wäre. Das Unendliche wird nicht zu einem endlichen Unendlichen, sondern es ist seit jeher auch endlich (GW 21 120 f.). Da Gott das Endliche in sich selbst enthält (W 10 37), muss das Dogma der *Menschwerdung Gottes* in seinem buchstäblichen Sinne genommen werden. Das Menschsein Jesu, das göttliche Menschsein gehört zu Gott, insofern die Person Christi ein Teil der Natur Gottes ist (W 18 92). Schelling selbst erklärt, dass der Unterschied zwischen der Einheit von realem und idealem Prinzip in Gott unauflöslich, aber im Menschen auflösbar ist,[5] während für Hegel die hypostatische Einheit der beiden Naturen nur das eigentlich philosophische Prinzip der vollkommenen Untrennbarkeit und der vollkommenen Verbindung des Endlichen und des Unendlichen zum Ausdruck bringt. Und eben dieses Prinzip gestattet es ihm, den *Gottmenschen* als die vorletzte Etappe der Einzelnheit zu „konstruieren".

Die Lehre vom Syllogismus, das Prinzip des *Geistes*, will, dass in seiner dialektischen Vermittlungs- und Selbstvermittlungsbewegung das Allgemeine von sich aus, reich geworden, so weit wie möglich geht. Um der gleichwesentlichen Endlichkeit seines Seins gerecht zu werden und um sein eigenes Anderes zu entfalten, muss sich das Allgemeine, das Gott „an sich vor der Erschaffung der Welt" ist, das Einzelne zu eigen machen. Gott muss ein einzelnes, konkretes, unmittelbares Wesen werden. Er muss die Leiblichkeit auf sich nehmen, als eine geschichtliche Persönlichkeit existieren. Kurz gesagt, als „ein wirklicher einzelner Mensch" wird „Gott" das absolute Wesen sein (GW 9 405). Die Anforderungen der Einzelnheit gehen so weit, dass sie den Abstieg des *Allerhöchsten* in die bescheidenen Tiefen des Sinnlichen zur Folge haben. In seiner Einzelnheit erscheint Gott als ein leibliches Wesen, das man berühren, sehen und hören kann. Die Vollendung, die eigentliche Vollkommenheit des höchsten Wesens ist, dass es „als ein seyendes Selbstbewußtseyn gesehen, gehört u.s.f. wird, [...] und durch diese Vollendung ist das Wesen so unmittelbar *da*, als es Wesen ist". Das heißt in der christlichen Religion so viel wie – die knappe Formulierung ruft in ihrer Intensität die dramatischsten Beschreibungen der *Passionsgeschichte* in Erinnerung: „Gott [...] ist so *da*, wie er an sich ist" (GW 9 406 f.). Dem Geist des Menschen widerstrebt es, den höchsten Widerspruch zu begreifen, er schreckt vor dem „Ungeheure[n]" der Verbindung zurück, die Gott im Gekreuzigten ankommen lässt. Nun verfolgt Hegel nicht das Paradox um des Paradoxes willen und vor allem beschränkt er sich nicht auf eine Feuerbach'sche Reduktion des Göttlichen auf das Sinnliche. Gott ist tatsächlich dieser am *Kreuz* leidende Mensch geworden,

---

5 Vgl. unten, S. 988 f.

weil der gemordete Leib des Galiläers den Anforderungen des geschichtlichen Lebens des *Geistes* entspricht.

Hegel wirft den Griechen vor, im Anthropomorphismus nicht weit genug gegangen zu sein (*Vorl.* 4 638). Sie fordern die Schönheit für ihre Gottheiten, während das *Christentum* sich mit dem Alltäglichen, dem Gewöhnlichen begnügt (W 14 196) und sogar einen entstellten Gemarterten für seinen Gott hält. Die wirkliche Schwäche der „Theologie" der *Alten* ist, dass die Mythologie ihre prachtvollen Gestalten bloß durch die sinnliche Phantasie entfalteten, wohingegen der christliche Gottmensch eine geschichtliche Person ist (W 12 400 f.). Andererseits erscheint im Gegensatz zu den Dalai Lama der Tibetaner, in welchen die Gottheit sich in einer unbegrenzten Aufeinanderfolge sinnlicher Gestalten reinkarniert haben soll, Gott in Jesus Christus nur ein einziges Mal. „... das göttliche Wesen wird da angeschaut in dem Menschen, der gelitten hat, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Das ist nicht der Mensch im sinnlichen, unmittelbaren Dasein, sondern der, der die Gestalt des Geistes in sich trägt." Wenn man dagegen das *Absolute* in der unmittelbaren, sinnlichen Endlichkeit eines Wesens mit geschichtlicher Berufung, nämlich dem Menschen verehrt, fällt man in eine Einzelnheit zurück, die unter der des Tieres ist (*Vorl.* 4 467 Anm.). Das *Absolute* konnte sich nur im menschlichen Leib als der einzigen sinnlichen Form der Subjektivität inkarnieren, aber das wirkliche Erscheinen in einer sinnlichen Einzelnheit hat historische Bedingungen. Als die Zeiten einmal reif dafür waren, schickte Gott seinen *Sohn*, das heißt, „da die Idee vollständig reiff war in ihrer Tieffe", konnte Gott im Leib erscheinen (GW 17 285). Die christliche Theologie beharrt auf der Tatsache, dass die Person Christi nicht nur das Vehikel, das Organ seiner Offenbarung ist, sondern daran ein wesentliches Moment konstituiert, weil die göttliche Einzelnheit durchaus als obligatorische Form einen individuellen menschlichen Leib hat. Nun ist aber die letzte Wahrheit des allgemeinen Einzelnen in der Geschichte anzusiedeln. Gott erschien in einem gegebenen Moment in einer wirklichen, faktischen *Conditio* (W 14 111 f.); sein Erscheinen ist ein radikales, unbedingtes „Ist" (GW 18 287), das „die unendliche Positivität" der hypostatischen Einheit der beiden Naturen manifestiert (GW 14,1 281). Sie ist deswegen keine irrationale oder infra-rationale Tatsache. Man konnte die Geburt des *Gottessohnes* gewiss nicht vorhersehen, aber fortan kann man in seinem Leben die *Geschichte* Gottes lesen.

11.4 Der Geist und die kirchliche Gemeinde

In der *Menschwerdung Gottes* sieht man das Zusichkommen des Allgemeinen, seine Aufhebung im Einzelnen. Wie es beim Kunstwerk und beim *Fürsten* der Fall

war, scheint nun die Finitisierung Gottes nur den einen, einmaligen, unmittelbaren und konkreten Aspekt des Einzelnen geltend zu machen. Doch die Wahrheit des Einzelnen ist, dass es die Reichtümer des *Allgemeinen* enthält und verwirklicht. Es schafft dies kraft der Intensivierung der Entäußerung des Allgemeinen in sein Gegenteil. Und das Ende dieses intensivierten Entäußerungsprozesses ist der Tod Gottes, der allein zur Gabe des Geistes führt, der Gabe, welche die geistige Gemeinde gründet.

Die Entäußerung des Allgemeinen ins Besondere ist das eigentliche Leben des *Geistes*, dennoch ist diese Entäußerung kein notwendiger Vorgang, sondern eine freie Bewegung, und diese freie Bewegung heißt Liebe. Die existentielle Vollendung des Syllogismus läuft auf ein Herausgehen aus sich hin zu seinem Anderen, das heißt zu einer Selbstaufgabe, einer Selbstgabe an einen Anderen hinaus. Das Mysterium der Liebe ist, dass sie ein echtes Selbstvergessen, eine wahrhafte Gabe ihrer selbst an einen Anderen erfordert, die ihn zugleich sich selbst zurückerstattet und „bereichert", „bestätigt" zurückkehren lässt. Liebe ist, sich gegenüber einem Anderen zu beschränken und sich in dieser Beschränkung als sich selbst zu wissen (W 7 57). Lieben ist, sich selbst zu vergessen: Trotzdem besitzt man sich in diesem Vergessen, ja, man besitzt sich wahrlich nur in ihm (W 14 155). Die Liebe ist die Freiheit, bei sich zu sein in einem Anderen. Es ist das Unterscheiden derer, die doch füreinander absolut un-unterschieden sind (*Vorl.* 5 201). Kurz gesagt, lieben ist, in einer wechselseitigen Selbstentäußerung mit einem Anderen sich selbst zu gewinnen (W 14 155).[6]

Derart bestimmt läuft die Liebe auf die existentielle Vollendung des Syllogismus hinaus. Mehr noch: Sie ist die Verwirklichung des höchsten Syllogismus, welcher die *Dreieinigkeit* ist. Von ihrem Endpunkt her gedacht ist die *Dreieinigkeit* die zirkuläre Bewegung einer Rückkehr in sich selbst. Gesehen im „Raum" der *Geschichte* Gottes und der *Geschichte* der Welt impliziert sie zuerst einen Abstieg und dann einen Aufstieg. Der Abstieg ist die Erniedrigung Gottes, die Kenosis, der Aufstieg ist die Rückkehr zum Beisich des *Geistes*, aber der Schlüssel oder vielmehr die Angel dieser ganzen Bewegung, der Punkt, an dem der Abstieg sich vollendet, sich verabgründet, und von wo aus der Aufstieg wieder beginnt, ist der Tod des *Gottessohns* (vgl. GW 17 234 ff.).

Von seinem Wesen her enthält Gott das Endliche, und das letzte Ende, die Aktualisierung des Endlichen, ist der Tod: Die Entäußerung des Allgemeinen ins Besondere muss bis zu seinen letzten Konsequenzen gedacht werden. Die Endlichkeit ist die Zerstreuung, die Spaltung; die Zerreißung und die Verschärfung all dieser Phänomene von Verderben und Zerstörung ist der Tod. Der Tod bildet also

6 Vgl. oben, S. 657, Anm. 7.

quasi einen Teil der Natur Gottes; wenn er seinen Tod auf sich nimmt, verwirklicht der *Gottmensch* bloß sein Wesen. Das Individuum, der Einzelne ist der existierende absolute Begriff (GW 5 295), und die wahrhafte Individualität und Einzelnheit beweisen und erweisen sich am *Kreuz*. Die Entäußerung des Allgemeinen ins Besondere ist die metaphysische Bewegung des Urteils, die Teilung, das höchste *Ur-Teil* (GW 12 55), und die Kenosis ist die Bewegung des Urteils, die *Krisis*, die die in ein Stückchen Leib eingeschlossene Gottheit dem Tod zuführt (GW 20 552).

Hegel sieht den Tod Christi als das zentrale Faktum der *Geschichte* an. Die Kreuzigung ist ein einmaliges Ereignis, das in einem bestimmten Moment der Zeit und an einem bestimmten Ort des Raumes stattgefunden hat. Wenn nun das, was „einmal" war – nämlich der Erlösungstod – für „allemal", für immer ist, so ist das deshalb so, weil der *Tod* Christi tatsächlich das Ende des kenotischen Daseins ist, aber dieses Ende sich in sein Gegenteil umformt. Die Erzählungen des Evangeliums beschreiben die *Auferstehung* als etwas, zu dem es drei Tage nach der *Passionsgeschichte* kommt; nun stellt aber das, was sich für die Vorstellung in der Zeit ausbreitet, für den Begriff eine untrennbare Einheit dar. Der Tod am *Kreuz*, ein Tod, den der *Gottmensch* frei für die Welt auf sich genommen hatte, setzt der Herrschaft des Todes ein Ende. Der *Sohn* „fasst" in sich das Universum der Endlichkeit, diese entäußerte und gegen das Göttliche gewendete Welt, „zusammen" und hebt sämtlichen Ungehorsam im Gehorsam auf. Von daher ist das Sterben Christi das Ersterben des Sterbens (*Vorl.* 4 632). Das Dogma der *Auferstehung* besorgt nur die Übersetzung der begrifflichen Wahrheit dieses Vorgangs der Negation der Negation, der sich in sein Gegenteil verkehrt und in der Bejahung endet. Christi Erniedrigung ist seine Verherrlichung (*Vorl.* 5 249), denn dadurch, dass Christus jeden Gegensatz aufhebt und jeden Tod auf sich nimmt, wird er zum Sieger über den Tod.

Gemäß der dogmatischen Darstellung steigt der *Auferstandene* in den Himmel, schickt aber den Seinen den *Geist*. Der *Heilige Geist*, die dritte *Person* der *Dreieinigkeit*, geht aus der Verkehrung hervor, die sich im Tod des *Sohnes* vollzieht. Der *Heilige Geist* – der *Geist*, wenn man so will –, ist die Erscheinung der Rückkehr in sich. In ihm, welches das Einzelne als solches ist (GW 5 128), schließt sich der Syllogismus, in dem Gott sich mit sich selbst syllogisiert. Nun ist aber – und das ist ganz und gar wesentlich – die Wiederkehr Gottes an sich im *Geist* nicht die Wiederherstellung der Trennung zwischen Gott und der Welt. Die drei Personen der *Dreieinigkeit* entsprechen jeweils dem *Geist* außerhalb der Welt, dem *Geist* in der Welt und dem *Geist* in der Gemeinde (GW 5 198 f.). Die göttliche Rückkehr in sich, die der Tod des Todes ist, verschließt nicht Gott in sich selbst, sondern gestattet ihm vielmehr, in der kirchlichen Gemeinde zu leben.

Hegel definiert die *Kirche* als „das Dasein der absoluten Wahrheit“ (W 12 415). Die *Kirche* ist die Fortführung der *Menschwerdung Gottes*, insofern sie deren Wahrheit ist. Die *Menschwerdung Gottes*, in der sich das Allgemeine ins Besondere herabsenkt, entspricht dem ersten Moment der Einzelnheit, seinem konkreten, unmittelbaren und individuellen Aspekt. Umgekehrt stellt die *Kirche*, definiert als der *Geist* in seiner Gemeinde (GW 20 542), den zweiten Moment der Einzelnheit dar: die Verwirklichung des Inhalts des Allgemeinen, die wirkliche Existenz der Kompossibilität. Die „allgemeine[]“ „Einzelnheit“, welche die Gemeinde ist (GW 17 273), bedeutet die Gegenwart des *Geistes*, nicht eine schlichte Gegenwart als Führung, als Leitung, als Steuerung, sondern eine Gegenwart der *Einwohnung*, eine vollständige Gegenwart, eine vollkommene Durchdringung. Die Gemeinde ist sozusagen der Leib gewordene *Geist*. Die *Kirche* ist der Grund und die Triebfeder des Lebens aus Gnade, des sakramentalen Lebens ihrer Glieder, und sie ist gleichermaßen die Quelle aller Wahrheit. Wenn Hegel als offenkundiger Anti-Katholik der kirchlichen Gemeinde die Macht zuweist, die Lehre zu entwickeln (*Weltgesch.* 722 f.), geschieht das nicht, weil er für das Prinzip der *Tradition* Partei ergreift. Die kirchliche Gemeinde ist Entwicklungsprinzip der Lehre als wirklich gewordene Kompossibilität, und diese Kompossibilität ist nicht einfach nur simultane Koexistenz, „eine Totalität aller Prädikate“, sondern Enzyklopädie, nämlich logisch-metaphysische und geschichtliche Entwicklung der Wahrheiten.

Die kirchliche Gemeinde ist eine religiöse sittliche Substanz, wenn man so will, eine geistige Substanz. Die *Phänomenologie des Geistes* spricht von der Nacht, in der die Substanz verraten und zum Subjekt gemacht wird (GW 9 377). Tatsächlich muss die Substanz Subjekt werden, doch das geschieht, damit das Subjekt Substanz werden kann (GW 9 419 f.). Die Gegenwart des *Geistes* in der Gemeinde bedeutet genau diese Versöhnung, diese Wiedervereinigung zwischen Subjekt und Substanz. Gegen diejenigen, die der metaphysischen und theologischen Spekulation misstrauten, schreibt Hegel in einem Text aus der Nürnberger Zeit: „Die Scheu vor einem System fordert eine Bildsäule des Gottes, die keine Gestalt haben solle.“ (GW 10,2 829) Und tatsächlich darf sich der Idealismus nicht in einer formellen Subjektivität erschöpfen, sondern muss das Subjekt als System auf sich nehmen. Wenn die Wahrheit des Subjekts das System ist (GW 9 61), so deshalb, weil in der wahrhaften Subjektivität die Form zum Inhalt, also das Subjekt zum System wird. Die geistige Gemeinde, das wahrhafte Leben des *Geistes*, ist die absolute Einzelnheit, weil das Einzelne in seiner Fülle wirkliche Kompossibilität ist. Die *Kirche*, Quelle und Ort der Wahrheiten, ist die Instanz schlechthin der Aufhebung ins Einzelne und von daher die vollendete Einzelnheit.

11.5 Die Philosophie

Die Philosophie ist das dritte Moment des absoluten *Geistes*. Sie ist die Einheit der Kunst und der Religion, die sich in ihr läutern und im Begriff vereinen (GW 20 555). Nun stellt aber – letzte Schlussfolgerung der *Enzyklopädie* – die *Philosophie* keine besondere Gestalt dar. Ihr Inhalt ist nur die Philosophie selbst. Nämlich die Entfaltung der *Idee* in der *Enzyklopädie* mit ihrem begrifflichen Gerüst in der *Logik*. Es gibt zwar Textstellen zum absoluten Wissen als unmittelbarem Wissen, zu einem Wissen, in dem der absolute Begriff tatsächlich ein existierendes Individuum ist, aber es gibt in der Philosophie keine Analogie zu den großen Gestalten des allgemeinen Einzelnen, zum Kunstwerk, zum *Fürsten* und zur geistigen Gemeinde. Selbstverständlich stellt sich auch die Philosophie mittels Totalitäten und Einzelnheiten dar, die eo ipso allgemein sind, und ihre letzte Gestalt, die für Hegel nur der absolute Idealismus sein kann, rekapituliert die vorausgehenden Systeme.[7] Nun bleibt aber der metaphysische Status dieser Gestalt der Philosophie unsicher und problematisch. Die Philosophie folgt auf die zwei Momente der Kunst und der Religion und hebt sie dabei auf, doch von der Problematik der wissenden und sich wissenden Substanz her gesehen tauchen Widersprüche auf. Hegel spricht niemals von begrifflicher Substanz, und die geistige Gemeinde, höchste Gestalt der *Religion*, wird nicht eindeutig von „der Gemeinde der Philosophie" (*Vorl.* 5 176) unterschieden. Schließlich wird die im Übrigen häufig in Kontinuität mit dem sittlichen Leben dargestellte Religion[8] am Ende durch die Philosophie annektiert oder, genauer gesagt, in ihr aufgehoben werden. Die Religion – und hier befindet sich der gestrenge Kritiker der reduktiven Rationalismen in einer eigentümlichen Nähe zur *Aufklärung* – ist letztlich nur *praeparatio philosophiae*, Darstellung der Wahrheiten, die die philosophische Wissenschaft für die Gelehrten neu formulieren wird, für jede Seele (GW 20 13). Die Religion begreift gewiss den „absoluten Inhalt[]" (GW 16 149), sie weiß, was der GEIST ist, aber dieses Wissen erhält seine letztliche, begriffliche Gestalt erst in der Philosophie.[9] Die *Philosophie* ist die Wahrheit und die Zukunft der *Religion*. Zwar vollzieht sich das philosophische Verstehen der religiösen Inhalte in der Achtung vor ihrer Positivität, und Hegel gefällt sich darin, in der Geschichte des antiken Denkens die Vorzeichnung der Versöhnung zu entschlüsseln, die der absolute Idealismus bewerkstelligen wird. Nach ihrer Geburt auf dem Boden der

---

7 Vgl. unten, S. 1047 ff.

8 Das sittliche Leben ist der „wahrhafteste Kultus" (*Vorl.* 3 334). Der *Staat* ist „das Göttliche in seiner weltlichen Realität" (W 15 522). Und umgekehrt: Es ist widersinnig, *Revolution* ohne *Reformation* machen zu wollen (GW 20 536 f.).

9 Nach der Formulierung der dritten Auflage der *Enzyklopädie* (GW 20 539). Vgl. GW 9 430.

Religion und nach einer naiven Symbiose mit dem Mythos sah sich die Philosophie verpflichtet, mit ihm zu brechen, seine Götter und seine „Geschichten" zu kritisieren oder zu ignorieren. Doch am Ende seines Durchlaufs vereinnahmt der *Logos* den *Mythos*, und in den neuplatonischen Systemen empfangen die Mythologie und die Mysterien ihre spekulative Weihe und Integration (W 20 64).

Man darf sich dennoch nicht Illusionen hingeben: Die Versöhnung von Philosophie und Religion geschieht auf Kosten der Religion. Die Gültigkeit der religiösen Inhalte – das ist eine klassische Lehre des *Protestantismus* – wird kraft des *Zeugnisses* des *Geistes* erkannt. Derselbe göttliche Geist, der die *Heiligen Schriften* inspiriert hatte, hilft dem Gläubigen, in ihnen die *Wahrheit* zu erkennen. Nun ist aber das Zeugnis des Geistes bei Hegel nicht das Werk des transzendenten göttlichen *Geistes*, sondern unseres eigenen Geistes (GW 17 74).[10] Es ist nichts anderes als die philosophische Aneignung der Inhalte des Bewusstseins, ihre genetische Deduktion. Letztendlich: „Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll." (*Vorl.* 5 268 Anm.) Auch wenn man der letzten Versöhnung von Vorstellung und Begriff, von kirchlicher Gemeinde und Gemeinde der Philosophie Glauben schenken kann und muss, bleibt die Philosophie nichtsdestoweniger „ein Heiligthum" und stellen ihre Praktiker einen „Priesterstand isolirt" dar (GW 17 300).

Gewiss insistieren zahlreiche Textstellen darauf, dass sich die Religion nicht auf die Philosophie, das *Himmlische Reich* nicht auf das *Staatswesen* der *Menschen* reduzieren lässt,[11] doch es kommt besonders darauf an, dass die *Enzyklopädie*, die aufrichtig davon überzeugt ist, die Positivität der Religion zu achten, sie nichtsdestoweniger in organischer Kontinuität mit den anderen Gestalten des *Geistes* liest. In seiner letzten Anlage unterscheidet das System mit einer klassischen Klarheit die drei Momente des absoluten *Geistes* untereinander und diese drei Gestalten vom *Staat* und von der *Geschichte*. Trotzdem entstehen die drei Gestalten des absoluten *Geistes* auf dem Boden des objektiven *Geistes* und sind zum anderen je nur Chiffren desselben *Absoluten*. Es ist dieselbe Individualität – lehrt die *Philosophie der Geschichte* –, die als „der Gott" durch die Religion repräsentiert, als „Bild" in der *Kunst* dargestellt und als „Denken" in der Philosophie erkannt und begriffen wird (W 12 73). Anders gesagt: Im Kommen des absoluten *Geistes* „(fallen) Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammen" (GW 20 540). Die Wechselbeziehung dieser Gestalten des *Geistes* stellt einen wichtigen Einsatz für die Interpretation des Hegel'schen

10 Vgl. GW 15 27, W 18 93.
11 Siehe dazu die von M. Theunissen in *Hegels Lehre vom Absoluten Geist als Theologisch-Politisches Traktat*, Berlin 1970, S. 371 f., angeführten Texte.

Denkens, für die Bedeutung dieser Spekulation für die Philosophie der Geschichte und die Theologie dar. Gleichwohl, der wirkliche Sinn der Erörterung und ihre eigentliche Zweckmäßigkeit betreffen die Frage der *Transzendenz* des *Absoluten* und die ontologische Homogenität des *Ganzen*. Der absolute Idealismus versteht sich als die Vollendung des transzendentalen Idealismus. Führt nicht die Übertretung der Beschränkungen der *Kritik* dazu, dass der *Unterschied* ausgetilgt und das *Neue* abgeschafft wird, indem auf dem Weg die Frage des *Bösen* ausgeräumt wird?

11.6 Kenosis und Versöhnung

Der Hegel'sche Idealismus vollendet sich im absoluten *Geist*, der ebenso als das *Absolute* wie als Gottheit oder Gott bezeichnet wird. Nun ist aber der Gottesbegriff von großer Wichtigkeit für die Metaphysik. Alle Metaphysik ist Frage nach der Transzendenz, und danach, ob die Platon'schen *Ideen*, das *noumenale Subjekt*, ja das *transzendentale Subjekt* Kants wichtige Instanzen der Transzendenz sind. Gott bleibt deren wesentliche Manifestation. Als Theologe der „absoluten Religion" rekonstruiert Hegel mit Inbrunst die christliche Gotteslehre. Im Gegensatz zu dem „blutwenig[en]" Begriff des Allgemeinen (W 20 383), des *höchsten Wesens* der Deismen, will der absolute Idealismus „die Gottheit" zu Gunsten von „Gott[]" überwinden (GW 21 103). Der Gott des absoluten Idealismus ist ein positiver Gott, der die Schöpfung existieren lässt und sie frei macht.

Hegel warnt vor der Verwechslung zwischen einer einfachen Personifikation des Göttlichen und der Persönlichkeit Gottes (GW 16 61). Die Personifikation ist nur ein oberflächliches Vorgehen der sinnlichen Einbildungskraft und des einfachen Rationalismus, während die Persönlichkeit ein spekulativer Begriff ist. Die Persönlichkeit ist ein wahrhaftes Synonym für das Einzelne. Sie vereint die radikale „Sprödigkeit" mit der Selbstunterscheidung. Und sie ist ebenfalls Selbstmitteilung, Beziehung zu anderen. Die wechselseitige Integration der absoluten Sprödigkeit der Einzelheit (GW 9 201)[12] mit der Selbstunterscheidung kommt in einem Sieg über jede trübe Undurchsichtigkeit zum Ausdruck. Die Persönlichkeit ist eine solchermaßen vollendete Vermittlung, dass ihre Festigkeit, ihre Sprödigkeit, ihre radikale Undurchdringlichkeit mit der Durchsichtigkeit eines Diamanten aufscheinen (GW 7 300).[13]

12 Vgl. „die höchste zugeschärfteste Spitze" (GW 12 251).
13 Siehe Schelling, W VII 517.

Selbstverständlich ist die Durchsichtigkeit der Persönlichkeit, in dem Fall die *Durchsichtigkeit*, welche Gott ist, nicht in einem statischen, sondern einem dynamischen Sinne zu verstehen. Hegel hält zustimmend die mittelalterliche Definition fest: Gott ist *actus purus* (W 19 158). Nun denkt aber der absolute Idealismus diese Aktualität neu als „Geistigkeit". Gott ist Geist, und der *Geist* ist nur für den *Geist:* für sich selbst und für einen Anderen. Gott ist Geist, und Er ist nur Geist: Er ist für sich selbst (GW 21 148). Die *Dreieinigkeit* ist der „Vernunftbegriff Gottes" (W 8 334), weil sie auf eine unvergleichliche Weise das Geist-Sein Gottes ausdrückt. Genauer gesagt: Hegel bedient sich einer neuen Lesart der Lehre von den drei Personen der Gottheit. Man ist wirklich einzeln, konkret, man ist wirklich Person nur, indem man für sich in einem Anderen ist. Nun kann aber für Gott dieser Andere nur er selbst sein. Wenn Gott jemand [personne] ist, ist er es in seinen drei Personen. Er ist Er selbst in Sich selbst, in diesem Anderen, den jede seiner Personen repräsentiert. Letztlich stellt das trinitarische Sein Gottes nicht nur die Persönlichkeit Gottes als ewigen und allumfassenden Austausch von allem, was Er ist, dar. Die allumfassende Persönlichkeit, die Gott ist, ermöglicht ihm gleichermaßen, eine freie Beziehung zu endlichen Wesen zu haben.

Die Freiheit in ihrer ganzen ontologischen Allgemeinheit ist der Einsatz, um den es in dem großen Disput um den absoluten Idealismus und in dem posthumen Prozess, den Schelling gegen Hegel anstrengt, geht, und, wie es scheint, hat Hegel die Kritik abwenden wollen. Die *Enzyklopädie* ist ein System, eine „Wissenschaft der Freiheit" (GW 13 18), und die paradigmatische Instanz für alle Freiheit ist die Freiheit Gottes. Der dreifache Gott ist ein freier Gott, und seine Freiheit im Verhältnis zu sich selbst ist der Grund seiner Freiheit im Hinblick auf das, was ihm äußerlich ist. Gott ist ein vollkommener Austausch, eine allumfassende interpersonale Person und ist von daher frei, das heißt Freiheit zur Welt. Allein ein freier *Staat* versklavt seine Bürger nicht; ein freier Mensch macht die anderen Menschen frei (*Vorl.* 13 136). Diese befreiende „Kraft" der wahren Freiheit gilt a fortiori für Gott. Man hat immer die Allmacht Gottes für unvereinbar mit der Freiheit des Menschen gehalten. Nun kann aber Gott gerade, weil er absolut mächtig ist, die Freiheit seiner Geschöpfe zulassen. Die wahre Allmacht erschöpft sich nicht in der inneren oder äußeren Notwendigkeit, sondern ermöglicht das Aufkommen anderer freier Wesen und die kontinuierliche Existenz mit ihnen. Und hier setzt sich die Freiheit am Ende in das Gute um. Wenn Gott die einzige Wahrheit, die einzige Wirklichkeit ist, wäre es gerecht, dass nichts neben ihm existierte. Gottes *Gerechtigkeit* ist die Nicht-Existenz der Schöpfung (*Vorl.* 4 328). Nun ist Gott aber frei, die Existenz der Wesen hinzunehmen, die sie nicht „verdienen", weil ihr Wesen die Existenz nicht impliziert. Und weil Er gut ist, stimmt Er tatsächlich dieser Existenz zu. Die Existenz der endlichen Dinge ist die Güte Gottes (W 8 170), die den Erscheinungen die Freude des Daseins (W 8 262) und die

Würde der Autonomie gewährt. Die alten Religionen lehren die Theogonie, die flache Theorie einer notwendigen Emanation der Dinge aus der Gottheit. Dagegen kennt die idealistische Logik „die Kategorie" des Urteils, der Teilung, die den begrifflichen Unterbau der Urtrennung darstellt, des *Urteils*, das die *Schöpfung* der Dinge durch die Güte ist (*Vorl.* 4 626).

Hegel konstruiert den Begriff eines freien und guten Gottes, eines Gottes, der die Existenz der Schöpfung zulassen kann und der sie tatsächlich von der *Idee* her zulässt. Die *Idee*, in der der Begriff Zugang zu seiner vollen Freiheit erlangt hatte, enthält und trifft auf „den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig überzeugt und ewig überwindet, und in ihm mit sich selbst zusammengeht" (GW 12 177). Die Sicherheit Gottes – der späte Schelling wird von Gott als *sui securus* sprechen[14] – bedeutet die freie Allmacht, frei, den Widerspruch auszuhalten, fähig, weiterhin in seinem Gegenteil zu existieren. Schließlich konnte und musste Gott den Tod hinnehmen und die Sünde auf sich nehmen … Dennoch, auch wenn für die Mystik und für die kirchliche Dogmatik die Fähigkeit Gottes, sich mit seinem Gegenteil zu vermählen, auf eine unergründliche Transzendenz verweist, scheint die Hegel'sche *theologia crucis* ihre Quellen in einer gewiss dynamischen und persönlichen Gottheit zu finden, die aber eine Kontinuität mit der Natur und der Geschichte aufweist. Die Zeitgenossen fragen sich nach den Implikationen der Hegel'schen Ontotheologie. Fichte, der Sohn, der selbst Philosoph ist, sorgt sich um die Ewigkeit der freien Kreatur (*Br.* 3 281), der Theologe Tholuck – stellvertretend für einige weitere – spricht von Pantheismus (*Br.* 3 225).

Nun weist aber Hegel die Anschuldigung von oben herab zurück. Kein Mensch, der bei Verstand ist, kein Philosoph, habe jemals die widersinnige Lehre vom Pantheismus verkündet. Wenn die Spekulation behauptet, dass Gott alles ist, bedeutet dies nicht, dass alles Gott ist. Gott ist, aber als das eine Substantielle (W 13 470).[15] Er ist *All*, aber nicht *Alles* (GW 20 561), er ist alles, aber nicht „alles und jedes" (W 13 470). Gott ist gewiss in der Welt; die Natur und die Geschichte sind die Gefäße seiner Ehre (GW 20 530). Sie verehren Gott, sie umgeben Ihn, sie beinhalten Ihn, aber sie sind nicht identisch mit Ihm.

Kritiker beschuldigen Hegel, das Endliche im Unendlichen zu ertränken, die Welt mit Gott zu vermischen. Nun will aber die wahre KRITIK – in diesem Sinne hatte Kant sie als eine wahrhafte negative Theologie bestimmt[16] – vor allem vermeiden, dass man die Bestimmungen des Endlichen auf Gott überträgt (GW 21

14 Vgl. unten, S. 989 f.
15 Vgl. Schellings Antwort auf die Beschuldigung des Pantheismus: W VII 338 ff.
16 Vgl. oben, S. 51.

77). Man beschuldigt Hegel, die Unterscheidung zwischen endlich und unendlich nicht zu beachten. Tatsächlich achtet der absolute Idealismus nur das Unendliche und weist die Ansprüche des Endlichen entschieden zurück. Man hat stets die Existenz Gottes vom Endlichen her beweisen wollen. Man sagt: Da das Endliche existiert, muss das Unendliche gleichermaßen existieren. Aber diese Argumentation ist falsch. Gott ist, nicht weil das Endliche ist, sondern weil das Endliche *nicht ist*. Das Sein Gottes kann nicht vom Sein des Endlichen her begründet oder bestätigt werden: Es wird vielmehr in seiner einzigartigen Wahrheit, in seiner einzigartigen Würde vom Sehen und vom Verstehen der Nichtigkeit des Endlichen her anerkannt. Anstatt die hinkende synthetische Vereinigung zu vertreten: Gott ist, *und* die anderen Wesen sind *auch*, sollte man besser verkünden: Gott ist, und alles Übrige ist nicht (W 20 162). Der einzige geeignete Beweis Gottes geht aus von der Notwendigkeit seiner Existenz, denn das Notwendige gilt an sich, ohne Bezug auf das Zufällige. Dagegen lassen die Beweise durch die Kausalität, die vom Endlichen her und kraft des Endlichen zum Unendlichen aufsteigen, das Unendliche vom Endlichen, Gott von der Schöpfung abhängen. Einige behaupten, dass diese Hegel'sche Theologie nicht allem Rechnung trägt und unter dem Vorwand, das *Absolute* zu preisen, das Endliche austilgt. Nun heißt aber, von der Nichtigkeit des Endlichen zu sprechen, nicht, dass es überhaupt nicht existiert. Das Endliche ist nicht, heißt, dass es nicht an sich ist; doch es *ist*, es existiert in Gott. Das Sein des Endlichen ist sozusagen wieder ins Unendliche zurückgeführt. Das Endliche wird gesühnt, aufgehoben in Gott.[17]

Der kosmische Optimismus der Hegel'schen Ontotheologie lehrt die Umsetzung des Endlichen durch seine Aufhebung in Gott. Auf diese Weise rettet man, ja erhöht man die Würde des Endlichen und behauptet zugleich aufs Neue und garantiert man die Souveränität des *Absoluten*. Die Absolutheit des *Absoluten* impliziert, nichts hinzunehmen, was außer ihm ist, was ihm fremd bleibt (W 10 10). Gott ist, gewiss, nicht der Grund *stricto sensu*, das Wesen der Natur (GW 11 310), aber das Göttliche ist die Quintessenz der Dinge, die Wahrheit von allem, was existiert (GW 16 211). Die Welt an sich ist bloß ein „überflüssige[r]" „Umweg[]", den Gott auf seiner ewigen Reise zu sich selbst tätigt (GW 18 261), und es ist seine liebende *Vorhersehung*, die bewirkt, dass der Schöpfer seine Schöpfung nicht jäh fahren lässt, sondern ihr weiterhin innewohnt. Zwar ist die Formel „Ohne Welt ist Gott nicht Gott" nur die Ausdeutung eines Studenten,[18] doch letztendlich bleibt die Beziehung zwischen Gott und Welt, dem *Absoluten* und

17 Siehe zu alledem die bewundernswürdigen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Hegels letzter großer philosophischer Text.

18 Vgl. oben, S. 534, Anm. 4.

dem, was es nicht ist, zwiespältig. Sofern sie einer Lösung fähig ist, muss man sie in einem erneuerten Verständnis der Transzendenz als dynamischer wechselseitiger Implikation des Endlichen und des Unendlichen suchen.

Die Immanenz des Endlichen im Unendlichen, der Schöpfung im Schöpfer kann von der näheren metaphysischen Betrachtung der göttlichen Kenosis her gelesen werden. Der *Absolute* erniedrigt sich nicht erst in einem gegebenen Moment, um sich in einem einzelnen endlichen Wesen zu inkarnieren, er enthält die Zufälligkeit seit jeher in sich. Die Zufälligkeit gehört zu seinem Sein, welches die Notwendigkeit nicht auszuschöpfen vermag. Der *Absolute* ist gleichsam von Zufälligkeit belastet, eine Bedingung, die seine Beziehung zum Endlichen ausdrückt, was auf eine spektakuläre Weise durch das Gebet und die Religion im Allgemeinen veranschaulicht wird.

Hegel betrachtet die Gottesbeweise als Beschreibung und Analyse des notwendigen Aufstiegs des Geistes hin zu Gott. Der Mensch ist ein un-vollständiges, un-vollkommenes Geschöpf, das danach trachtet, die Einheit, die Vollkommenheit wiederzufinden, und die traditionellen „Wege" des Beweises vom Dasein Gottes entsprechen den unterschiedlichen Weisen, diesen Aufstieg, diese Rückkehr zu vollziehen. Nun ist aber der Aufstieg des Geistes des Menschen hin zu Gott in Wirklichkeit nur der Aufstieg Gottes im Menschen hin zu Sich selbst. Der Mensch erkennt Gott nur in dem Maße, indem Gott Sich selbst in ihm erkennt.[19] Was als ein Aufstieg des Menschlichen hin zu Gott erscheint, ist in Wirklichkeit nur sein Abstieg hin zum Menschen. Und auch wenn der religiöse Mensch diesen Abstieg als eine gnädige Regung der kenotischen Großzügigkeit Gottes betrachtet, ist von einem eigentlich metaphysischen Gesichtspunkt aus die Herablassung des *Allerhöchsten* zur Schöpfung ein Moment des eigentlichen Lebens der Gottheit. Die Religion – lehrt Hegel – ist direkt durch den Begriff Gottes impliziert. Sein Geist-Sein will, dass Gott sich vermittelt, dass er sich offenbart, und diese Offenbarung macht selbst die Religion möglich bzw. bildet sie aus.

Die Religion, nämlich die Wechselbeziehung Gottes und des Menschen, ist in derselben Logik gegründet, die sich unter der Lehre von der Kenosis als Übersetzung eines Momentes des ewigen Lebens des *Absoluten* erstreckt. Die Kenosis ist die Selbsterniedrigung Gottes, die zu einem gegebenen Moment stattgefunden hat, die sich aber auch jeden Augenblick vollzieht, die immer erfolgt. Das absolute Sein Gottes enthält die Zufälligkeit als ewiges Moment, seine freie Souveränität ist stets der Erniedrigung und der Äußerlichkeit ausgesetzt. Doch auch wenn die Abtretung und die Äußerlichkeit ewig sind, sind sie kein Zweck an sich. Die Erniedrigung verkehrt sich in die Verherrlichung, der Selbstverlust in Selbstgewinn.

19 Siehe dazu die dritte Auflage der *Enzyklopädie*, GW 20 550.

Die Theologie beschreibt das Leben Christi als den geschichtlichen Vorgang, der die *Versöhnung* vollendet hat. Nun ist die *Versöhnung* aber keine besondere Folge von Ereignissen, sie ist nicht das Eigentliche einer gegebenen Gestalt: Sie ist ein Vorgang, der immer stattfindet und der stattgefunden hat für immer. Der christliche Glaube ist der Glaube an die Erlassung der Sünden. Genauer gesagt: daran zu glauben, dass die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen bereits stattgefunden hat und für sich der GEIST in der *Kirche* „ist" (GW 10,1 364).

Der christliche Kultus wird durch diesen Glauben erklärt. Er feiert und wiederholt jedes Jahr das kirchliche Gründungsereignis. Er kann es feiern, denn die Versöhnung ist bereits vollzogen worden. Er muss es feiern, weil die Versöhnung alle Tage vollzogen werden muss. Der christliche Kultus, „diese Aufhebung der Entzweiung" (*Vorl.* 3 98 Anm.), ist in der Logik des „einmal für jedes Mal". Das besagt: Einmal für jedes Mal bedeutet nicht, dass das Gründungsereignis die Versöhnung ein für alle Mal vollzogen hätte. Ganz im Gegenteil, da es vollzogen ist, da es einmal stattgefunden hat, kann es alle Tage wiederholt, erneuert, wiedervollzogen werden. Die Lehre von der Versöhnung will die absolute Ernsthaftigkeit der *Kenosis* und die nicht weniger ernsthafte Gewissheit der *Auferstehung* rechtfertigen. Sie schreibt das Zusammenpassen, die letztendliche Verbindung des Zufälligen und des Notwendigen, in eine Vorstellung um. In letzter Instanz ist sie des deutschen Idealismus kühnste Antwort auf Parmenides. Bis dahin war man durchaus bereit zuzugestehen, dass das Werden nicht existierte, das heißt, dass es nicht an sich existiert, sondern unter der Bedingung seiner Umsetzung ins Sein. Umgekehrt bedeutet die Hegel'sche Lehre von der Versöhnung, dass die Zeit, die Veränderung und die Andersheit ins *Absolute* zurückgeholt und wiedereinbezogen werden. Und dies, ohne sie deswegen auf die Ewigkeit, auf das Unveränderliche, auf das Selbe zu reduzieren ...

Die letzte Triebfeder dieser Umsetzungen und dieser Auslösungen ist die Logik der Vermittlung und der dialektische Prozess, welche die Bewegung des Wirklichen als eine Art Reifung und Anreicherung darstellen. Das Wirkliche rückt von seiner Natur her zu einem größeren Sein vor, und dies bedeutet nicht nur: von einem weniger vollkommenen Zustand zu einem vollkommeneren Zustand überzugehen. Unter dem Übergang von einem Seinsmoment zu einem anderen erstreckt sich fundierend die Bewegung hin zum Sein selbst, die Bewegung des Begriffs hin zum Sein. Die gesamte *Logik* ist die Grammatik der Bewegung, die der Begriff kraft seines Drangs, seiner immanenten Strebung hin zum wirklichen Sein durchläuft (GW 12 160). Und der ontologische Beweis, der notwendige Übergang des Begriffs des *Absoluten* hin zu seinem wirklichen Sein, seinem Dasein, ist nur die radikalste Ausformulierung dieser Bewegung des Begriffs vom Wesen hin zur Existenz.

Der ontologische Beweis, dieser erhabene Gedanke Descartes' (GW 12 127), ist gleichsam das Paradigma allen Erklärens und allen Ausdrücklichmachens. In seiner historischen Ausformulierung will er beweisen, dass der größte Begriff, nämlich von Gott, seine Existenz impliziert. Das Größte, das Vollkommene, kann nicht nicht sein; aus seinem Begriff folgt notwendig sein Sein. Und Hegel greift quasi buchstäblich diese Definition auf. Er beschreibt den Übergang des *Absoluten* vom Begriff zum Sein. Aus seiner Verborgenheit, seiner Inexistenz, wenn man so will, aus seiner logischen Präexistenz ist das *Absolute* stets auf dem Sprung, ins Sein überzugehen (*Vorl.* 5 274 f.). Dass dieser „unendliche Übergang" auf die eine oder andere Weise „Sprünge" impliziert – deren berühmtester die von Schelling kritisierte und lächerlich gemachte „freie Selbstentäußerung der Idee in die Natur" ist –, ist von geringer Bedeutung. Der Sprung, das Beispiel schlechthin für die Zufälligkeit, gehört zum *Absoluten* und als solchem, er kann unter die „logische" Erklärung subsumiert werden.

Der ontologische Beweis ist gleichsam die logische Seite der Kenosis, aber er ist auch und vor allem der begriffliche Kern des berühmten Philosophems vom göttlichen Zusichkommen in der Welt. Der Übergang vom Begriff ins Sein, vom Wesen in die Existenz, von der Verborgenheit in die Offenbarkeit ist der Prozess der Entfaltung, der Vergeistigung, der „Selbsterkenntnis" des *Absoluten*, das sich in der „sich wissenden Idee" vollendet. Es ist kein Zufall, wenn dieses Zusichkommen vor allem als Geschichte, genauer, als die *Weltgeschichte*, dargestellt wird. In der *Geschichte* werden die zwei unzertrennlichen Momente der *Versöhnung* verwirklicht. Die Geschichte ist die Entfaltung der Ebenen, das heißt des ewigen Wesens Gottes, aber sie ist auch Heraufkommen des Neuen. Das Leben Gottes ist ein Drama, aber jedes Drama ist nur die Realisierung eines Szenarios und verfehlt von daher die letzte Radikalität des Unvorhergesehenen, des Gewagten und des Irrationalen. Seit Jena lässt Hegel eine gewisse Abwesenheit der letzten Ernsthaftigkeit des spekulativen Dramas gleichsam keine Ruhe. Selbst das Leben Gottes kann nur ein Spiel sein (GW 4 458) und die Tragödie, welche die göttlichen Personen ewig aufführen, eine bloß immanente Bewegung (GW 4 458, *Vorl.* 5 202 etc.). Damit scheint jede Geschichte und vor allem die Geschichte Gottes ihre existentielle Wahrheit zu verlieren, und ein ontologischer Doketismus bedroht die letzte Wirklichkeit der Kenosis. Diese theologischen Fragestellungen bleiben, aber sie können von der zentralen Vollendung der Hegel'schen Ontologie, der Erlösung des Werdens, neu gedacht werden.

Die Logik der Vermittlung und das Prinzip der Dialektik, die sich unter der Lehre von der Versöhnung erstrecken, ermöglichen die Einbeziehung des Werdens ins Sein. Sie gewähren gleichfalls der Gleichsetzung von Notwendigkeit und Freiheit auf Grund der unternommenen Versuche, das Logische und das Existentielle oder vielmehr das Wesen und die Existenz zu vereinen, einen zweiten

Atem. Nun bleibt aber noch ein dritter Fall der Versöhnung der Gegensätze übrig: die Versöhnung des Guten und des Bösen, und die scheint der Logik zu widerstehen. Das *Werden* ist in das Sein einbezogen und das *Neue* mit dem Notwendigen vereint, aber ist auch das *Böse* fähig, mit dem Guten synthetisiert zu werden?

Auf der Ebene der Philosophie der Geschichte scheinen die Theorien von der *List der Vernunft* und vom *Krieg* die Unvereinbarkeit des Bösen mit der Ordnung des Geistes widerlegt zu haben, aber geht diese „Lösung" bis zum Ausgleich des Bösen mit der „absoluten" Vorstellung des *Geistes*, welches der Gott der *Güte* ist? Im Wesentlichen greift Hegel klassische Themen auf. Das Gute und das Böse sind verschieden und entgegengesetzt nur auf der Erscheinungsebene. An sich sind sie weder gut noch böse, alle beide gehören wie alle Dinge zum absoluten *Sein* (GW 9 416). Und Hegel geht sogar noch weiter. Trotz seiner Verachtung für die *Aufklärung* gesteht er zu, dass sich in ihren flachsten Theodizeen ein Fünkchen Wahrheit findet: Das Niedrige und das Schlechte sind nützlich, ja notwendig, um das Edle und das Gute in Geltung zu setzen und vorzubereiten, also ist das Böse auf eine gewisse Weise notwendig für das Gute (GW 9 284). Später, im ontotheologischen Gebäude des *Systems*, geht Hegel zu historischen und soteriologischen Argumenten über. Zweifellos gibt es Böses, brennendes Böses, entsetzliches Böses in der Welt. Dennoch ist selbst dieses Böse letzten Endes nur vorläufig. Wenn Christus die Last der Endlichkeit einschließlich der Sünde auf sich genommen hat (*Vorl.* 5 248 Anm.), wird damit durch die Gottheit auch das Böse „auf sich genommen" werden. Die Welt erleidet äußerst reale Zerrissenheiten, aber diese Zerrissenheiten werden geheilt werden. Und Hegel, der seit seiner Jugend das Fortbestehen der Narben auf dem corpus gloriosus Christi – und dies trotz der Erzählung des *Evangeliums* vom Apostel Thomas und dem *Auferstandenen* – zu ignorieren scheint, wird schreiben, dass „[d]ie Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben" (GW 9 360).[20]

Alle diese Entwicklungen lassen an die Theodizeen denken, die seit Proklos das Böse aus der Welt „tilgen", es also für nichtig erklären wollen.[21] Nun ist aber die Anklage nicht völlig gerechtfertigt. Als christlicher Denker bekennt sich Hegel zum finalen Sieg des Guten über das Böse. Im Gegensatz zum Dualismus der Awesta und zur Kant'schen Philosophie soll das Böse nicht nur besiegt werden, sondern wird es besiegt werden oder ist es vielmehr wirklich besiegt worden (vgl. *Vorl.* 5 138 f.). Das Böse ist nicht etwas schlichtweg Zufälliges, sondern ist die

---

20 Vgl. unten, S. 1027.

21 „Das Böse tilgen", nach der alten englischen Übersetzung von Proklos, *De Malorum Subsistentiae* 4, London 1821, durch Th. Taylor.

eigentliche Notwendigkeit der endlichen Natur. Freilich mit der Präzisierung, dass diese notwendige Wirklichkeit nicht bloß asymptotisch, sondern vollständig und ewig besiegt ist. So dass in der „Wirklichkeit in seiner ewigen Menschwerdung [...] die Welt an sich reconstruirt, erlöst und [...] geheiligt ist" (GW 4 407).

11.7 Die Vergebung

Die Lehre von der *Versöhnung* führt zur Formulierung der letzten Auflösung jedes Gegensatzes. Übersetzt als Vergebung der Sünden vollbringt sie die Einbeziehung aller Widersprüche in den höchsten Widerspruch. Eine Einbeziehung, die eine abschließende Erklärung ist, aber dies um den Preis der Auslöschung des *Unterschiedes*. Der deutsche Idealismus ist als die Entdeckung und die Festsetzung des Unterschiedes zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen entstanden, um deren Auflösung und Versöhnung Kant selbst sich bereits Gedanken machte. Die Hegel'sche Ontotheologie wird diese Aufgabe vollziehen. Die dialektische Logik als *Philosophie der Geschichte* weitet die Vereinigung des Seins und des Werdens aus, um die synthetische Einheit des Neuen und des Notwendigen darin miteinzuschließen. Mit der Lehre von der Vergebung, der Erlassung der Sünden werden die beiden ersten Unterschiede unter den dritten subsumiert bzw. in ihm aufgehoben. Die drei Unterschiede erscheinen in einer Ordnung wachsender Irreduzibilität, und der dritte, derjenige, welcher das Gute und das Böse entgegensetzt, scheint zu dem Gegensatz eine zusätzliche Bestimmung hinzuzufügen, eine Erweiterung, wenn man so will, des Grabens, eine Vertiefung der Kluft. Doch stellt der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen weniger eine Steigerung der vorhergehenden Unterschiede als den einzigen wahrhaftigen Unterschied dar. Das Sein und das Werden, das Notwendige und das Neue sind gewiss verschieden, aber ihr Unterschied ist eher von einer Faktizität, die innerhalb der ontologischen Ordnung anzusiedeln ist. Dagegen ist der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen nicht der zweier ontologischer Stufen oder Sphären, sondern zweier metaphysischer Universen. Und das Hegel'sche System, der absolute Idealismus strebt die letztliche Abschaffung dieses Gegensatzes an.

Seit den Anfängen der mittelalterlichen Scholastik kennt die Philosophie die Frage nach dem Vermögen zur Aufhebung dessen, was geschehen war. Auf einer ersten Stufe handelt es sich um die Resultate einer Handlung, eines Ereignisses. Die Übertretung hat Konsequenzen zur Folge, aber diese Konsequenzen lassen sich notfalls beheben. Man baut das zerstörte Gebäude wieder auf, man heilt den verletzten Körper oder man erbringt eine maßvolle, also adäquate Entschädigung. Nun betrifft aber diese Beseitigung, diese Modifizierung von Tatbeständen nur die Resultate der Handlung, nicht die Handlung als solche, und man hätte es doch

gerne, dass die Tat, die stattgefunden hat, nicht stattgefunden hätte. Doch das, was stattgefunden hat, kann nicht nicht stattgefunden haben. Wie Kant sagt: Das Geschehene kann nicht ungeschehen werden (Kant, AA V 177 f. Anm.). Diese Unmöglichkeit erstreckt sich auf zwei Ebenen: physisch-ontologisch und moralisch. Die Tatsache, dass die Handlung wirklich stattgefunden hat, kann nicht zunichte gemacht werden. Man kann verhindern, dass eine Tat begangen wird, aber ist sie einmal begangen, wird sie nie mehr zu einer nicht begangenen werden können. Nun – und das ist der Einsatz der Hegel'schen Spekulation – birgt aber auf der moralischen Ebene oder in kantischen praktischen Termini die Handlung eine Möglichkeit in sich, zu einer nicht geschehenen, weil vergebenen zu werden.

Die Schäden und die Verletzungen, die aus der Handlung resultieren, können wiedergutgemacht und beseitigt werden, doch die moralische Absicht, die Wurzel des schuldigen Handelns, scheint nicht abgeschafft werden zu können. Philosophie und Theologie tragen der Ohnmacht des individuellen moralischen Subjekts Rechnung. Wenn sie die Reue fordern, wissen sie, dass diese nur kraft der Vergebung Früchte tragen kann. Vergebung des verletzten Nächsten, Gottes Vergebung als Erlassung der Sünden. In der äußeren, rechtlich-politischen Gerichtsbarkeit ist das Gnadenrecht dem Monarchen vorbehalten. Es ist ein „inkonsequentes", „abgründiges" Vermögen der ungeheuren Majestät – Hegel bedient sich des Adjektivs „ungeheuer", welches das Mysterium der *Menschwerdung Gottes* charakterisiert (GW 2 311) – des Monarchen (*Vorl.* 11 13). Auch wenn nun aber die Vergebung des *Fürsten* den Verbrecher der Strafe entziehen kann, kann sie ihn dadurch nicht von seiner Schuld befreien (W 7 454 f.). Die wahrhafte Vergebung wird auf der moralischen, genauer: auf der religiösen Ebene, als *Erlassung* der *Sünden* stattgefunden haben. In der Welt der Endlichkeit ist man das, was man getan hat; das vollbrachte Böse klebt wie eine Eigenschaft an seinem Urheber. Anders verhält es sich in der religiösen Sphäre. Die Vergebung beseitigt die Zurechnung, Imputation, des Bösen an den individuellen moralischen Handelnden. Kraft der Genugtuung durch Christus werden die Sünden erlassen: Die Erinnerung an die böse Tat überlebt im Gedächtnis, aber ihre moralische Wurzel ist abgestreift (*Vorl.* 5 248 Anm.). Die Erlassung der Sünden ist das Werk des *Geistes*, der das, was geschehen ist, ungeschehen machen kann. Die Wunden des Geistes heilen ohne Narben ...

Hegel will die große christliche Lehre von der Erlassung der Sünden und von der grundlosen Vergebung Gottes verkünden. Mit allenfalls dem wesentlichen Unterschied, dass in letzter Instanz die souveräne Entscheidung, die die Sünde beseitigt, nicht wirklich die äußere Tat eines transzendenten Wesens ist, sondern das Faktum der Intersubjektivität, die den *Geist* konstituiert.

Für die *Phänomenologie* des *Geistes* realisiert das Ich in der Vertiefung des Gewissens seine Identität mit dem Anderen, der es beleidigt hatte (GW 9 424).

Später wird die Erlassung der Sünden der göttlichen Liebe zugerechnet (W 4 67)[22], und in der ontotheologischen Vollendung des Systems wird sie zur „Genugtuung Christi" erklärt, indem sie auf sich nimmt, was ihr fremd ist, nämlich die Sünde, um sie zu vernichten (*Vorl.* 5 248 Anm.). Nichtsdestotrotz hat die Sprache der Vorstellung ihre Wahrheit in der Dialektik des Begriffs. Die Erlassung der Sünden ist die Vergebung, Frucht einer durch den *Geist* vollzogenen Umkehrung. Die vergangene Handlung wird weiterhin im Geist bewahrt, aber die Anerkennung ihrer Sünde, die Reue, werden sie annullieren (*Vorl.* 5 138 f.). „... der Geist hat die Energie, sich in sich zu verändern, alles ungeschehen zu machen und die Maximen seines Willens in sich zu vernichten ..." (*Vorl.* 3 260 Anm.).[23]

Die Erlassung der Sünden als moralische Vergebung ist die Abschaffung des moralischen Bösen und folglich die abschließende Beseitigung des Unterschiedes zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen. Sie hängt nicht von einer transzendenten Macht ab, sie ist die Frucht der „inneren Umkehrung" (*Vorl.* 4 396) des Geistes, der alles ihm „Fremde" (W 12 391) vernichtet. Diese Beseitigung des Unterschiedes relativiert die Frage der *Transzendenz* oder vielmehr des transzendenten *Wesens* bzw. klammert sie vielmehr aus, löst also den Unterschied auf der ontologischen Ebene. Die Dialektik konstruiert die Kontinuität zwischen dem endlichen Wesen und dem unendlichen Wesen: Es gibt keinen vertikalen Bruch oder keine vertikale Diskontinuität mehr. Das Verschwinden des „horizontalen" Unterschiedes, des Unterschiedes des Theoretischen und des Praktischen, welches die Abschaffung des moralischen Bösen ausmacht, hat das Verschwinden des „vertikalen" Unterschiedes zwischen dem transzendenten *Wesen* und dem endlichen Wesen zur Folge. Hegel verkündet die Berufung eines jeden zur Seligkeit (GW 17 280), aber formuliert keine ausdrückliche Zurückweisung hinsichtlich der Eventualität, dass nicht bereut (*Vorl.* 3 68), also nicht vergeben wird (*Vorl.* 3 191 f.). In letzter Instanz hat die Verhärtung gewisser freier Wesen im Bösen für den *absoluten Geist* kaum mehr Gewicht. Wenn die Wunden des *Geistes* ohne Narben heilen, so tun sie dies, weil der moralische Unterschied mit der wechselseitigen Aufhebung des Theoretischen und des Praktischen ausgelöscht wird. Der abschließende Sieg über das Böse kann die endlichen freien Punkte nicht betreffen, er bleibt nichtsdestoweniger in dem Maße, in dem das *Absolute* die Identität des Theoretischen und des Praktischen ist, ein voller Sieg. Diese Identität ist der Zielpunkt des *absoluten Idealismus*.

22 Diese Textstelle aus der Nürnberger Zeit ist nicht in GW 10 aufgenommen worden.
23 Vgl. „diese *ungeheure* Majestät des Geistes die alles Geschehen ungeschehen machen kann" (GW 17 261) und „[d]iese *ungeheure* Verbindung" zwischen Menschheit und Gottheit in der *Menschwerdung Gottes* (GW 2 311). (Hervorhebungen von uns – M. V.)

12 Schluss

12.1

Ab der zweiten Auflage wird die *Enzyklopädie* mit einem Text von Aristoteles, der berühmten Passage über die *noesis noeseos*, das Denken über das Denken oder vielmehr das Denken des Denkens, beschlossen. Diese wenigen Zeilen auf Griechisch, ohne jede Erklärung und ohne jeden Kommentar, symbolisieren die Einbeziehung der klassischen Metaphysik in den Deutschen Idealismus. Die Wiederannäherung an Platon, die Neuplatoniker und Aristoteles signalisieren – und unterstützen auch – die Verwandlung der transzendentalen Reflexion in eine spekulative Philosophie, ihre Anreicherung und Erweiterung zu einer wahrhaftigen metaphysischen Ontologie. Zweifellos bekundet das veränderte Verhältnis zu den Denkern der Antike einen Bruch zwischen dem transzendentalen Idealismus von Kant und Fichte und dem absoluten Idealismus von Schelling und Hegel. In derselben Weise, wie die Aufhebung der Ontologie in den Idealismus keine komplette Erneuerung, sondern die Ausdeutung der eigentlichen Potentialitäten des Kant'schen Denkens selbst ist, überlagern nun Themen der antiken Philosophie die *Kritik* und die *Wissenschaftslehre*.

Der transzendentale Idealismus ist im Wesentlichen ein Denken der Spaltung. Der alte Sinnspruch „Erkenne Dich selbst" spricht die Anforderung aus dieser Spaltung in einem moralisch-spirituellen Register aus, dessen metaphysische Implikationen durch immer radikalere Idealismen ans Licht gebracht werden. Idealismen, in denen die Reflexion sich stufenweise von jedem äußeren und akzidentiellen Inhalt freimacht, in denen der Geist sich nur auf sich selbst beziehen wird. Diese Formalisierung lässt sich entweder als die Befreiung des bewusstlosen *Selbst* und die Entbergung des vergrabenen Wissens oder als die Aktualisierung und Explizitation des natürlichen, unmittelbaren *Selbst* begreifen. Die erste Möglichkeit kann durch das „vertikale" Thema der Wiedererinnerung, einem Wiederaufstieg aus der Vergangenheit, ausgedrückt werden. Die zweite durch das „horizontale" Thema des Denkens des Denkens, der Reflexion, der Rückkehr zu gegebenen Inhalten.

Kierkegaard wird seine Kritik des Hegel'schen Immanentismus durch die Enthüllung der Bewegung des Begriffs, des Prozesses des *Geistes* als der schlichten Wiedererinnerung entfalten. Tatsächlich trifft diese Lesart – wenn auch in sehr unterschiedlichem Grade – für alle vier Idealisten zu, von denen jeder auf das platonische Philosophem bejahend geantwortet hat. Obgleich Kant Einspruch gegen die immanentistischen Versuche einlegt, die Philosophie mit der Wieder-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-037

erinnerung gleichzusetzen (Kant, B 370),[1] bei der man nichts Neues und Äußerliches lernt (Kant, AA XX 324), fordert er den Rückgriff auf die Mäeutik des Sokrates für eine schöpferische Erziehung (Kant, AA IX 477) und nähert vor allem die Lehre von der Anamnese dem Prinzip des Apriori an (Kant, AA XVIII 435). Und Fichte übernimmt in einem populären Text buchstäblich das Erbe des *Menon*. „Was ich dich lehren kann, das weißt du längst, und du sollst dich jetzt desselben nur erinnern." (Fichte, GA I 6 215) Die *Wissenschaftslehre* ist in letzter Instanz nur die Entdeckung eines Wissens, das die vorbewussten oder eher vorphilosophischen Räume des Ichs enthalten; die unaufhörliche Wiederaufnahme und Umformulierung der *Wissenschaftslehre* sollten es dem Hörer und dem Leser erlauben, durch und für sich selbst diese Auslegung zu vollziehen.[2] Der junge Schelling wiederum erklärt seine *Naturphilosophie* zur Reaktivierung, ‚Anfrischung' des transzendentalen Gedächtnisses (Schelling, W IV 77) unserer Ureinheit mit der Natur, der Natur, die nur die verborgene, vergessene Vorgeschichte der Intelligenz ist (Schelling, W III 341).[3] Später wird er sogar die Konstruktion der Momente des Bewusstseins, die *sein System des Transscendentalen Idealismus* ist, als Wiedererinnerung lesen (Schelling, W X 95). Und was Hegel angeht, ist die ganze *Phänomenologie des Geistes* nur ein erlösendes Wiederlesen der Momente der Vergangenheit, ihre Wiederherstellung in ihrer transparenten Kontinuität. Genauer gesagt: die Reintegration und Aufhebung seiner Geschichte durch das transzendentale Subjekt ebenso wie durch das geschichtliche Subjekt (GW 9 433 f.). Doch ihre wahrhafte metaphysische Dimension findet die Hegel'sche Anamnese erst in der *Logik*. Es ist nicht mehr das individuelle Ich und auch nicht das transzendentale Ich oder die geschichtliche Gemeinschaft, sondern der Begriff selbst, der „sich erinnert", der „sich verinnerlicht". Die Wiedererinnerung verliert hier jede zeitliche Konnotation. Sie vollendet sich in der ewigen Gegenwart des *Begriffs*, worin sich die Vergangenheit in der immanenten Entzweiung, in der Entfaltung des Wesens als Tiefe, als Wahrheit des Seins, des Unmittelbaren purifiziert (GW 11 241).

Die Anamnese will den philosophischen Blick auf Inhalte beschränken, die das Ich in sich selbst hat. Sie versteht sich als ein vergegenwärtigendes Erwachen, in dem die vergrabenen Inhalte ins Licht der Vernunft geworfen werden. Doch wie kann man die Wiedererinnerung gegen den Irrtum versichern; wie kann man sich sicher sein, dass man die aus unserer Intelligenz hervorgegangenen Vorstellungen vollständig zu beschreiben weiß? Dass man sich adäquat auf die Inhalte der In-

1 Vgl. oben, S. 45.
2 Vgl. oben, S. 501 ff.
3 Vgl. oben, S. 504.

telligenz bezieht, hängt von einem unbedingten Zugang zu diesen Inhalten ab, und unbedingt Zugang kann man nur zu dem haben, vollständig begreifen kann man nur das, was von derselben Natur ist wie wir. Die Anamnese kann sehr treffend nur Dinge hervorbringen, die gewiss in uns sind, aber eben nur auf eine akzidentielle und kontingente Weise darin sind. Sie können wirklich ins Bewusstsein eingeführt, darin eingeschlossen worden sein, aber sie bewahren ihre Heterogenität, eine widerspenstige Andersheit, eine irreduzible Undurchdringlichkeit.

Die aristotelische Theorie der *noesis noeseos* ermöglicht dem Idealismus die Formalisierung oder, wenn man so will, die umfassende Verbegrifflichung, die Verallgemeinerung der Wiedererinnerung. Selbstverständlich schreibt Aristoteles dieses Verhältnis nur dem *Ersten Beweger* zu, während der Deutsche Idealismus die Absicht hat, die Reichweite des Begriffs auszudehnen, um daraus das Paradigma des reinen Wissens zu machen. Hegel setzt den Text von Aristoteles ans Ende der *Enzyklopädie* (GW 20 572), um seine Lehre vom *Absoluten Geist* zu „veranschaulichen", und im Kontext des *Lebens* des Aristoteles kommentiert er ihn in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (W 19 161 ff.). Allerdings will Hegel ihn nicht auf den Begriff des *Absoluten Geistes* beschränken, sondern setzt ihn nacheinander der Logik (GW 20 62) und der Philosophie selbst gleich (GW 18 204)[4] und wird im Verlauf der Exegese der Textstelle aus *Metaphysik* so weit gehen, das Denken selbst, das Denken als Denken, als „das Denken des Denkens" (W 19 163) zu bestimmen. Hegel findet die Verwendung des aristotelischen Begriffs dermaßen geeignet, weil dieser den Anforderungen seines Idealismus perfekt entspricht. Damit die Philosophie sich als ein „Sich-Selbst-Begreifen" des denkenden *Geistes* (*Br.* 2 216) vollenden kann, muss sich in ihr das Denken auf einen Inhalt beziehen, der ihm homogen ist. Eben genau im Denken des Denkens ist der Gegenstand des Denkens „sein eigenes Element" (W 19 161).

In ihrer kritischen Leidenschaft, in ihrem inbrünstigen Begehren, sich selbst zu erfassen, sich selbst durchscheinend zu werden, wendet die idealistische *Vernunft* das Auge des Geistes ab von allem, was ihr äußerlich, fremd ist, hin zu dem, was eigens ihr gehört. Die transzendentale Deduktion, dieses Kernstück der *Kritik*, ist nichts anderes als die bewusste Aneignung ihrer eigenen immanenten Inhalte durch die *Vernunft*. Sie ist die Übung, in welcher der Geist die Bedeutung der Begriffe im Nachweis der Entsprechung des „natürlich" denkenden Denkens mit dem Denken, das es „rein" bedenkt, bewährt. Selbstverständlich begrenzt der Kantianismus das Anwendungsfeld dieser Wiederholung streng und unterwirft es starken restriktiven Qualifikationen. Anders wird sich das dann bei der *Wissen-*

4 Siehe seit Jena: „das reine Denken des reinen Denkens" (GW 9 437).

schaftslehre verhalten. Im Herzen des Fichte'schen Idealismus findet sich die Theorie der zwei Reihen. Die erste Reihe ist unser natürliches Denken. Die zweite, die ideale Reihe ist unser reflektiertes, selbstbewusstes, wissendes Denken. Das reelle Denken wird durch seine Wiederholung, durch seine Umsetzung in reines Denken begründet. Diese Theorie will nur die Exaktheit und die Wahrheit des gewöhnlichen Bewusstseins beweisen und es mit dem philosophischen Bewusstsein versöhnen.[5] Sie tut dies, indem sie die Apriorität und die Notwendigkeit seiner Vorstellungen darstellt. Die Philosophie denkt dasselbe wie das ICH, und die Deduktion dieser Übereinstimmung macht aus, dass die *Wissenschaftslehre* in Wirklichkeit „Denken d[]es Denkens" ist (Fichte, GA II 6 323).

Der absolute Idealismus dehnt die Theorie der zwei Reihen schrittweise aus und verallgemeinert sie. Bei Schelling übernimmt die Natur die Rolle der ersten Reihe und die Intelligenz wird eo ipso zur zweiten. Das wahrhafte philosophische Wissen besteht darin zu verstehen, dass die Natur unbewusst das produziert, was das ICH bewusst denkt: Es sind zwei Bücher, aber ihre Schriftzeichen entsprechen einander. Die Hegel'sche Spekulation wiederum wendet das Thema der explizierenden Wiederholung auf die Geschichte an und wird sie am Ende in ihrer höchsten Allgemeinheit denken. Es geht für die Intelligenz nicht mehr einfach nur darum zu verstehen, was die Natur erlebt. Von nun an beschränkt sich die zweite Reihe nicht mehr auf das Bewusstsein des transzendentalen Subjekts; sie erfährt auch und vor allem ihre Zuweisung an die Gestalten der geschichtlichen Intersubjektivität. Die Identität der beiden Reihen erweist sich anhand der – expliziten oder impliziten – Übereinstimmung des Denkens der Menschen im *Geist*, der das Denken der Gemeinschaft ist. *Noesis noeseos* drückt die Beziehung des Denkens der sittlichen *Substanz*, des *Geistes*, der die *Weltgeschichte* beseelt, zu den Vorstellungen, Überzeugungen und Ideen der Menschen in einem gegebenen Moment und an einem gegebenen Ort aus. Die *Logik* ist nur die Darstellung der Gesetze, gemäß denen das *Denken* sich denkt, auf einer zeitlosen und formellen Ebene, und die *Enzyklopädie* ist die Entfaltung dieses *Denkens* in der *Natur* und im *Geist*.

12.2

Aristoteles konzipiert die *noesis noeseos*, um dem Sein des *Ersten* Rechnung zu tragen. Das *Erste* kann nur die höchste Form des Seins haben, welche das Denken ist. Nur, dass es sich dabei nicht um irgendein Denken, das heißt um das Denken von irgendetwas handelt. Das reine Denken darf sich nicht, genauer gesagt, es

5 Vgl. oben, S. 543, 684.

kann sich nicht auf etwas Äußerliches, auf etwas, das es nicht besäße, beziehen. Es kann also nur sich selbst denken, die einzige Realität, die ihm immanent, die von derselben Natur wie es ist. Umgekehrt bedient sich der Deutsche Idealismus – das ist der überzogene Ehrgeiz und das überwältigende Geschick seines ersten Weges – des Begriffs ebenso sehr im Zusammenhang mit der im Boden des Empirischen verwurzelten Apperzeption wie in seiner spekulativen Lehre von Gott und vom *Absoluten Geist*. Und vor allem lässt er das Philosophem einen Wechsel im metaphysischen Status erleiden. In der berühmten Textstelle des Aristoteles ist *noesis noeseos* die notwendige und faktisch von Gott gegebene Seinsweise, wohingegen sie im Deutschen Idealismus eine zu erfüllende Aufgabe aussagt. Für den *Stagiriten* ist „das Denken des Denkens" die glückliche und unveränderliche „*Conditio*" des *Ersten Bewegers*, bei Kant und den Nachkantianern ist es eine durch die Anamnese auf dem Hintergrund der komplizierten Logik des „Werde was du bist" bewerkstelligte Vollendung (W 19 43 ff.). Der Deutsche Idealismus hat sich als System der Identität verstehen müssen, und „Denken des Denkens" ist nur ein höheres Synonym für *Identität*. Schelling und Hegel bestehen nachdrücklich darauf, dass Identität nicht mit der Vorstellung einer abgeschlossenen, unauftrennbaren Einfachheit einhergeht. Sie ist die Chiffre für die wesentliche Entzweiung, und die ganze Kunst der „Konstruktion" besteht darin zu zeigen, dass die beiden Pole der Identität auf parallele, aber metaphysisch vollkommen eigenständige Realitäten verweisen. Was Aristoteles mit dem Denken des Denkens ausdrückte, ist das, „was wir heutigentags die Einheit des Subjektiven und Objektiven nennen" (W 19 217 f.).

Die Geschichte des Deutschen Idealismus ist die schrittweise wechselweise Ausbildung des Objektiven und des Subjektiven. Der Unterschied zwischen den beiden Polen erscheint zunächst wie eine Abweichung, wie eine Kluft, ein Abstand, den man reduzieren, aber niemals annullieren kann. Subjektiv und objektiv sind gleichsam durch einen Graben getrennt, den man in der Form einer räumlichen Zwischenschaltung darstellt. Der Unterschied des reinen Denkens und des empirischen Denkens wird als eine Realität oder Entität aufgefasst, die sich zwischen beide schiebt und deren letztliche Koinzidenz verbietet. Bei Kant handelt es sich um das sinnliche Mannigfaltige, dessen irreduzible Undurchdringlichkeit die Illuminierung durch das Apriori begrenzt. Und das Ding an sich ist auch nur eine weitere Chiffre für diesen Schirm, für diesen Paravent. Fichte wiederum will all diese Zwischenschaltungen in einem „Substrat" formalisieren und generalisieren, das er dann auszutreiben beabsichtigt. Dass er einzig auszutreiben beabsichtigt, um es auf eine subtilere und radikalere Weise als Nicht-Ich wiedereinzuführen. Mit dem Nicht-Ich verinnerlicht, aber intensiviert und verschärft sich auch der anfängliche Unterschied zwischen Denken und Gedachtem. Die Unmöglichkeit der vollständigen Übereinstimmung und Koinzidenz ist nicht

mehr einem von draußen gekommenen „Ding", einer Art höchster Tatsächlichkeit geschuldet. Sie ist fortan als eine dem *Ich* selbst eigene Funktion zu begreifen. Die Abweichung, welche die zwei Reihen trennt, schwindet, verliert sozusagen jede räumliche Ausdehnung, hat aber nichtsdestoweniger Bestand auf immer. Sie ist das Werk – oder vielmehr das Nicht-Werk – des Ichs selbst. Das Denken muss das Denken denken, aber es denkt es nicht vollständig. Dieser Mangel, diese Verfehlung ist keine Tatsache, also nicht einmal ein höheres Akzidens, sondern eine Nicht-Setzung durch das *Ich*. Damals endet das Ganze damit, dass man die praktische Natur des Denkens des Denkens in seiner idealisierten Umsetzung entschlüsselt, die im Übrigen die Erklärung für die Möglichkeit dieser „Anwendung" selbst liefert.

Das Nicht-Ich besteht auch weiterhin innerhalb der lichtvollsten zweiten Reihe fort, aber es verhindert nicht die materielle, wenn nicht formelle Übereinstimmung der beiden Reihen. Die Bedingungsgleichheit für das Reale und das Ideale ist erfüllt, selbst wenn real und ideal als solche fortbestehen. Andererseits ist selbst der Zugang zur Identität im *Subjekt-Objekt* nur dem Einbruch des Praktischen geschuldet. Die Triebfeder zur Vollendung und Übereinstimmung sowie zum Auftauchen der zweiten Reihe ist nur die Unterbrechung der Reihe der Vorstellungen, des natürlichen Bewusstseinsstroms durch einen Akt der Freiheit (Schelling, W III 395).[6]

Die *Wissenschaftslehre* und die *Naturphilosophie* konnten sich mit dieser *de facto*, wenn nicht *de jure* Ausführung des Denkens des Denkens begnügen, und sie hatten auch nicht die Absicht, über den transzendentalen Bereich hinauszugehen. Das *Identitätssystem* wiederum will weiter gehen und glaubt sogar, diese letzte Beschränkung der Übereinstimmung der beiden Reihen beseitigen zu können. Die Wiederholung der Natur durch die Intelligenz und des gewöhnlichen Bewusstseins durch das philosophische Bewusstsein werden auf einer allgemeinen metaphysischen Ebene zur Deckung gebracht. Die zur *Vernunft* geläuterte intellektuelle Anschauung löst jeden Unterschied auf. In ihr „wird" das *Ich* „das, was es ist" und denkt ohne jeden Rest, mit einem vollkommen guten Gewissen und einer umfassenden Gegenwärtigkeit die Inhalte.

Nun wird aber diese idealistische Umsetzung des Denkens des Denkens an der großen Hegel'schen Lehre von der *Geschichte* als der Webspur des *Geistes* zerschellen. In der idealistischen Philosophie, selbst in ihrer Ausarbeitung als *Naturphilosophie*, können das reine Denken und das Denken der *Welt* keinen materialen Unterschied ausweisen, denn das Theoretische, die *Natur* gehört noch zum Paradigma der klassischen Intelligibilität. Die Universalien, die *eide* sind die

6 Vgl. oben, S. 546.

Bedeutungen dieser Welt, in der dem Besonderen, dem Konkreten eine ursprüngliche Bedeutung, eine wahrhafte Apriorität fehlt. Die Welt in der physischen oder psychischen Natur zu denken läuft darauf hinaus, in und durch sie nur die Kategorien, die Ideen zu denken. Anders wird es sich damit verhalten, wenn man von der Hegel'schen Einbeziehung des Geschichtlichen ins Intelligible ausgeht. Bis dahin war in die Genese des Begriffs nur eine ganz noetische Freiheit einbezogen, eine gewiss praktische, die sich aber diesseits oder, wenn man so will, jenseits jeder Sinnkonstitution durch das Besondere ansiedelte. Fortan wird die geschichtliche, konkrete Freiheit als Horizont eines neuen Sinnuniversums dienen. Sie wird ebenso Energie wie Urform neuer Intelligibilitäten des Konkreten, des Besonderen sein, die den objektiven Pol des Denkens des Denkens bilden.

Der objektive Pol ist die Welt der Inhalte, die nicht mehr ein Haufen oder ein Strom metaphysischer *adiaphora* ist, sondern sich als dynamische Kompossibilität von *Ideen*, von echten Bedeutungen erweist. Die Kompossibilität ist „das Denken" (als das Gedachte) im „Denken des Denkens". Es kann sehr wohl bloß die Entfaltung der eigentlichen Virtualität des „Denkens" sein, aber es ist dies in der Form einer durch die Selbstbefreiung des Begriffs vollendeten „Bereicherung" (GW 12 250 ff.). Das Denken des Denkens bleibt das letzte Paradigma des Wissens, des „absolute[n] Denken[s]" (W 19 399), im Deutschen Idealismus, aber es kann nur als eine Metaphysik verstanden werden, in der die Versöhnung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* sich als *Wissen* des *Inhalts* entfaltet.

12.3

Im ersten Paragraphen seiner „Logik für die Mittelklasse" setzt Hegel die Logik mit dem Denken des Denkens gleich, und im folgenden Paragraphen erklärt er, dass das Denken das Auffassen und das Zusammenfassen des Mannigfaltigen in der Einheit ist, dass Denken bedeutet, das Mannigfaltige in die Einheit zu bringen (GW 10,1 441). Bei Aristoteles besagte *noesis noeseos* eine überzogene, auf die ontologische Homogenität des höchsten Denkens und seiner Inhalte, der im Wesentlichen einheitlichen Realitäten, gegründete Tautologie. Im Deutschen Idealismus streicht das (aktive) *Denken* diese Bedingung einer ursprünglichen Einheit heraus, aber das *Denken* selbst (als das Gedachte) ist nur Mannigfaltigkeit, Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, von konkreten Realitäten in der Welt. Mit der Mathematik als paradigmatischer Disziplin der Philosophie war jeder Versuch, das *Mannigfaltige* auf das *Eine* zu reduzieren, es zu versammeln, es zu vereinheitlichen von der Auflösung in einen trockenen und abstrakten Monismus bedroht. Man versuchte, das *Eine* im Inneren des Mannigfaltigen als das verborgene,

verdunkelte Wesen eines jeden der Mannigfaltigen wiederzufinden und entleerte sie zwangsläufig ihrer Realität sui generis.

Der kantische und der nachkantische Idealismus gibt der Urbeziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* von der Apriorisierung des Inhalts her eine neue Lesart. Das Mannigfaltige wird nicht mehr als ein unendlich kleiner Grad derselben Realität wie der des *Einen*, als seine abgeschwächte Projektion und Emanation, als sein Schatten, sondern als eine Realität sui generis begriffen. Es unterscheidet sich nicht vom *Einen* und von den anderen Mannigfaltigen durch den Nicht-Unterschied der Quantität, sondern kraft seiner *Conditio* als eines spezifischen Inhalts. Das Besondere hat nicht mehr Wert in Abhängigkeit von etwas, das es nicht ist – seiner ontologischen Teilhabe am *Einen* –, sondern in Abhängigkeit von dem, was es selbst ist. Der Pol (gedachtes) „Denken" am „Denken des Denkens" ist die Totalität der Inhalte, die nicht verstreut daliegen, sondern ein System, eine dynamische Kompossibilität bilden.

Von den Kategorien der *Kritik*, den apriorischen Formen jeden Inhalts, her ist der deutsche Idealismus auf die Bahn gebracht worden, zu einer wahrhaften Wissenschaft des Besonderen zu werden. Der junge Schelling benennt und formuliert als erster den entsprechenden Einsatz: „Mit der Einen Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Objekt [...] wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen ..." (Schelling, W I 440 [HKA I 4 166]). Diese durch die *Logik* formalisierten und verallgemeinerten Vorstellungen werden ihre Apotheose in der *Enzyklopädie* finden. Die *Enzyklopädie* ist die intelligible Entfaltung aller Inhalte. Anders gesagt: In ihr wird die *Vernunft* zu ihrem eigenen Inhalt.[7] Man begreift die Inhalte nicht mehr als Brechungen des (aktiven) *Denkens*, die Summe dieser Projektionen als einen Widerschein und eine Aneignung der *Urhandlung*. Die *Gedanken* sind von nun an organische Momente des *Denkens*. Wenn das (aktive) *Denken* die Form und das (gedachte) *Denken* der Inhalt ist, dann versteht sich die *Enzyklopädie* als die immanente Entfaltung der Form als Inhalt (GW 20 159).

In Wirklichkeit scheint die große Formel aus der *Metaphysik* die Antriebe zu dieser Umsetzung in sich zu bergen. In dem Absatz, der dem Passus über die Gleichsetzung „heutigentags" des *Nous* mit der Einheit des Subjektiven und des Objektiven vorausgeht, erinnert Hegel daran, dass der *Nous* „die Form der Formen" ist (W 19 217 f.). Der *Nous* ist insofern die Form der Formen, wie das *Gute* der *Politeia* als die Urmutter der *Ideen* gelesen wird. Doch vor dem Aufkommen des Idealismus konnte die alte Anschauung „Form der Formen" nicht genutzt werden. Ohne die kantische These von der Intelligibilität der Zeit und der Einbildungskraft

7 Siehe bereits GW 9 296.

sind die Ideen dazu verurteilt, Mannigfaltiges zu bleiben, gewiss, ideales, intelligibles Mannigfaltiges, aber nichtsdestotrotz Mannigfaltiges. Zweifellos erheben die *eide* den Anspruch auf eine nicht-mathematische Eigenständigkeit, doch mangels Vermittlung durch den Schematismus machen sie letztlich nur Nicht-Autonomie geltend. Metaphysischer Eigenständigkeit beraubt stellen sie einen allzu einfachen Vorgriff auf die letzte Identität von *Wesen* und *Existenz* dar.

Kant selbst hat keinen Rückgriff auf die Wesenheiten, auf die (besonderen) *eide* getätigt, sondern bereitet umgekehrt durch die Lehre vom Schematismus und durch die Rehabilitierung der Einbildungskraft eine Metaphysik besonderer Inhalte vor. Wie es scheint, tauchen die ihres ontologischen Status und ihrer Würde als Universalien entkleideten *eide* in den Inhalten wieder auf, die das Muster des sich entfaltenden *Geistes* in der *Enzyklopädie* bilden. Es handelt sich gewiss um eine Entwicklung aus den kantischen Intuitionen heraus, in denen das Besondere aus seiner anfänglichen *Conditio* als einfacher Inhaltsform, Kategorie zum intelligiblen Inhalt als solchem wird. Nun kommt es allerdings parallel zur Entfaltung des Inhalts als Sinn zu einem gewissen Verfall oder zumindest zur Ausstreichung eines gewissen Teils der kantischen Errungenschaft. Der Kantianismus errichtete die Intelligibilität der Zeit, des Willens und des Kunstwerkes, von denen jedes sich dem jeweils ihm Vorausgehenden anschließt, der Intelligibilität des Allgemeinen, der Form, kurz, des Begriffs. Die Ausarbeitung der Apriorität des Inhalts scheint jedoch die drei anderen Aprioritäten zu relativieren oder vielmehr zu absorbieren. Die Zeit als Einbildungskraft findet sich stillschweigend ohne ausdrückliche Thematisierung in das Werden des Begriffs in der *Logik* und sichtbarer in den Prozess der *Geschichte* integriert. Das Praktische und das Schöne tragen dazu bei, die reine Apriorität des Inhalts zu bereichern und zu vertiefen, aber ihre Intelligibilität sui generis ist gleichsam eingeklammert. Die drei neuen Intelligibilitäten Kants werden ebenso wie die Fichte'schen Intelligibilitäten der Subjektivität und der Intersubjektivität jede, als Instrument oder Element, wenn man so will, zum Moment der Metaphysik des Inhalts. Diese neue Intelligibilität des *Inhalts* steht der traditionellen Intelligibilität des *Allgemeinen* gegenüber. Sie ermöglicht dem Hegelianismus den Anspruch auf das absolute Wissen.

Der erste Weg des *Deutschen Idealismus* gelangt in der *Enzyklopädie* an sein Ende. Anstatt bei einer Vielheit aufeinander irreduzibler Intelligibilitäten endet man bei der Intelligibilität des *Inhalts*, der, als (gedachtes) *Denken* integrales Gegenstück zur *Form*, zum (aktiven) *Denken* ist. Der Inhalt, sei es Natur oder Geschichte, ist a priori; das Besondere ist durch eine lückenlose Deduktion legitimiert. Man befindet sich damit in einer vollends neuen Situation, die zugleich Vollendung der *Kritik* und Wiederherstellung der klassischen, im absoluten Idealismus aufgehobenen Metaphysik ist. Der Inhalt hat eine zu der der Form gleiche Apriorität erworben; das (gedachte) *Denken*, die *Kompossibilität* hat den

Umfang und die Vollkommenheit des (aktiven) *Denkens*. Die schrittweise Aufhebung aller nicht-eidetischen Intelligiblitäten im *Inhalt* erhebt den *Inhalt*, das *Besondere* in dieselbe metaphysische *Conditio* wie die der *Form*, des *Allgemeinen*. *Inhalt* und *Form* sind nicht als Teile zu verstehen, die sich zum Ganzen der Intelligibilität zusammenfügen würden, sondern sind seine zwei Seiten oder auch seine zwei verschiedenen Lesarten. Freiheit und Notwendigkeit, Ewigkeit und Zeit, Idee und Bild sind nur die beiden Gesichter ein und derselben letzten Realität und Rationalität. Der Deutsche Idealismus hat mit dem Bemühen angefangen, die *Vernunft* aus den Bereichen auszuschließen, in denen ihre Ausübung illegitim war. Indem sie sich an dieses Unternehmen einer Reinigung ihrer selbst machte, erfuhr die *Vernunft* die Zuweisung von bis dahin unbekannten und unerwarteten Anwendungsfeldern des Apriori. Am Ende des Abenteuers versammelt der *Idealismus* seine Eroberungen und integriert sie in einem neuen Begriff der *Vernunft* als Herrin ihrer selbst und der *Welt*.

Buch III Von Fichte zu Schelling

1 Einführung

1.1

Der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* geht ebenfalls vom Kant'schen Denken aus. Doch anstatt das apriorische Vermögen der Vernunft bis zu seinen letzten Konsequenzen zu entwickeln, praktiziert er ein vom Verstehen der irreduziblen Endlichkeit, die die transzendentale Synthesis in sich birgt, inspiriertes und bestimmtes Vorgehen. Allerdings führt die Anerkennung der Endlichkeit nicht zu einer Reaffirmation der Grenzen des Wissens und noch weniger zu einem Irrationalismus, sondern vielmehr zur rationalen Betrachtung dessen, was nicht eigentlicher Gegenstand des Apriori ist. Für die *Ideengeschichte* hat der *Zweite Weg* seinen Ursprung in der Zurückweisung eines Rationalismus, der blind bliebe gegenüber den hehren Mysterien der Existenz. In Wahrheit handelt es sich hierbei nicht um einen Protest gegen die Exzesse des Rationalismus, sondern sehr wohl um einen großartigen Versuch, die Reichweite der *Vernunft* bis hin zu dem auszudehnen, das dem Einfluss des Apriori entgeht. Der zweite Schelling stellt nicht die Leistungen der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie* in Frage; er versucht vielmehr, die Sphären des Wirklichen zu denken, die der Hegel'sche Idealismus vergisst oder verkennt. Der *Zweite Weg* ist durch die Kritik, die die Schelling'sche *Spätphilosophie* am Hegel'schen System übt, auf einem Höhepunkt an Subtilität angelangt. Freilich lässt sich der tiefe Sinn der Polemik gegen Hegel nur von der früheren Polemik gegen Jacobi her verstehen. Die philosophische Historiographie findet Gefallen daran, das Denken des als Vorläufer des „Existentialismus“ angesehenen zweiten Schelling auf das Anprangern des Hegel'schen Panlogismus und auf das Einklagen der „Rechte“ der Existenz und der Freiheit zu reduzieren. Doch diese Spekulation hat ihren Anfang nicht im Aufbegehren gegen den Hegel'schen Rationalismus, denn sie wird bereits in den *Untersuchungen über die menschliche Freiheit* und vor allem mit der großen Schmährede gegen Jacobi verkündet, der beschuldigt wird, es der Philosophie zu verbieten, ihre wesentlichen Gegenstände zu denken. Die Philosophie ist nicht Philosophie, wenn sie hinsichtlich der Existenz Gottes nichts zu sagen hat (W VIII 42). Sie muss von diesen über alles hinaus wichtigen Materien, nämlich der Persönlichkeit, der Freiheit und dem Bösen, sprechen können (W VII 334). Der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* entfaltet sich in einer schöpferischen Treue gegenüber den Zielsetzungen und auch der Methode selbst der *Kritik*. Er zieht die Aufmerksamkeit auf die Grenzen der Vernunft, um anschließend den Bereich des Wissens auf all das auszuweiten, dessen sich die Vernunft unmittelbar und direkt nicht bemächtigen könnte.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-038

Die Polemiken, die die Geschichte des absoluten Idealismus untermalen, sind letztlich nur Epiphänomene der organischen Bewegung des Denkens. Sie tragen zum Aufbruch und zur Ausarbeitung der Ideen bei, aber der Ursprung und die Entwicklung der Bewegung werden auf der noetischen Ebene ausgelöst. Der *Erste Weg* des *Deutschen Idealismus*, bei dem sich die Implikationen der *Kritik* sukzessive durch das Denken von Fichte, des jungen Schelling und von Hegel entfalten, spielt sich in aller Öffentlichkeit in schnell nacheinander veröffentlichten und begierig gelesenen Werken ab. Dagegen entwickelt sich der *Zweite Weg* in dunkler Abgeschiedenheit. Es geht die Klage über Schellings Schweigen, dessen Zeitgenossen die *Spätphilosophie* nur vom Hörensagen kennen. Doch auch das Denken des zweiten Fichte bleibt verborgen und unbekannt. Der Philosoph ist weiterhin damit beschäftigt, die *Wissenschaftslehre* umzuarbeiten, aber seine berühmten „populären" Schriften liefern bloß die Früchte – und von Zeit zu Zeit nur die Rückfälle – seiner Spekulation. Schelling wird in aller Schärfe nur über das urteilen können, was er vom zweiten Fichte kennen wird (W XIV 102). In Wirklichkeit leitet die *Wissenschaftslehre* eine Reflexion ein, die in engem Bezug zu der der Schelling'schen *Spätphilosophie* steht. Es handelt sich hierbei im Wesentlichen um die Wahrung der Transzendenz des *Absoluten*, zugleich – selbstverständlich – mitsamt der Erhaltung des Erworbenen aus der Deduktion des *Wissens*. Diese Deduktion versteht sich als ein Wiederaufstieg durch die sukzessiven Synthesen hindurch zur *Erscheinung*, die der Repräsentant und das Bild des Absoluten ist. Dagegen kann es für das *Absolute*, das nicht aus sich herausgeht, keinen Abstieg hin zur *Erscheinung*, zum *Ich* geben. Das Wissen ist wie der Regenbogen, bei dem die Vielheit der Spektralfarben aus einer ursprünglichen ‚Farbe', dem farblosen Licht herrührt. Die Entstehung der Farben des Lichts ist eine Tatsache, doch kann man ihre Existenz durch Diffraktion von ihm aus nicht begründen (Fichte, GA II 6 364).

Die Geschichtsschreibung ist versucht, die Kritik des *absoluten* Idealismus von der Wiederentdeckung der Transzendenz des Absoluten her zu interpretieren. Doch von einem metaphysischen Gesichtspunkt aus ist das Prinzip dieser ganzen Reaktion nur die Verweigerung der begrifflichen Immanenz, von der die Monismen nur die ontologische Übersetzung sind. In seiner Hegel'schen Vollendung hatte sich der absolute Idealismus zum Symbol das Philosophem des Denkens des Denkens gegeben. Schelling indes vertritt auch weiterhin in vollem gutem Gewissen die antike Lehre von der Wiedererinnerung, die er mit der Philosophie selbst gleichsetzen wird (W IX 239); doch gegen „das Denken des Denkens" begehrt er auf. Konnte in den Jenaer Tagen das wahre Wissen noch als das Wissen

des Wissens verstanden werden,[1] stellt sich ein Vierteljahrhundert später das Denken des Denkens, der „peinlichste[] Zustand“, als eine unfruchtbare und verderbliche Rückkehr auf sich dar (W XIV 352). Wenn das Denken, anstatt einen Gegenstand zu umfassen, sich selbst denkt, hört es auf, Denken zu sein (EPH 14; W X 95). Das wahre Denken misst sich mit einem wirklichen Gegenstand; es verzichtet nicht darauf, die äußere Wirklichkeit zu erfassen, um sich in sich selbst zu versenken (W X 141). Wie die Poesie über die Poesie das Ende der wahren Poesie anzeigt, verkündet das Denken über das Denken das Ende des Denkens (W XIII 101).

Der *Absolute Idealismus* hat eine sehr hohe Vorstellung von der Bedeutung und der Bestimmung der Philosophie, die als Ort und Instrument der Entwicklung der höchsten Wahrheiten Einfluss auf das Wirkliche nehmen und die Welt verändern sollte. Doch weder die *Wissenschaft* der *Logik* noch selbst die *Enzyklopädie* werden die Welt verändern (W X 153)… Tatsächlich hat die absolute Philosophie keinen Zugang zum Wirklichen, bleibt ihre Reflexion doch eingeschlossen in sich selbst. Man muss Hegel den Vorwurf machen, die Transzendenz und die Freiheit des Absoluten als die wirkliche Freiheit des Menschen verkannt zu haben, weil er sich mit der Verkündung der Autarkie des Begriffs dazu verurteilt hatte, die *Existenz* zu ignorieren. Und was noch hinzukommt: Während der erste Flügel des absoluten Idealismus, der Schelling'sche, am Ende in eine Bewusstwerdung seiner Mängel und seines Vergessens der Existenz einmündet (W X 125), wird sich Hegel selbst niemals in Frage gestellt haben. In der friedvollen und heiteren Gewissheit seiner Vollendungen und seines Zugriffs auf den Inhalt glaubt das Hegel'sche System, jede Sache in sich einschließen zu können, insbesondere all das, was „positiv“ ist, also auch die Existenz selbst (W X 156). Die *Wissenschaft* der *Logik* und die *Enzyklopädie* erheben den Anspruch auf die allumfassende Erklärung des Wirklichen. Hegel glaubt dem Werden in der *Natur* wie auch in der *Geschichte* kraft seiner dialektischen Methode Rechnung tragen zu können, wohingegen die wahre Dialektik nur in der Welt der Freiheit zur Ausübung kommen kann.[2] Die *Enzyklopädie* glaubt eine vollständige Lesart des Wirklichen im Ganzen ohne Diskontinuität aus dem Denken selbst heraus vorlegen zu können, denn, so ihre Annahme: „Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs…“ (Hegel, W 10 14). Nun führt aber genau das unerschütterliche Vertrauen in die immanente Erklärung diese Philosophie in die höchste Ohnmacht. Die Theologen klagen Hegel an, Gott den *Allerhöchsten* auf einen bloßen Begriff zu reduzieren. Doch Hegel hat Schlimmeres getan: Er hat nicht nur Gott für einen

---

1 Vgl. oben, S. 404.

2 Vgl. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt a. M. 1975, 255.

Begriff gehalten, sondern er hat in Gott den Begriff errichtet (W X 127). Das Hegel'sche System schreibt die Bewegung des Wirklichen einem immanenten Prinzip zu, nämlich der „immanente[n] Nötigung“ des Begriffs (EPH 64), des Begriffs, den er mit einem veritablen Schöpfungsvermögen ausstattet (W X 127). Doch der Philosoph sieht nicht, dass diese ganze Bewegung, diese ganze Entfaltung der *Idee* sich in einem allein noetischen Raum abspielt (W X 136). Er wirft die logischen Verhältnisse mit den wirklichen zusammen (W X 161); er hält die immanente Bewegung des Begriffs für das wirkliche Werden der Welt.

Der absolute Idealismus erleidet seinen ersten Riss mit der Lehre vom Fall der *Ideen*, der Schelling'schen Erklärung, um die Entstehung des Endlichen zu denken. Hegel wiederum kritisiert diesen Zusammenbruch der Spekulation, die „den Begriff“ durch die bloße „Vorstellung“ ersetzt, scharf (Hegel, GW 9 412), doch auch er selbst sieht sich gezwungen, zur Erklärung der Natur ein Losreißen, eine Selbstherabsetzung der *Idee* zu behaupten. Um dem Übergang der *Idee* in die *Natur*, das heißt der Heraufkunft der räumlich-zeitlichen Welt aus der immanenten Bewegung des Begriffs Rechnung tragen zu können, bringt Hegel das Philosophem der *Idee* vor, die „(sich) entschließt, sich als Natur [...] aus sich zu entlassen“.[3] Unfähig, eine Erklärung in gebührender begrifflicher Form zu liefern, sucht er den Ausweg in der Verwendung einer spekulativen Metapher, die die spöttischen Bemerkungen seines früheren Freundes auf sich zieht. Die *Idee* hatte mit der Langeweile ihrer bloß logischen Existenz brechen wollen; sie hatte sich also in die Natur entlassen (W X 212 f.).

Die hegelianische Geschichtsschreibung will in dieser Kritik ein Missverständnis, Unverstehen, ja Böswilligkeit sehen. Doch das Wesentliche ist – hält Schelling fest –, dass für einmal zumindest, und dies an einer entscheidenden Stelle seines Systems, Hegel die Grenzen seines Immanentismus verstanden zu haben scheint; eben deshalb hat er auf diesen *Salto mortale* zurückgegriffen, dessen er sich doch nach dem, was Jacobi sagt, enthalten wollte und enthalten zu können glaubte (Jacobi, *Auserl. Br.* 467 f.). Schelling wird diesen Bruch des integralen Rationalismus eben auf Grund seines begrifflichen Ungenügens einer ätzenden Kritik unterziehen. Die Loslösung oder die Selbstentlassung der *Idee* in die *Natur* ist nur eine noetische Metapher, die gewissen Bildern aus der Böhme'schen Theosophie ähnlich sieht (W XIII 122); sie entspricht keiner begrifflichen Notwendigkeit. Die *Enzyklopädie* gibt vor, der immanenten Bewegung des Begriffs zu folgen, die von ihrer Natur her zwangsläufig auf ihre Entäußerung hin voranschreitet. In Wirklichkeit handelt es sich hierbei nicht um eine begriffliche Herleitung, sondern um die theoretische Rechtfertigung ex post facto einer empiri-

3 Hegel, GW 13 110, in: Schelling, W X 153.

schen Wirklichkeit für und durch die Philosophie. Der Idealist konstatiert die Existenz der Natur, die Tatsache der materiellen Welt, und dieses empirische Wissen führt er durch die Hintertür des Anderswerdens der *Idee* in den Begriff ein (W X 213). Die *Idee* wird zu ihrem Anderen durch ihren freien Entschluss, doch: „Kann sich die Idee wol dazu entschließen oder wie kommt sie dazu sich unähnlich zu werden?" (*WA 27/28* 84) Das, was sich „zu entschließen" hat, muss ein Subjekt, ein wirklich Existierendes sein; ein reiner Begriff könnte sich nicht zu was auch immer entschließen (W X 154).

Der absolute Idealismus scheitert in seinem Anspruch auf die allumfassende Erklärung des Wirklichen, denn er ignoriert die wahre Freiheit, die einzige treibende Kraft zu einer „Entschließung", die den wirklichen Übergang vom Wesen in die Existenz gestattet. Seit den *Untersuchungen über die menschliche Freiheit* versteht sich der Schellingianismus als die begriffliche Erforschung der Freiheit, und dies in der Hauptsache aus metaphysischen und nicht nur moralischen und religiösen Gründen. Die Krise des *Systems* der *Identität* drückt sich in dem Streben nach einem begrifflichen Verstehen der Freiheit als Prinzip und Triebfeder aller dem ontologischen Monismus und der Metaphysik der Immanenz entgegengesetzten Spekulation aus. Schelling ist voll und ganz mit der Freiheit Gottes befasst, aber die Absicht seiner Reflexion ist nicht allein ontotheologisch. Die *Zwischenphilosophie*, insbesondere die *Weltalter*, konzentriert immer stärker ihren Blick auf die Freiheit Gottes in der Schöpfung; sie lehrt, dass die göttliche Entscheidung, zu erschaffen, sich aus der Ausübung der allerhöchsten Freiheit ergibt (W VIII 307). Und die letzte Philosophie glaubt Gott, den einzigen Gott, einen persönlichen Gott im *Prius* der *Existenz* oder des ursprünglichen *Dass* von „seinen Folgen" in der Welt her erkennen zu können.[4] Doch diese Folgen bringt das Prius nicht notwendig, sondern frei hervor; es lässt sie geschehen nur „wenn es will" (W XIII 129).

Schelling richtet die Diskussion über die Heraufkunft der Natur in Richtung auf die Schöpfung aus, denn allein die Schöpfung durch Gott entspricht dem Übergang in die wirkliche Existenz dank der Freiheit. Er glaubt sogar in den letzten Veröffentlichungen Hegels Anwandlungen ausmachen zu können, die These der freien Schöpfung wiederzufinden (W X 308), und er selbst als glühender Bewunderer des Aristoteles sieht sich genötigt, einen Gott zurückzuweisen, der nur causa finalis und nicht Urheber und Initiator der Welt ist (W XIII 172).

Die Freiheit Gottes ist ein wesentliches Thema der Spekulation des zweiten Schelling, aber nur, insofern sie durch den Begriff gedacht wird. Die negative und die positive Philosophie bleiben einer Gottheit entgegengesetzt, die außer jedem

4 Vgl. unten, S. 1009 ff.

Gesetz, *magister veritatis* wäre.[5] Sie finden die Freiheit auf allen Ebenen des Wirklichen wieder, aber sie können sie nicht als eine rohe Kraft oder gar als ein Hervorquellen diesseits aller Struktur verstehen. Auf seinem *Zweiten Weg* unterzieht sich der *Deutsche Idealismus* einer scharfsinnigen Selbstkritik der Vernunft, bei der die Freiheit eine entscheidende Rolle spielt. Seit der Zeit in Jena hat Schelling stets das System als einen eigenen Anspruch seiner Philosophie angestrebt. Nun wird er im Anschluss an Kant, Fichte und Hegel[6] die Errichtung eines „System[s] der Freiheit" befürworten (W X 36).

Die Schelling'sche *Spätphilosophie* ist System der Freiheit. Als absoluter Idealismus versteht auch sie sich als allumfassende Erklärung des Wirklichen, aber als eine Erklärung, die, auch wenn sie die universelle Kompetenz des Begriffs vertritt, nicht aus der immanenten Bewegung der IDEE hervorgeht. In den transzendentalen Idealismen von Kant und Fichte bringt die Vorrangstellung der Freiheit das Primat des Praktischen zum Ausdruck, während im absoluten Idealismus die Freiheit eine allgemeine metaphysische Kategorie benennt. Doch in dieser Selbstkritik der absoluten Philosophie, welche die Spekulation des späten Schelling ist, bezeichnet die metaphysische Allgemeinheit der Freiheit nicht einen gewöhnlichen, elementaren Zug der als kontinuierlich und homogen begriffenen Realität, sondern vielmehr ein Prinzip von Diskontinuität, von Tiefe und von Neuheit, kurz gesagt, von Transzendenz innerhalb der Wirklichkeit. In letzter Instanz ist die Freiheit nur eine Chiffre für die Transzendenz, und das Beharren auf der göttlichen Freiheit drückt das Anliegen der spekulativen Vernunft aus, ihr Anderes anzuerkennen. Der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* hat seinen Ausgangspunkt im Anderen der Vernunft; doch das Andere par excellence ist Gott.

Die Zeitgenossen – und nicht nur die Zeitgenossen – glauben, und das gewiss nicht zu Unrecht, tiefgehende religiöse Anliegen in der Schelling'schen Polemik gegen Hegel zu entdecken, doch die Beschuldigung, Gottes Transzendenz zu verfehlen (W XIII 73), findet ihre hauptsächliche Berechtigung auf einer metaphysischen, nicht auf einer religiösen Ebene. Schelling kritisiert Hegel dafür, Gott mit der Welt vermengt zu haben (W XIII 292), seine wirkliche Existenz nur innerhalb des menschlichen Bewusstseins anzuerkennen und ihn in der *Geschichte* „zu sich kommen" zu lassen (W XIII 291). Kurz gesagt, die christliche Doktrin von der *Menschwerdung* Gottes durch die *Gottwerdung* des Menschen zu ersetzen (W XIII 154). Zeitgenossen haben in Schelling den Verteidiger der kirchlichen Orthodoxie gesehen. Nun hatte allerdings Hegel nicht minder die Absicht, die

5 Siehe indes einige Textstellen aus den Anfängen der *Spätphilosophie:* IP 90; W X 58 etc.
6 Kant, KrV B 843; Fichte, GA I 6 212, Hegel, GW 13 18.

christliche Lehre zu verteidigen, das heißt sie zu denken. In einem kleinen Text, abgefasst zu Beginn seiner philosophischen „Wende“, wahrscheinlich in jenem Jahr 1807, in dem er zu seinem *System der Identität* auf Abstand zu gehen begann, interpretiert Schelling die Theologie Luthers, „unsere[n] lutherischen Lehrbegriff“ (W VIII 185), als das Prinzip des modernen Denkens, und etwas weiter oben beklagt er – wie Hegel einige Jahre später – die „Zerstörung aller Metaphysik“ in jüngster Zeit (W VIII 5, 10). Der *Anti-Jacobi* wiederum bringt den Wunsch zum Ausdruck, der Philosophie all jene Inhalte der klassischen Metaphysik zurückzuerstatten, die Kant und Fichte ihr verflüchtigt hatten (W VIII 51). Nun ist aber die Annahme eines transzendenten Gottes der Grundpfeiler dieser früheren Metaphysik. Wenn also Schelling stets die „Erweisung“ der Existenz Gottes für die zentrale These der Philosophie hält (W VII 424), dann ist seine Absicht nur sekundär und sozusagen in mitlaufender Weise religiös. Der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* strebt die philosophische Wiedereroberung des Verständnisses von Gott an (W VI 14 ff.), denn er glaubt in Gott den Anderen der *Vernunft* erkennen und von diesem Anderen her die *Vernunft* gründen oder neu gründen zu können.

1.2

Das philosophische Streben nach dem Beweis eines transzendenten Gottes hat als materialen Hintergrund den jüdisch-christlichen Gott, den Gott der Bibel. Von daher erfolgt die Schelling’sche Selbstkritik des deutschen Idealismus im Kontext des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie. Gewiss, Schelling würde es nicht zustande bringen, wie Hölderlin vom „heiligen Platon“ zu sprechen; dennoch sind die antiken und biblischen Elemente in seiner Ontotheologie unzertrennlich. Im Grunde genommen durchläuft sein Denken im Verhältnis zu den hellenischen Komponenten des *Christentums* eine eher komplizierte Entwicklung. Wenn das *System der Identität* sich genötigt sehen wird, die Frage nach der Herkunft des Bösen zu stellen, wird es dies mit Rückverweis auf Platon und nicht auf Boethius tun (W VI 28). Dann, nach „seiner Wende“ zitiert Schelling Malebranche, um zur letzten Wahl aufzufordern, zur Wahl zwischen Moses und Aristoteles (W VIII 184). Und schließlich überlässt er es in der großen Vorlesung, die sein letztes System beschließt, dem Munde des Hermes bei Aischylos, die unverdiente, nicht „proportionierte“ Gnade des lutherischen Glaubens auszusprechen (W XI 567 u. Anm. 26).

Die drei Zitate, die drei Bezugnahmen repräsentieren drei wesentliche Einstellungen zur *klassischen Antike*. Als erstes die faszinierte Anerkennung der Überlegenheit der antiken Denker, dann deren radikale Infragestellung und am

Ende die Versöhnung von Athen und Jerusalem. In der Jenaer Zeit findet Schelling einen Weg zur Religion durch „die historische Construktion des Christenthums", doch der Hauptteil der Materialien für das Gebäude stammt noch vom Olymp. Dagegen wird in der Zwischenperiode, die von den *Untersuchungen* bis zu den *Weltaltern* geht, die Präsenz des Antiken stark nachlassen. Die Mythologie verschwindet gleichsam vom spekulativen Horizont, und der Einfluss der antiken Philosophie verblasst. Mit dem Ergebnis, dass in einer gleichwohl von einer dramatischen Verstärkung des religiösen Gefühls des Schreibenden dominierten Periode die „historische" Erzählung der *Weltalter* es nicht schafft, sich aus dem Einfluss einer pantheisierenden Ontologie herauszulösen. Anders wird es sich mit der *Spätphilosophie* verhalten. Die Mythologie taucht kraftvoll wieder auf und erhält eine außerordentliche begriffliche Ausarbeitung, eine veritable transzendentale Deduktion, die ihre Einführung als notwendige und organische Prämisse des *Christentums* gestattet. Das *Evangelium* erfährt die Anerkennung seines unbedingten Primats, aber erhält eine Grundlegung im Heidentum. Andererseits zeichnet sich eine Rückkehr zur antiken Philosophie ab. Sokrates wird als dieser „Lichtpunkt" bezeichnet, in welchem die *Vorsehung* selbst hatte zeigen wollen, wozu die ursprüngliche Vortrefflichkeit der Natur fähig war (W IX 239). Der unglückselige cartesianische Bruch mit der antiken Philosophie muss geheilt werden (W VIII 270). Man muss zu Platon und Aristoteles, diesen beiden „Leitsternen" der Philosophie, zurückkehren (W XI 391). Schelling liest aufs Neue Platon und liest vor allem Aristoteles, um ein System zu konstruieren, in dem die Wiederentdeckung der Transzendenz zum Grundpfeiler einer idealistischen Metaphysik wird.

Das christliche Abendland hatte sich dank der schöpferischen Assimilierung der antiken Philosophie eine Metaphysik gegeben, doch die Reformation hatte das christliche Denken von diesen heidnischen Beiträgen reinigen wollen. Es ist das verborgene, aber eigentliche Erbe des lutherischen Misstrauens gegenüber der ontologischen *Vernunft*, das in dem moralischen Pathos und dem Anti-Ontologismus Kants und vor allem Fichtes überlebt. Beim absoluten Idealismus gehen die enzyklopädischen Ansprüche mit einer stärker ökumenischen Einstellung gegenüber Platons Nachwirken einher, und selbst die positive Philosophie Schellings wird es nicht versäumen, ihre hellenischen Filiationen in Anspruch zu nehmen. Tatsächlich wird dieses Kräfteschöpfen bei der antiken Philosophie es dem deutschen Idealismus erlauben, seine christliche Inspiration, die das große Unternehmen einer spekulativen positiven Theologie möglich machen wird, besser zu übernehmen. Schon der zweite Fichte glaubt trotz seiner Vorbehalte und vorsichtigen Zurückhaltung gegenüber der Dogmatik, dass es die eigentliche Aufgabe der Philosophie sei, das Wesentliche des christlichen Glaubens zu be-

stätigen und zu vertiefen (Fichte, GA I 8 364).[7] Hegel widmet bekanntlich einen bedeutenden Teil seines Systems der Darstellung der *Philosophie* der *Religion*, die sozusagen ihre Apotheose in der Konstruktion der *geoffenbarten Religion* findet. Schellings Beziehung zur christlichen Lehre ist indes komplexer. Auch er legt einen metaphysischen Aufriss der großen Themen der christlichen Theologie vor, aber das Ziel seiner Spekulation ist ein anderes als das von Hegel.

Das *System der Identität* endet mit der Bejahung des „ewige[n] Bunde[s]" zwischen der Religion und der Philosophie (W VI 70), und die *Spätphilosophie* wird sich als die systematische Darstellung einer unterstellten, aber durch die Bibel tatsächlich nicht entwickelten Lehre verstehen (W XIV 33). Die Philosophie erhält ihre Aufgabe schlechthin vom Christentum (W XI 299), das ihr die zuvor verschlossenen Pforten der Wahrheit öffnet (W XIV 467), und Schelling geht sogar so weit, dass er von seiner positiven Philosophie als dem „lebendige[n] Kommentar der Heiligen Schrift" spricht (*Tageb.* 91). Philosophie und Theologie sind verschwisterte, unzertrennliche, nicht voneinander zu lösende Disziplinen, und es gab einen Moment in der Karriere Schellings, da bemühte er sich gleichzeitig um einen Lehrstuhl in Philosophie und einen Lehrstuhl in Theologie[8]...

Des ungeachtet bedeuten die Nähe, Verwandtschaft, ja Untrennbarkeit der Philosophie und der Religion noch nicht die Angleichung dieser zwei autonomen Universen. Schelling, der von Jugend an seinen Widerwillen dagegen zum Ausdruck brachte, ein „philosophisches Kirchenlicht" (Pl. 1 76) zu werden, wird später jeder christlichen Restauration misstrauen (W X 398), und vor allem wird er sich mit Nachdruck jedweder Subordinierung der philosophischen Spekulation unter die Autorität des christlich Gegebenen widersetzen (Vgl. *Pl.* 3 134 f.). Kant hatte bereits mit Bezug auf die Philosophie das Wort „Semipelagianer" gebraucht (Kant, AA XVIII 282), und auch Schelling ist begierig darauf, die Grenzen der Zuständigkeit und der Reichweite der philosophischen Vernunft und der religiösen Vernunft und folglich die Autarkie der Philosophie zu bestimmen. Er erinnert daran, dass die *Kritik* auf eine unwiderlegbare Weise den Wahnsinn aufgezeigt hatte, Verstandesbegriffe auf Gott anwenden zu wollen (W VIII 167), und gegen Ende seines Lebens zögert er nicht, die Autonomie des moralischen Gesetzes gegenüber der Theologie geltend zu machen (W XI 554 Anm. 1).

In Anbetracht des Versäumnisses der Theologen seiner Zeit glaubt Hegel die Herausforderung der systematischen Rekonstruktion der christlichen Dogmatik annehmen zu müssen. Ihm geht es um Treue zur Orthodoxie, und zum Beispiel in dem Aufriss über die *Personen* der *Dreieinigkeit* eröffnet er einen neuen Weg zur

7 Vgl. unten, S. 817.
8 X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir* II, Paris 1992, 356.

Erklärung des Dogmas. Doch die allgemeine Inspiration der Hegel'schen Spekulation bleibt problematisch. Sie verkündet mit Glanz und Gloria eine *theologia crucis*, aber dies auf dem Hintergrund einer Lehre von der *Menschwerdung*, die der souveränen Freiheit Gottes nicht gerecht zu werden scheint. Bei Schelling glaubt man eher eine Aufmerksamkeit für die dogmatische Tradition und eine stärkere religiöse Inspiration der Spekulation zu entdecken. Doch Schelling gesteht selbst die Heterodoxie seiner Lehre von der Dreieinigkeit ein (W XIII 337 Anm. 1) und er legt das eigentümliche Theologem von der kosmischen Präexistenz des *Logos* vor, um die *Philosophie* der *Mythologie* zu begründen.[9] Im Grunde genommen hegte Hegel wie auch Schelling den aufrichtigen Wunsch, die Intelligibilität der christlichen Lehre zu erweisen, aber ihr erstes Anliegen blieb offensichtlich philosophisch. Auch wenn die Hegel'sche *Philosophie* der *Religion* eine mächtige Apologetik der christlichen Lehre ist, besteht ihr eigentliches Ziel und ihre wahrhafte Daseinsberechtigung darin, durch die Vorstellungen der Religion, dem zweiten der drei Momente der *absoluten Idee*, die allumfassende Trefflichkeit und Allmacht der metaphysischen Vernunft zu illustrieren und zu manifestieren. Bei der Schelling'schen *Spätphilosophie* ist das metaphysische *telos* seiner religiösen Konstruktionen noch ausgeprägter. Wenn nun bei Schelling die Religion eine bedeutendere Rolle zu spielen scheint als bei Hegel, so ist das deshalb so, weil sie nicht allein die *Vernunft* manifestieren, sondern sie auch begründen soll.

Seit seiner Wende will Schelling die vom nachkantischen Idealismus verkannten Realitäten in die philosophische Spekulation einschließen. Die große Lehre vom *Grund* gestattet es der philosophischen *Vernunft*, ihren Blick auf die Mysterien der Freiheit und des Bösen auszuweiten, doch über diese elementaren Realitäten hinaus zielt die Metaphysik auf das *Andere* der Vernunft, die *Existenz* selbst. Am Ende der langen Austragung seiner Spekulation gelangt der Schellingianismus schließlich zur Sichtweise der Intelligibilität der Existenz aus dem Verständnis eines erschaffenden und erlösenden Gottes heraus. Jenseits oder eher noch am Ursprung der Mysterien der Freiheit und des Bösen als undeduzierbaren Realitäten findet sich die letzte Faktizität der *Existenz*. Die *Vernunft* hält inne, ohnmächtig, in Bann geschlagen angesichts der reinen Tatsache der *Existenz*, des *Dass*, welches das *Prius* der *Realität* ist. Gleichwohl hat die *Vernunft* nicht die Absicht, in dieser Haltung ehrfürchtiger Kontemplation zu erstarren, sondern will ihr Werk wiederaufnehmen. Sie erleidet die Faszination des *Dass*, aber sie wird aus ihrem Stupor herauskommen und sich daran begeben, das *Prius* zu denken. Sie wird es als das Prinzip des wirklichen und artikulierten Seins begreifen wollen und sie wird eine Reihe von „Folgen" aufstellen, die aus dem *Prius* hervorgehen

---

9 Vgl. unten, S. 946 f.

würden, wenn es ein willentliches und freies Wesen wäre. Das Prius kann sich diese Reihe geben oder sie sich nicht geben. Wenn das Studium der Geschichte des *Wirklichen* bestätigt, dass diese Reihe der Folgen wirklich realisiert worden ist, denn wird die Philosophie in dem *Dass*, dem *Prius*, einem intelligenten und freien Prinzip, die letzte und höchste Wirklichkeit erkennen, die man gemeinhin Gott nennt (W XIII 128 f.).[10]

Die philosophischen Konstruktionen der *Mythologie* und der *Offenbarung* haben als Absicht, zu beweisen, dass das *Prius* sich tatsächlich die Reihe von Folgen gegeben hat, die einem intelligenten und freien Prinzip eigen ist. Schelling glaubt durch eine philosophische Lesart der religiösen *Geschichte* der Menschheit das Wohlbegründete seiner „Hypothese" zu erkennen, nämlich Gott als die Wahrheit der *Existenz* zu erweisen. Die Zerbrechlichkeit dieser Konstruktion und ihre de facto Abhängigkeit im Hinblick auf die christliche Heilsökonomie können der starken Originalität der Spekulation, in der die philosophische Vernunft ihre Reichweite um den Preis einer letzten Selbstbeschränkung erweitert, keinen Abbruch tun. Auch Schellings *Spätphilosophie* ist ein System des absoluten Wissens, selbst wenn sie weniger vollkommen ist als die *Enzyklopädie*, und selbst wenn sie gewisse Mängel in Ethik, Politik und Recht aufweist. Doch dieses Weniger an materiellen Reichtümern, diese geringere Vollkommenheit in der begrifflichen Konstruktion werden durch eine wirkliche Erneuerung der philosophischen Problematik sozusagen „ausgeglichen". Und dies ist die Realisierung der Existenz durch den Idealismus der Unbegreiflichkeit a priori und das nichtsdestoweniger aufgewandte Bemühen, sie trotz ihrer Nicht-Apriorität zu denken. Der erste Weg des deutschen Idealismus glaubte, dem Begriff das Sein im Ganzen unterwerfen zu können. Der *Zweite Weg* denkt das Böse, konstruiert den mythologischen Prozess, deduziert die Einzigkeit des persönlichen Gottes, doch über diese Lehre hinaus – und durch sie hindurch – sucht er die metaphysische Beherrschung des Wirklichen mit der Ausleuchtung der Intelligibilität der Existenz zu vertiefen.

Die Schlussfolgerung der *Spätphilosophie* ist die Intelligibilität der Existenz, nun ist aber diese Intelligibilität nicht ganz von derselben Art wie die der Zeit, des Praktischen und des Schönen bei Kant oder des Bildes bei Fichte. Sie bezieht sich auf eine letzte Realität, ja auf die letzte Realität, deren Sinn sie entdeckt, aber dieser Sinn entfaltet sich nicht an sich selbst, als solcher in einem Universum von Bedeutungen. Seine Berliner Hörer haben vernommen, wie Schelling seine letzte Philosophie als „Existenzialphilosophie"[11] bezeichnete, und ein Jahrhundert später wird man aus dieser Reflexion „die Anfänge des existentialistischen Pro-

10 Vgl. unten, S. 1009 ff.
11 K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, XXIV.

testes" herauslesen.[12] Doch ist die Inspiration des positiven Wissens sehr weit von der eines Heidegger oder eines Sartre entfernt. Schelling stellt gewiss das Primat der Existenz auf, aber das ist ein Primat, das nur provisorisch ist. Die Existenz hat den Vorrang vor dem Wesen, aber sie ist nicht dessen Wahrheit, sie ist nur die Bedingung, welche es gestattet, das Wirkliche im Ganzen zu denken. Schelling wirft dem absoluten Idealismus vor, alles deduzieren zu wollen, ohne Eingedenken des Undeduzierbaren. Die Anerkennung der letzten Faktizität jedoch ist nicht ein Ziel, sondern bloß ein Anfang. Der zweite Schelling möchte den gesamten Erwerb der nachkantischen Spekulation bewahren, aber er versteht, dass dafür ein Preis gezahlt werden muss. Doch ihn zu zahlen wird nicht vergeblich sein. Die Vernunft gesteht in einem ersten Moment die Undeduzierbarkeit der Existenz zu, aber in einem „zweiten" Moment entdeckt sie deren Intelligibilität, schafft es also auf eine gewisse Weise, sie zu denken. Der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* erkennt die absolute Priorität des *Anderen* der *Vernunft*, aber er wird daraus das fruchtbare Korrelat der *Vernunft* zu machen wissen, und dadurch erweitert auch er den Bereich des *Wissens*.

12 P. Tillich, *Gesammelte Werke* 4, Stuttgart 1961, 133 f.

2 Präludium: Jacobi

2.1 Determinismus und Transzendenz

Nach der Darstellung des Denkens von Kant und Fichte und seines eigenen *Systems* der *Identität* beschließt Schelling in München seine Erörterung der „neueren Philosophie“ mit dem System Hegels. Doch das Werk endet nicht mit dieser kritischen Analyse des Hegel’schen Denkens; ein Kapitel ist noch den Lehren von Jacobi und Böhme gewidmet (Schelling, W X 165 – 192). Und tatsächlich spielen Jacobi und Böhme eine wichtige Rolle in der Genese des *Zweiten Weges* des *Deutschen Idealismus*. Von der Böhme’schen Spekulation her gewinnt Schelling die neuen Kräfte für die *Untersuchungen*, die seine Wende skizzieren. Jacobi wiederum ist auf eine gewisse Weise der Vorläufer des *Zweiten Weges*, er übt einen starken Einfluss auf die Ausarbeitung dieser Selbstkritik des *Deutschen Idealismus* aus, welche die zweiten Philosophien von Fichte und Schelling darstellen.

Jacobi hatte den *Deutschen Idealismus* gleichsam von seinen Anfängen an begleitet, aber diese Begleitung blieb die ganze Zeit über polemisch. Er las begierig Kant und die Nachkantianer, doch auch wenn seine Kritik erst gegen Fichte und vor allem Schelling entfesselt wird, glaubt er bereits bei Kant die Prämissen der Doktrin und die Ansätze der Abweichung ausmachen zu können, vor welchen er seine Leser unaufhörlich warnen wird. Die Gestalt Jacobi war ins Pantheon des deutschen Denkens mit seinen Briefen an Mendelssohn eingetreten, wobei er gegenüber dem Berliner Philosophen die Position des Gesprächspartners übernahm, den dieser bei dem alternden Lessing innegehabt hatte. Lessing, die zentrale Persönlichkeit des deutschen kulturellen Lebens jener Zeit hätte ihm angeblich „gestanden“, er sei Spinozist geworden. Jacobi selbst war ein leidenschaftlicher Leser der *Ethik*, die ihn gegen seinen Willen von der konzeptuellen Unwiderlegbarkeit des pantheistischen Determinismus überzeugt hatte. Doch konnte Jacobi, ohne dass er in der Lage war, sich mit den spinozistischen Argumenten auseinanderzusetzen, sie nicht akzeptieren und wollte das auch nicht. Der Philosoph, der er war, konnte sich mit einem Rationalismus, der die Freiheit, die Persönlichkeit und das Gefühl aus dem Bereich des Erkennbaren ausschloss, nicht abfinden. Und so endet Jacobi, der glaubte, ein Denken zurückweisen zu müssen, das den persönlichen Gott bestritt, fatalerweise bei der Gleichsetzung der Gottheit und der Welt. Allerdings ist der Jacobi’sche Anti-Determinismus von einer ganz besonderen Art. Auch wenn er um keinen Preis den „Ergebnissen“ des Spinozismus seine Zustimmung erteilen möchte, betrachtet er sie nichtsdestoweniger als für die Vernunft unumgänglich und notwendig. Jacobi prangert die unüberwindliche Opposition der Vernunft gegen die Annahmen der

https://doi.org/10.1515/9783110216943-039

Freiheit, der Persönlichkeit und der *Intersubjektivität* an, aber mit diesem Verbot konnte er definitiv nicht einverstanden sein, also eine Doktrin der „zweifachen Wahrheit" zugestehen. Während er gegen den rationalistischen Determinismus anpöbelt und die Vernunft wegen ihrer fatalen Neigung zum Mechanischen und zum Nezessitarismus beschimpft, hört er nicht auf, den Begriff selbst der Vernunft neu zu denken, um es der Philosophie zu ermöglichen, die Begriffe zu denken, die ihr doch so unzugänglich scheinen.

Die Zeitgenossen zollen dem Jacobi'schen Kreuzzug gegen die Platituden der *Aufklärung* Beifall, und der junge Schelling – um ein Beispiel zu nennen – zögert nicht, ihn mit Platon selbst zu assoziieren (Schelling, W I 216 [HK I 2 146]). Als begabter Prosaist bringt Jacobi sämtliche Ressourcen einer mächtigen philosophischen Rhetorik in Anschlag, um den mechanistischen Rationalismus zu diskreditieren und dem Glauben sein Bürgerrecht zurückzuerstatten. Nur befindet er sich in einer paradoxen Situation. Anstatt seine antideterministische Polemik auf das vorkantische Denken zu beschränken, jagt er dem „Gespenst" Spinozas (G 1,1 91 Anm.) auch bei Kant und den Nachkantianern nach. Er erkennt Kants Größe an, doch insgeheim kritisiert er ihn. Er lobt Fichte, aber den unfruchtbaren „Egoismus" der *Wissenschaftslehre* verurteilt er scharf. Und bei Schelling wird er in einer verschärften Form sämtliche Laster des Spinozismus wiederfinden.[1]

An der Basis der Erkenntnistheorie – und faktisch der gesamten Philosophie – Jacobis findet man den dramatischen Gegensatz zwischen den beiden kognitiven Fakultäten Verstand und Vernunft. Der Verstand ist mechanisch. Blind für das Neue und für die Freiheit tut er nichts als zu sezieren und die Daten zu analysieren, die von anderswoher zu ihm gelangen, die er von der Vernunft empfängt (G 1,1 115). Die Vernunft ist unser höheres Vermögen, sie geht unendlich über den Verstand hinaus, aber „geht" ihm ebenfalls „voraus". Sie ist kein Vermögen des Räsonierens, sondern vielmehr der Anschauung, in dem Falle einer Anschauung, die ungeteilt die beiden Sphären umfasst, die Kant sinnliche Anschauung und intellektuelle Anschauung nennt. Die Jacobi'sche Vernunft ist das Organ der Erkenntnis der übersinnlichen Wirklichkeiten; sie erkennt Gott, sie entdeckt und versteht die Freiheit. Doch ist die Vernunft nicht nur die übersinnliche Fakultät, die Fakultät, die sich auf das bezieht, was dem Verstand entgeht. Sie allein erfasst die Existenz des Übersinnlichen, aus dem guten Grunde, dass sie allein die Existenz erfasst. Die Vernunft allein versteht die Existenz, jede Existenz, also die höchste ebenso wie die bescheidenste Existenz. Das heißt, dass die Vernunft nicht nur das kognitive Korrelat der übersinnlichen Existenz, sondern aller Existenz ist. Durch die Vernunft versteht man jede wirkliche Existenz, also

1 Vgl. unten, S. 792ff.

versteht man durch die Vernunft die Erfahrung, die übersinnliche Erfahrung ebenso wie die alltägliche Erfahrung.

Alle existierenden Objekte gehören als existierende dem Bereich der Vernunft an, sie sind ihre Inhalte. Die Vernunft ist also das Vermögen, alles aufzufassen, was wirklich existiert. Jacobi hört nicht auf, das Vermögen der Vernunft zu rühmen; doch ist der Umfang des Bereichs ihrer Objekte weniger wichtig als die Art und Weise, wie sie sich darauf bezieht. Hegel wird darauf hinweisen, dass Jacobi die Vermittlung zurückweist (Hegel, GW 15 11ff.). Tatsächlich ist die Jacobi'sche Vernunft ein Vermögen unmittelbaren Erfassens; nicht durch Unterlassen, Ausklammern oder Vergessen einer jeden Zwischenetappe, sondern durch den erhobenen Anspruch auf den direkten Zugang zum Inhalt und einer wirklichen Koinzidenz der beiden Pole, des subjektiven und des objektiven. Im Gegensatz zum Verstand, der nur Inhalte behandelt, die von anderswo herkommen, von Informationen aus zweiter Hand, hat die Vernunft ein Vorrecht auf ein Wissen aus erster Hand. Nun kann aber ein Wissen aus zweiter Hand nur legitim sein kraft eines Wissens aus erster Hand. Der Verstand urteilt nach Beweisführung und Beweisstücken; die Vernunft erfasst ihre Inhalte direkt, ohne Beweise (G 1,1 115). Der Verstand analysiert, ordnet und verbindet seine Vorstellungen untereinander; sein Wissen kann nur begrenzt sein. Er empfängt nicht nur seine Vorstellung von anderswoher, aus zweiter Hand, sondern diese Vorstellungen sind auch zwangsläufig verschieden von den Wesen, die sie vorstellen. Sie sind sozusagen nur Schatten; aber die menschliche Seele begehrt nicht den Schatten, sondern das, was ihn wirft (G 1,1 340).

Die Vernunft hat von Geburt aus ein Streben nach dem Wirklichen, das eben kraft der Natur der Erkenntnis aus erster Hand Früchte tragen kann. Während die Vorstellung dazu verurteilt ist, gespalten und von der Sache getrennt zu sein, besteht für das unmittelbare Erkennen, welches die Vernunft ist, diese Trennung nicht. „Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit [...] sind Eine und Dieselbe Sache", jede Wahrnehmung ist bereits an sich ein Begriff (G 2,1 70). Der Geist des Menschen wünscht das Leben zu verstehen, „aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen?" (G 2,1 84) Für denjenigen, der sie mit einer wissenden Demut schaut, sind Leben und Bewusstsein Eins (G 2,1 84). Von der Existenz kann es nur eine unmittelbare Erkenntnis geben; sie kann nicht bewiesen werden (G 8 37). Genauer gesagt: Es gibt einen einzigen Beweis der Existenz eines äußeren Objekts, diese Existenz selbst (G 2,1 145)! Die Vernunft arbeitet daran, das Einfache, das, was für die Analyse irreduzibel ist, zu enthüllen. Sie sucht nicht die abstrakte Wahrheit, sondern das Wahre, das stets individuell,

konkret ist.[2] Man darf gleichwohl nicht annehmen, dass die unmittelbare Erkenntnis als eigentlichen Gegenstand das *factum brutum* der Existenz hat. Die Existenz ist gewiss, ist ein Faktum, aber diese Faktizität hat nichts vom unteilbaren Einfachen; sie repräsentiert eher eine originäre Synthese der Verschiedenen. Wir erkennen die unerklärliche, aber vollkommen klare Evidenz einer originären Synthese zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen (*Briefwechsel* I 8 324; Kant, AA XI 104) und ebenso die Evidenz der miteinander verbundenen Realität unserer eigenen Existenz und der der anderen Dinge außer uns (G 2,1 177).

Das unbezwingliche Vermögen der Vernunft wird durch Jacobi in kräftigen Farben gemalt. Die Ausübung der Vernunft ist nicht der Entscheidungsmacht unseres guten Willens überlassen. Die Vernunft nimmt die Welt auf oder vielmehr empfängt sie, und diese Rezeption ist keine Sache von Wahlentscheidung oder Abwägung. Es hängt nicht von uns ab, unser Urteil auszusetzen; die wahre Erkenntnis ist sozusagen ein unwillentlicher Akt, eine Zustimmung des Geistes, die ihm vom Glanz der Wahrheit aufgedrängt wird (W VI 208). Die Vernunft tut nichts als die Wahrheit zu empfangen und zu verkünden; sie urteilt nicht über sie (G 2,1 403). Sie übt ihr Werk auf eine quasi-notwendige Weise aus, wie der Instinkt es tut. Unsere elementarsten wie auch unsere höchsten Erkenntnisse sind instinktiv; der Glaube an Gott ist uns gleichsam instinktiv.

Die Darstellung der Vernunft in ihrer allumfassenden Rezeptivität führt Jacobi dazu, sie dem Glauben anzugleichen. Der Glaube ist ein wesentliches Element jeder wahren Erkenntnis (G 2,1 31). Man erkennt etwas wirklich und vollständig nur in dem Maße, wie man davon überzeugt ist, oder vielmehr, wie man daran glaubt. Manche möchten die Bedeutung des Glaubens als ein ungewisses und willkürliches oder auch allein dem Bereich der Religion vorbehaltenes Handeln minimieren. In Wirklichkeit erstreckt sich der Glaube auf unser gesamtes Handeln. Man kann nichts wissen ohne den Glauben; aber der Glaube ist ebenfalls ein Prinzip jeder bewussten Handlung. „... Sie werden finden, daß wir ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen können“ (G 2,1 31). „... wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben [...] Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind.“ (G 1,1 115 f.)

Jacobi beharrt auf der Affinität von Glaube und Vernunft, auf der grundlegenden Rolle des Glaubens für das Bewusstsein. Er verkennt nicht die Grenzen unseres Wissens, aber ebenso wenig wie die Nachkantianer konnte er das noumenale Ding an sich, welches das Verstehen zu einem bloß bedingten Wissen

---

2 G 2,1 199 (Fichte, GA III 3 231 f.); *Nachl.* 1 238 ff.

verdammt, billigen (vgl. G 2,1 111 f.). Die auf die Passivität und auf die Rezeptivität der Vernunft gelegte Betonung sowie ihre paradoxe Angleichung an den Instinkt haben den Zweck, das wirkliche Erfassen des Seins durch das intellektuelle Aufgreifen zu gewährleisten. Die Vernunft greift das Wirkliche auf und erfasst es; ihr mächtiges Wirken wird der Offenbarung angeglichen, und dies in zweierlei Sinn. Das Wirkliche offenbart sich im vollen Glanz seiner Intelligibilität vor den großen geöffneten Augen der Vernunft; zum anderen ist es an der Vernunft, „Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren" (G 1,1 29). Die Echtheit des Wissens aus erster Hand wird durch das Fehlen jeder Vermittlung in der „zwiefache[n] Offenbarung" des Ich bin und der Existenz äußerer Dinge (G 2,1 37) und durch die horchsame Einstellung der Vernunft auf die Offenbarung des Seins hin gewährleistet.

Jacobi legt den Akzent auf den Erfahrungs- und existentiellen Aspekt des Wissens der Offenbarung, die nicht auf eine rein logische, noetische Operation begrenzt werden kann. Die Offenbarung, welche die Vernunft empfängt oder vielmehr welche die Vernunft *ist*, hat alle Reichtümer der Existenz; sie enthüllt sämtliche Inhalte, nicht nur die noetischen Inhalte, die ihr immanent sind, sondern auch effektive und affektive Inhalte. Gottes ursprüngliche Offenbarung hatte sich an das Gefühl gerichtet, das Offenbarungsvermögen als solches ist der Sinn.

Die Entwicklung der Jacobi'schen Terminologie weist ein Gleiten in der Bedeutung des „Sinns" auf, der am Ende gar in der „Vernunft" aufgehoben wird. Tatsächlich spielt der, der dies schreibt, hier mit dem ambigen Reichtum der Sprache: Das Wort „*Sinn*" verweist ebenso auf die sinnlich-materielle Sphäre wie auf die des Wesens der Bedeutung. Jacobi lehrt wie Kant die irreduzible Dualität und radikale Diskontinuität zwischen Verstand und Sinn. Hinwiederum wird er versuchen, die Reichtümer des Sinns in die Vernunft zu integrieren. Man kann nicht mehr Verstand haben als Sinn (G 2,1 67); die reinste und reichste Vernunft entstammt dem reinsten und reichsten Sinn (G 2,1 90). Der Sinn macht aus uns vernünftige Wesen (G 2,1 90), denn „[e]in Sinn, der nur Sinn wäre, ist ein Unding" (G 3 22 Anm. 1), in Wirklichkeit ist die Vernunft nichts anderes als der unmittelbare und unwiderstehliche Sinn des Übersinnlichen (G 1,1 340).

Doch Jacobi begnügt sich nicht damit, den Sinn der Vernunft anzugleichen. Über den gesamten existentiellen Reichtum des Sinnlichen der Erfahrung hinaus zielt er auch auf eine persönliche und moralische Dimension ab. Die Vernunft ist nicht nur eine Sache der Theorie, sondern auch des Gefühls, und auch wenn „Gefühl" sehr oft ein Quasi-Synonym für Sinn oder Empfindung ist, bezeugt es nichtsdestoweniger einen Aspekt wahrhafter Innerlichkeit. Das Gefühl allein offenbart das Dasein dem Verstehen (G 2,1 426). Wir verstehen das wirkliche Sein nur durch das Gefühl; die wahre Anschauung ist niemals Wissen, sondern Gefühl. Plötzlich jedoch, aber sehr konsequent weitet Jacobi den Aspekt von Sinn und

Gefühl an der Vernunft auf den moralischen Bereich aus. Zuerst zeigt er, dass das, was man ein „moralisches Interesse" nennen könnte, konstitutiv ist für die Vernunft als Sinn. Die Vernunft empfindet einen Wunsch, zur Erkenntnis der Freiheit, des Guten und von Gott zu gelangen. „Es ist ein Licht im Menschen, welches ihm den Weg zu seinem letzten Zwecke weiset, zum wahren Leben [...], zum allein Guten, u. dies Licht ist eine Freude."[3] Zum anderen ist das Gefühl, das Jacobi im eigentlichen Herzen der Vernunft vorfindet, nicht auf die empirische Wirklichkeit und noch nicht einmal auf die Affektivität und auf die Emotion beschränkt, sondern besitzt eine wahrhafte moralische Zweckhaftigkeit. Es ist die Vernunft, die den Menschen vom Tier unterscheidet, aber diese Vernunft ist nicht bloße *theoria*. „Gleich dem Thiere, erkennet auch er [der Mensch] anfangs nur die Mutter. Dem Thiere aber hat die Mutter selbst nur Brüste, kein Angesicht. Darum, wie es der Brüste vergisset, so vergißt es auch der Mutter. Herzlos ist das Thier; daher auch Vernunftlos." (G 3 11) Das Wesen des Menschen macht die Vernunft aus; nun ist die Wahrheit der Vernunft die Erkenntnis oder vielmehr die Anerkennung der Person.

2.2 Natürliche Notwendigkeit und intersubjektive Freiheit

Jacobi feiert unaufhörlich die Reichtümer und Verheißungen der Vernunft, dieses „Urlicht[s]" im Menschen (G 1,1 349), und um deren hervorragende Qualitäten und Potentialitäten besser geltend zu machen, prangert er weiter die Schwächen und Fehlleistungen des Verstandes an. Doch alle diese Entwicklungen, die in die Erkenntnistheorie zu gehören scheinen, haben zuvorderst eine wesentliche metaphysische Zweckhaftigkeit. Jacobi hatte seine philosophische Karriere mit dem Aufzeigen des spinozistischen „Fatalismus" eingeleitet. Wenn er auch weiterhin die Verfahrensweisen des Verstandes, im Besonderen den Kausalbeweis, der Kritik unterzieht, so dient das dazu, vor den widersinnigen und gefährlichen Ergebnissen des spinozistischen Rationalismus und durch Spinoza hindurch vor jedem rationalistischen System zu warnen.

Der Verstand ist ein abstraktes Vermögen, das die Qualität ignoriert und alles auf die Quantität zurückführen will (G 1,1 258 Anm. 1). Er geht in einer mechanischen und blinden Weise vor und versteht nur die Notwendigkeit (G 2,1 234). Er soll das getreue und wirksame Instrument des Studiums der Wirklichkeit sein; doch auch wenn er mit Genauigkeit agiert, könnte er niemals Neues entdecken. Der Verstand ist das eigentliche Vermögen des immanenten Geistes; er wird nur

3 *Kladde 5*, in: K. Hammacher, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969, 156.

im geschlossenen Universum der Analyse ausgeübt. Der Rationalismus der Wissenschaft und der modernen Philosophie ist darauf aus, die Struktur des Wirklichen zu erörtern und zu reproduzieren, und er greift auf den Kausalbeweis als sein Instrument par excellence zurück. Doch der Kausalbeweis – hier ist Jacobi voll und ganz auf derselben Wellenlänge wie die Nachkantianer[4] – ist ein zwiespältiges und bestenfalls ohnmächtiges, im schlimmsten Fall gefährliches Prinzip.

Der Kausalbeweis gilt als eine unfehlbare Art und Weise, die Strukturen und die Prozesse der Welt zu erforschen. In Wirklichkeit zerstört er die vielgestaltigen Reichtümer der einzelnen Dinge und löscht am Ende sogar die Unterscheidung zwischen transzendent und immanent, unbedingt und bedingt aus. Die Ursache löst die Wirkung aus, die nicht umhin kann zu geschehen und die auch nicht anders geschehen kann als sie geschieht. Und das ist deshalb so, weil die Ursache nicht wirklich anderswo und der Wirkung voraus, sondern in der gleichen Zeit und am selben Ort ist. Folglich ist sie nicht wirklich verschieden von der Wirkung, die wie sie und unter demselben Titel wie sie ein Glied derselben Reihe ist (G 2,1 51 Anm. 1). Zum anderen vernichtet der Kausalbeweis nicht nur den Unterschied zwischen den besonderen Gliedern der Reihe, sondern er annulliert auch den Unterschied zwischen seinem Prinzip und seinen aufeinander folgenden bedingten Gliedern. Das Prinzip ist die erste Ursache der Reihe, die es auslöst, doch eben auf Grund der Tatsache, dass die Auslösung der aufeinander folgenden Glieder durch die erste Ursache nicht „stärker" ist als die Auslösung eines gegebenen Gliedes durch das ihm vorausgehende, wird der Unterschied zwischen dem Prinzip und den Prinzipiierten ausgelöscht und findet sich das *Erste* in dem Bedingtheitszustand wieder, der den einzelnen Gliedern der Reihe eigen ist, nämlich als endliche Seiende (G 3 110).

Die Kritik der Kausalität, die darauf hinausläuft, in ihrem Inneren verborgen und verstellt das Identitätsprinzip wiederzufinden, deckt am Ende die Welt als das Reich einer unwandelbaren Notwendigkeit auf. Jenseits des Scheins einer unaufhörlichen Prozession unständiger Wesen ändert sich in Wirklichkeit nichts, bleibt alles dasselbe. Das heißt, dass es nichts Neues gibt, dass letztlich nichts geschieht. Der Verstand weiß nicht zu sagen, wie etwas anfängt (G 1,1 345), und tatsächlich fängt in der Welt der Notwendigkeit nichts an. Der deterministische Rationalismus kennt keine Zukunft, denn das, was morgen gegeben sein wird, ist bereits im Heute da, wie das Heute bereits im Gestern enthalten war. Das ist eine Welt, aus der das Wunder des Neuen verbannt ist, in der nichts stattfindet, das

4 Vgl. oben, S. 617, 721, unten, S. 932ff.

nicht bereits stattgefunden hat, in der also letztlich nichts stattfindet, nichts geschieht (G 2,1 235).

Die Annullierung des Neuen und des Unterschieds zieht ihrerseits die Auslöschung der *Transzendenz* nach sich. Spinoza spricht gewiss von endlichen einzelnen Wesen, die aber nur Modalitäten der Existenz des *Absoluten* sind (G 3 99). Das *Absolute* macht all das und bringt all das hervor, was es machen und hervorbringen kann, also bringt es all das hervor, was es notwendig hervorbringt. In Anbetracht des ungeteilten Charakters der Notwendigkeit kommt hinzu, dass das *Absolute* mit derselben Notwendigkeit wie sich selbst auch die einzelnen Dinge hervorbringt, so dass seine Seinsweise sich folglich nicht von der Seinsweise der endlichen Dinge, seiner Produkte, unterscheidet (G 1,1 109). Diese wesensmäßige Gleichsetzung zwischen dem *Absoluten* und dem Einzelnen beseitigt die Transzendenz des *Absoluten*, aber ebenso auch die Realität sui generis des Einzelnen. Das schöpferische Wort wird in ein „Es werde Nichts!" transponiert (G 3 100), und „dasjenige", das es aussagt, ist nichts anderes als die Summe der nicht-autonomen Wesen.

Jacobi ruft mit Pathos die ontologische Armut des deterministischen Monismus in Erinnerung. Doch die Anprangerung hat moralische Triebfedern und Wurzeln, und dank dieser moralischen, „praktischen" Motivation können dann die Grundelemente einer anderen Metaphysik als die des rationalistischen Determinismus skizziert werden. Jacobi beobachtet, dass seine „Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwey Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen" seine Philosophie von allen anderen seit Aristoteles unterscheidet (G 2,1 396). Er verkündet die Freiheit Gottes und des Menschen und er begreift sie als den Grundpfeiler aller geistigen Existenz. Der spinozistische Nezessitarismus reduziert die Gottheit auf ein blindes „Schicksal" (G 3 117)[5] und macht aus Menschen bloße Automaten. Nun ist aber das Vernunftwesen nicht nur ein Denkvermögen, sondern auch die Quelle eines freien Willens, und die These von der Einheit und der Untrennbarkeit von Denken und Wollen veranlasst ihn in dem großen Brief an Fichte, „jene unpersönliche Persönlichkeit, jene bloße Ichheit des Ich ohne Selbst" zurückzuweisen (G 2,1 211; Fichte, GA III 3 242), während eine andere Textstelle peremptorisch feststellen wird: „Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding" (G 3 113). Jacobi hatte das Wesentliche seiner philosophischen Bildung in einer Epoche erworben, in der der Begriff eines persönlichen Gottes nahezu kein Bürgerrecht in der Spekulation

5 Vgl. „einen Gott [...], der das Auge schafft und nicht siehet, das Ohr pflanzet und nicht höret, den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will ..." (G 3 115).

hatte. Er wird daraufhin mit Ungestüm und mit dem Mut des Bilderstürmers die Platituden des Deismus anprangern. Die wahre Frage, schreibt er, ist nicht, *was* Gott ist, sondern *wer* Gott ist (G 1,1 342). Ich könnte allenfalls an meiner eigenen Personalität, das heißt an der Identität meines Subjekts zweifeln, aber nicht an der Personalität Gottes (G 1,1 220). Der Theist, der christliche Denker bringt mit Verve sein Glaubensbekenntnis an einen persönlichen Gott vor, doch wie immer zielen bei ihm das moralische Streben und die metaphysische Lehre, die Religion und die Philosophie auf dieselbe Realität (G 1,1 339). Der Philosoph der freien Vernunft, einer Vernunft, die „Herz [und] Eingeweide" hat (G 5,1 172[6]), nimmt den Anthropomorphismus als das betörende Antidot des Pantheismus auf sich (G 1,1 351); doch dieser Anthropomorphismus hat einen Kern und einen Sitz sui generis in der Metaphysik.

Jacobi lehrt den freien und persönlichen Charakter des intelligenten Wesens. Tatsächlich ist sein ganzes Denken um den Begriff der Person herum zentriert. Fichte vorwegnehmend[7] setzt er das Prinzip und den Grund unseres freien und personalen Seins in der Intersubjektivität, wenn man so will, in der Interpersonalität. Durch sein ganzes Werk hindurch verkündet er unaufhörlich die wuchtige, unwiderstehliche Evidenz, mit welcher sich die äußere Wirklichkeit der Vernunft auferlegt, und die Offenheit der Vernunft gegenüber der Offenbarung der Wirklichkeit.

Die Vernunft ist von ihrer Natur her Offenheit für die äußere Wirklichkeit; tatsächlich ist sie auf diese Offenheit für die äußere Wirklichkeit gegründet und durch sie konstituiert. Doch handelt es sich hierbei nicht um eine unbestimmte, neutrale Wirklichkeit. Der Geist hat gewiss die originäre Fähigkeit, das Wirkliche zu erfassen, das Dasein zu enthüllen, aber die Wahrheit dieses sich offenbarenden, sich der Vernunft gebenden Daseins ist von personaler Art. Unser Ich ist ein in dem Maße vernünftiges und freies Ich, wie es sich in einem Zusammenhang mit anderen vernünftigen und freien Ichs befindet. Die Genese des Ichs erfolgt im Zusammenhang mit anderen Ichs. Wir können die Erfahrung unseres Daseins nur von einem Anderen her machen (G 3 49). Diese Beziehung hat nichts mit der eindeutigen und bedingten Verknüpfung von Ursache und Wirkung zu tun (G 2,1 211). Sie ist wie eine *creatio ex nihilo*, „Schöpfung aus Nichts" (W VI 177), ein wahrhaftes Aufblitzen, worin die hervorbrechende Anwesenheit eines Anderen mir meine eigene Wirklichkeit offenbart. Dieser Andere als Offenbarer meines Ichs ist nicht irgendein anderer, sondern ein vernünftiger und freier Anderer. „Das

---

6 Auf Französisch im Original: „nous haïssons cette raison insolente qui n'a ni cœur ni entrailles" (A.d.Ü.).

7 Vgl. oben, S. 481 f.

Thier“ – liest man in den *Fliegenden Blättern* – „hat ein Selbst, kann aber nicht sagen: Ich selbst, weil es nicht sagen kann: Ich–ein–Anderer.“ (G 5,1 413) Das Ich ist wirklich Ich nur kraft eines Du, mit welchem es in einer Beziehung von Verstehen und Zuneigung existiert. Der Ruf des Ich ist an einen Anderen gerichtet, mit dem es in einer Wesensverwandtschaft steht, auch wenn es von ihm völlig verschieden ist. Folglich verweist er in letzter Instanz auf das *Höchste Du*. Das Ich ist sich nicht genug. Was ich will, ist „Mehr als Ich! Besser als ich! – ein ganz *Anderer*“ (G 2,1 210; Fichte, GA III 3 241). Das Ich entfaltet und verfolgt sein Wirken im Zusammenhang mit anderen menschlichen Ichs (G 1,1 111); doch wenn ohne Du das Ich unmöglich ist, leuchtet und wirkt durch die endlichen Du hindurch das *Höchste Du*, das „göttliche[] Du“ (G 1,1 349).

2.3 Die Kritik des Idealismus

Jacobi stellt die beiden großen Vorgehensweisen des philosophischen Erkennens dar; die, welche der Verstand beschreibt, und die andere, die der um die Dimensionen der Anschauung und des Glaubens erweiterten Vernunft eigen ist. Die erste führt unausweichlich zu einem fatalistischen, letzten Endes monistischen, nihilistischen und gottlosen Determinismus. Umgekehrt erlaubt es die andere, die auf der Evidenz der Offenbarung, auf der Evidenz der Existenz und auf der ursprünglichen Anwesenheit der Idee von Gott in der Seele beruht, dem Menschen, den Determinismus und den Materialismus zu vermeiden und ein die Strebungen des Herzens achtendes und für die höchsten Wahrheiten des Glaubens offenes Denken zu entfalten. Die Briefe *Ueber die Lehre von Spinoza*, die die irreduzible Dualität der beiden Verläufe darstellen, stellen eine kraftvolle Kritik des mechanistischen Verstandes dar. In einer Epoche, in der man „mit dem Vorwurfe des Glaubens brandmarkt“ (G 5,1 127), spielt die Apologie einer Vernunft, welche „dichtet“, welche aber Wahrheit dichtet, denn sie dichtet und erfindet getreu der Gottheit, der sie ähnlich ist (G 3 49), eine mächtige Rolle als befreiende Kraft. Nun wird allerdings mit dem Vergehen der Zeit, mit den Wandlungen und den Metamorphosen des Idealismus die Jacobi'sche Position zwiespältig; er wird mehr und mehr in Schieflage zum nachkantischen Denken geraten. Auch weiterhin prangert er den deterministischen Rationalismus und den immanentistischen Nezessitarismus der Vernunft an, aber er findet sie jetzt mitten in den idealistischen Systemen wieder.

Mit seinen kleinen Werken und einer sehr bedeutsamen literarischen Korrespondenz leitet Jacobi sozusagen die Kritik des *Ersten Weges* des *Deutschen Idealismus* ein, und er stellt ein veritables Vorspiel der Themen und der Thesen des *Zweiten* dar. Doch auch wenn Jacobi auf die dem *Ersten Weg* geltenden Ein-

wände und Kritiken des *Zweiten Weges* vorgreift, entfaltet er seine Polemik doch mit den Mitteln des vorkritischen Denkens, der ‚populären Philosophie' des 18. Jahrhunderts. Er prangert mit Nachdruck die Unaufrichtigkeit der Nachkantianer an, die vorgeben, der Vernunft eine vollständige Autorität über die höchsten metaphysisch-religiösen Wahrheiten zuweisen zu können, und die ungeniert hochtrabende Systeme absoluten Wissens aufstellen. In den Augen Jacobis müssen der Spinozismus und mit dem Spinozismus sämtliche rationalistischen Systeme im Fatalismus, Materialismus, Atheismus und Nihilismus enden. Der Verstand, der die wirkliche qualitative Differenz zwischen den einzelnen Wesen nicht kennt, wird schlussendlich Materie und Geist zusammenwerfen und gleichsetzen (G 2,1 406). Es ist das Ressort eines Universums, in dem nichts Neues geschieht und in dem in letzter Instanz nichts Autonomes existiert, nur eine Prozession, ein unendlicher Fluss von Wesen ohne Autarkie. Nun kann freilich die Logik dieses die Existenz wahrer einzelner Wesen zurückweisenden Denkens ein erstes Wesen, das alle permanente und substantielle Schöpfung gründen würde, nicht zulassen. Sie kann nur zu einer Wissenschaft führen, deren „Interesse" es ist, „daß kein Gott sey" (G 3 96).[8] Der materialistische Determinismus impliziert also den Atheismus, aber er führt auch zum „Nihilismus" in Sachen Moral. Der spinozistische Pantheismus kennt weder Freiheit noch Transzendenz, sondern bloß die Natur; doch eine Welt, die nur Natur ist, kennt die moralische Dimension nicht, denn sie kennt nicht den Grund aller Moralität, die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen (G 3 101). Der ontologische Pantheismus ist nihilistisch; seine Unfähigkeit, die wirkliche *Existenz* zu erfassen, zieht die Blindheit gegenüber der Moral nach sich.

Der nezessitaristische Verstand hat seine Nützlichkeit und seine Legitimität für die Erforschung der Natur, doch an seinen Endpunkt getrieben und als Metaphysik entfaltet kann er nur zu nihilistischen Verirrungen führen. Zweifellos empfindet jeder menschliche Geist, der des Deterministen darin inbegriffen, das Bedürfnis, die Grundlagen und die Geheimnisse der *Existenz* zu denken. Es gibt nun aber keinen natürlichen Weg, der vom rationalistischen Naturalismus zur Anschauung der *Existenz* führen würde. In ihrem unmittelbaren Gebrauch als Verstand ist die Vernunft zu dem Determinismus verurteilt, den sie auf natürliche Weise mit ihren eigenen Mitteln und Vorgehensweisen nicht überwinden kann. Der Determinismus kann nur zum Spinozismus und vom Spinozismus her verleiten; man kann niemals zur Erkenntnis oder vielmehr zur Anerkennung der

8 Jacobi schreibt an Hamann: „Auch ist <ihr> das natürliche<s> Bedürfniß der Vernunft, nicht einen Gott zu finden, sondern ihn entbehren zu können." Hamann, *Briefwechsel* 7, Frankfurt a. M. 1979, 61.

Freiheit, der Personalität und der Transzendenz gelangen. Zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit, dem Abstrakten und dem Konkreten, dem Begriff und der Existenz gibt es keine Kontinuität, sondern vielmehr eine Spalte, einen Abgrund, den man nur durch einen Sprung überqueren kann (G 1,1 349).[9]

Jacobi geht hart mit dem rationalistischen Determinismus ins Gericht, aber er legitimiert ihn auch in dem Maße, wie er ihn als die Vorgehensweise sui generis des Verstandes herleitet. Der konsequente Rationalismus ist eine der ewigen Möglichkeiten des Denkens, die andere ist das Erkennen der Existenz, des Du und der personalen Gottheit. Das Urbild der ersten Möglichkeit ist die Philosophie Spinozas, der zweiten die Platons. Diese Philosophie der Vernunft als Sinn und der Vernunft als Glaube ist ein Denken des Nichtwissens, aber das sich als solches, als nichtwissend weiß und von daher der immanenten Vollkommenheit des unverbesserlichen Rationalismus klar überlegen bleibt. Zwar verneint der Verstand stets, was die Vernunft bejaht (G 1,1 349), aber man muss für klare Zuordnungen sorgen und nicht auf den Verstand zurückgreifen, so verlockend sein Vermögen zum Räsonieren auch sein mag, in einem Bereich, in dem er über keine wirkliche Autorität verfügt.

Der Autor der Briefe *Ueber die Lehre von Spinoza* nimmt die Spaltung, die irreduzible Dualität des menschlichen Denkens auf sich und betreibt am Ende die Apologie des Nichtwissens als der wahren Philosophie, die über sich selbst zu lachen weiß (G 1,1 115)! An anderer Stelle stellt er die Widersinnigkeit fest, dass von einer Religion der reinen Vernunft, einer Vernunftreligion die Rede ist, denn eigentlich erkennt die wahre Vernunft ihre Grenzen sehr gut (G 5,1 120). Anstatt das Unerklärliche erklären zu wollen, vorzugeben, das Unverstehbare zu verstehen, ist es unendlich besser, das Unerklärliche als unerklärlich und das Unverstehbare als unverstehbar hinzunehmen. Doch Jacobi geht noch weiter und schreckt nicht vor dem Umkippen ins Paradoxon zurück. Das Wahre – steht bei ihm geschrieben –, das gewusst wird, hört auf, wahr zu sein; die verstandene Freiheit wird zur Notwendigkeit (G 2,1 107; Fichte, GA III 3 239). Und schließlich haben wir da die berühmte Formel: „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott" (G 2,1 193)![10]

Trotz seiner Apologie des Sprungs, des Nichtwissens und des Unverstehbaren ist Jacobi bereit, mit dem ehrlichen Spinozisten, der die Vermischung und die Amalgamierung zurückweist und seinen Pantheismus und Fatalismus anerkennt

9 Für die Erklärung des Sprungs siehe *Auserl. Br.* II 466. Siehe auch G 6,1 238 f.
10 Vgl. unten, S. 1033.

und auf sich nimmt, Frieden zu schließen (G 2,1 429).[11] Das, was er nicht ertragen kann, was er heftig anprangert, das ist die Vermischung und die Unaufrichtigkeit. Man kann nicht die Welt zugleich als *natura naturata* und als Ort der bewussten Freiheit betrachten. Es gibt kein Mittleres zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit, zwischen einem System der Wirkursachen und einem System von Endursachen (G 1,1 228). Man kann nicht zugleich Spinozist und Platoniker, heidnischer Determinist und christlicher Gläubiger sein, außer man vertritt den Parallelismus zweier rational aufeinander irreduzibler Positionen im Geist.[12] Doch genau die nachkantische Nicht-Anerkennung und Verweigerung dieser Dualität zwingen Jacobi, die anti-pantheistische und anti-nihilistische Schlacht auf einem neuen Terrain wiederaufzunehmen.

Der Schriftsteller, der sich mit den Nachkantianern anlegt, hatte seine philosophische Reife praktisch in der Epoche erlangt, in der die *Kritik der reinen Vernunft* ihren Triumphmarsch unternahm und sich dem deutschen philosophischen Bewusstsein aufzuzwingen begann. Er liest Kant mit Respekt, wird ihn sogar „seinen Lehrer" (*Briefwechsel* I 8 322; Kant, AA XI 102) nennen, doch seine vorbehaltlose Zustimmung erhält allein das vorkritische Werk vom *Einzigen Beweisgrund* (G 2,1 46 Anm. 1). Für alles Übrige wird er nicht aufhören, moderate, aber substantielle Kritiken zu formulieren, und letztlich selbst im kritischen Gebäude die Keime eines „verklärten" Spinozismus wiederfinden (G 3 121 u. Anm. 2). An der *Wissenschaftslehre* schätzt er die Kraft, aber er kommentiert sie mit Schärfe. Er insistiert auf ihren abstrakten Subjektivismus; er wirft ihr vor, sich nur rein immanenten Übungen, dem „bloßen Weben eines Webens" (G 2,1 206; Fichte, GA III 3 238) hinzugeben, ein ohnmächtiges Unterfangen zu betreiben, um zum Wirklichen zu gelangen, und von daher bloß zu einem höheren Nihilismus zu führen (G 2,1 215; Fichte, GA III 3 245).

Die Vorbehalte, ja die Verurteilung des Geistes wie auch der Resultate des *Ersten Weges* des *Deutschen Idealismus* brechen mit dem Traktat und Pamphlet *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* hervor, das zur selben Zeit wie die ersten Schelling'schen Texte über die *Identität* abgefasst, aber erst nach dem Erscheinen der *Untersuchungen* veröffentlicht wurde, nach der Schelling'schen Wende, die es im Übrigen vollständig ignoriert. Jacobi attackiert mit großer Heftigkeit „die *zweite* Tochter der kritischen Philosophie" (G 3 76). Das System der Identität sei der Endpunkt der Naturphilosophie, und tatsächlich setze es die Natur über allem und erkenne nur sie an (G 3 76). Es gebe vor, das *Leben* zu feiern

---

11 Spinoza selbst, „heiliger Benedictus", war wie Fichte ein wahrhaft frommer Mensch; der Verkünder der unpersönlichen moralischen Ordnung leugnet den „lebendige[n] Gott" nur „mit den Lippen" (G 2,1 219, 221; Fichte, GA III 3, 246, 252).

12 Vgl. „... ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ" (*Auserl. Br.* II 478).

und besser als jede vorausgehende Philosophie der unbedingten Absolutheit Gottes gerecht zu werden. In Wirklichkeit – schamloser Naturalismus – gebe die Identitätsphilosophie sogar die Fichte'sche Unterscheidung zwischen der Natur und der sittlichen Ordnung auf (G 3 76); er befürworte einen Monismus, der schlimmer sei als der seines Ahnherrs Spinoza (G 3 120).

Jacobi lehnt den Geist wie auch die Ergebnisse des nachkantischen Idealismus ab,[13] und er glaubt, seine Kritik auf Kant stützen zu können. Trotz ihrer Beschränkungen erlaubt es die Lehre von den Postulaten der *Kritik*, dasselbe zu lehren wie die Philosophie des Nichtwissens: die unmittelbare Anwesenheit der metaphysischen Ideen, insbesondere die von Gott, in der Vernunft (G 3 85). Jedoch versteht der frühere Briefpartner von Mendelssohn und Hamann und eifrige Leser von Bonnet und Hemsterhuis überhaupt nicht die Tragweite der *Kritik* der *praktischen Vernunft*. Er unterzieht sie einer reduktiven Lektüre, die bereits eine Warnung von Kant selbst vor jedem Versuch, die Gottesfrage der Philosophie zu entziehen, auf den Plan rief![14] Es ist also nicht überraschend zu sehen, dass letzten Endes trotz offenkundiger Ähnlichkeiten die Jacobi'sche Polemik mit den Vorgehensweisen des *Zweiten Weges* wenig an Gemeinsamkeit hat. Jabobi verwehrt der Vernunft die Zuständigkeit für die Existenz, die Freiheit und die Transzendenz. Er besteht auf den Rechten des Herzens, betreibt die Apologie des Glaubens, aber will von all dem nichts wissen, was in den Bereich der positiven Religion gehört, und lehnt jede systematische rationale Konstruktion ab. Er erkennt die Ohnmacht der idealistischen Vernunft gegenüber den hohen Wahrheiten der Metaphysik, aber anstatt die Grenzen der Vernunft neu zu bedenken, um anschließend darin ihr Anderes, die Existenz, einzubeziehen – wie das der zweite Schelling tun wird –, nimmt er eine minimalistische Position ein, verwehrt er der Vernunft jegliche Zuständigkeit für die Transzendenz, und sucht Zuflucht beim Gefühl und beim Glauben. Der absolute Idealismus will die höchsten Inhalte des Geistes durch die *reine Vernunft* darstellen, die Schelling'sche *Spätphilosophie* will sie von einer neuen Lesart der Vermögen der Vernunft her überdenken. Jacobi indes, außerstande, die Herausforderung durch die Spekulation aufzugreifen, lässt allen Ballast fahren und weist das Wesentliche unserer Ideen einem Bereich außer der Vernunft zu. Jacobi, der von Feuerbach später als einer von den „Halb- und Dreiviertelphilosophen"[15] abgetan, von Fichte jedoch als „eins der wenigen Glieder in der UeberlieferungsKette der wahren Gründlichkeit" (Fichte, GA I 7 399)

---

13 Zu Hegel siehe *Auserl. Br.* II 467 f.

14 Kant, AA VIII 133 f., in: Schelling, W VIII 41 Anm. 3.

15 Feuerbach, *Sämtliche Werke* IV, Stuttgart 1910, 120 ff. Für Steffens war die wahre Zielscheibe der Jacobi'schen Polemik nicht Schelling, sondern die Philosophie selbst (*Was Ich Erlebte* VIII, Breslau 1842, 376).

und vom zweiten Schelling als die „lehrreichste" „Persönlichkeit", die der „*geschichtlichen Philosophie* am nächsten" (Schelling, *WA 27/28* 59) war, angesehen wurde, hat machtvoll dazu beigetragen, die Einsätze und Anforderungen des *Zweiten Weges* offenzulegen, aber er war nicht in der Lage, auf dessen Fragen zu antworten, denn weder konnte noch wollte er sie in einer wirklichen begrifflichen Konstruktion darstellen und verstehen. Er hatte seine Gesprächspartner auf die Problematik der Erneuerung des Idealismus aufmerksam zu machen gewusst, doch selbst wird er an diesem Werk keinen Anteil haben.

3 Exkurs hin zu den Anfängen: Böhme

3.1 Einflüsse und Vorwegnahmen

Die „Quellen" des kritischen Idealismus sind ausschließlich philosophisch und wissenschaftlich. Studium und Diskussion der Metaphysik nach Leibniz und Wolff, des englischen Empirismus, von Rousseau und von Newton helfen Kant bei der Ausarbeitung seines Systems. Philosophie und Wissenschaft sind der Horizont des Kantianismus, nun stellt aber dieser großartige Rationalismus eine Erweiterung der Vernunft dar, er öffnet den Weg zur Entdeckung noetischer Bereiche durch die Philosophie, die sie bis dahin ignorieren zu müssen geglaubt hatte. Kant selbst bleibt zurückhaltend gegenüber der religiösen Spekulation, er urteilt hart über „die Mystik", und mit der bemerkenswerten Ausnahme der Schrift gegen Swedenborg ignoriert er die Theosophie. Doch in dem Maße, wie der Kantianismus das Schicksal der Dogmen der Aufklärung besiegelt und die „Gedanken" der ihr anhängenden *Philosophen* in die Versenkung schickt, macht er die Rehabilitierung dessen möglich, was das Jahrhundert als antiphilosophischen Irrationalismus ansah. Die *Romantiker* werfen sich in die Bresche und „entdecken" Böhme, einen der größten deutschen Vertreter der spekulativen Mystik, der höchsten Gestalt der christlichen Theosophie.

Böhme, den Hegel den „erste[n] deutsche[n] Philosoph[en]" nennt (Hegel, W 20 94), lebte in einer Epoche, in der noch vor den bescheidenen Anfängen der deutschsprachigen Philosophie die Theologie und die Spiritualität der *Reformation* mittels einer gewissen Einbeziehung der Denkströmungen der *Renaissance* in einer ehrgeizigen religiösen Spekulation mündeten. Böhme selbst, Schuhmacher von Beruf, sah sich nicht als Philosoph an; sein Anliegen war im buchstäblichen Sinne des Wortes und mit eigentlich spirituellen Zwecksetzungen „die Theosophie".[1] Gesättigt von der Lektüre der Bibel, aber wenig auf dem Laufenden, was die kirchliche Theologie seiner Zeit angeht, hatte er ein ungeheures spekulativ-deskriptives Fresko über die Geburt Gottes und der Welt, über das Drama des Heils und über die Mysterien des Guten und des Bösen entworfen. Seine Werke wurden rasch verlegt und von einem häufig gebildeten Publikum gelesen, aber bis in den inneren Kreis der Philosophie gelangten sie nicht. Zwar hat ein so universeller Geist wie Leibniz genug davon kennen können, um zu erklären, dass sie „etwas

---

1 „Denn von dem göttlichen Mysterio etwas zu wissen, habe ich niemals begehret [...]. „Ich suchte allein das Herz Jesu Christi ...", *Epistolae Theosophicae* 12 6. In Anbetracht der Unterteilung sämtlicher Schriften Böhmes in Paragraphen verweise ich nicht auf die Paginierung dieser oder späterer Ausgaben. Sämtliche Belege gehen auf die Amsterdamer Ausgabe von 1730.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-040

Schönes und Großes für einen Menschen in dieser Lage“ sind (Leibniz, *G Ph* 5 489), aber die Philosophie des 18. Jahrhunderts ignoriert Böhme weiterhin. Erst mit den *Romantikern* und den *Idealisten* kommt es zu einem jähen Wandel. Novalis wird ihn mit Begeisterung lesen,[2] Friedrich Schlegel glaubt in seinem Werk eine Synthese aus Platon und Fichte zu entdecken,[3] doch im Wesentlichen tritt „der *philosophus teutonicus*“ (Hegel, W 20 94), „dieser Don Quichotte des deutschen Denkens“[4] erst mit Schelling in die Bewegung der philosophischen Ideen ein. Für die *Schule* des *deutschen Idealismus* hat Böhme eine Bedeutung durch die Rolle, die er in der Entstehung des *Zweiten Weges* spielt, denn wenn diese Spekulation Schelling beeinflussen konnte, so nur, weil sie wesentliche Thesen des *Zweiten Weges* vorwegnahm.

Eine Vielzahl von Arbeiten ist „Böhme und Schelling“ gewidmet worden. Bekanntlich hatte der Dichter Tieck Böhme „entdeckt“ und dessen Werke seinen Freunden aus dem Jenaer Kreis zu lesen gegeben. Doch auch Schelling – und Hegel – haben über Oetinger, den sie seit ihren Jugendjahren kannten, ebenfalls das Böhme’sche Erbe empfangen.[5] Und später dann wird Baader, der größte Kenner und der größte Kommentator Böhmes, den Schuhmacher aus Görlitz seinen philosophischen Gesprächspartnern nahebringen.

Noch Kant erwähnt Böhme bloß beiläufig (AA XV 219, 668; XVI 176 etc.), und Fichte will von diesem „verworrenen Träumer“ nichts wissen (*Gespr.* 2 271). Anders wird es sich bei Hegel und Schelling verhalten. Hegel sieht Böhme, wenn man Baader Glauben schenken will, als den „tiefsten“ aller Philosophen an (Baader, W XIII 81), und er widmet ihm tatsächlich ein ausführliches und wichtiges Kapitel seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegel, W 20 91–119).[6] Schelling wiederum beschließt seinen Anti-Fichte, diese großartige spekulative Kampfschrift, die den ersten absoluten Idealismus sozusagen zusammenfasst, mit einer feierlichen Erklärung. Man klagt mich an, der Spekulation von Schwärmern, von Leuten, die vom *Grund* und von der *ewigen Geburt* der *Dinge* sprechen, verfallen zu sein. In Wirklichkeit habe ich ihre Schriften bis dato nicht wirklich studiert, doch fortan werde ich mich in ihre Schule begeben (Schelling, W VII 120; vgl. *Pl.* 2 179)! Es gibt sicherlich eine gewisse thematische Affinität zwischen der *Naturphilosophie* und der Böhme’schen Theosophie (vgl. Schelling, W X

2 Novalis, *Schriften* 4, Stuttgart 1960, 322 ff.

3 *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, München 1964, XII, 259.

4 Unamuno, *Del sentimiento trágica de la vida* ..., in: *Obras Completas* VII, Madrid 1996, 284.

5 Die beste Untersuchung bleibt R. Schneider, *Hegels und Schellings schwäbische Geistesahnen*, Bonn 1938. Zu Oetinger siehe die klassische Monographie von C.A. Auberlen, *Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers*, Tübingen 1847.

6 Das sind genauso viele Seiten wie die, welche Fichte, und mehr, als Leibniz gewidmet werden!

189), aber dies bedeutet noch keinen wirklichen Kontakt. Selbst in der Epoche, in der Schelling das Thema des *Grundes* in die *Darstellung meines Systems* einführt, kennt er noch nicht Böhmes Schriften. Doch mit der Schelling'schen „Kehre" ändern sich die Dinge. Schelling zieht nach München, dem Ort, an dem seine Zwischenphilosophie sich entwickeln wird, und nimmt im Hinblick auf die Vorbereitung seiner *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* die Werke von Platon und von Böhme mit;[7] er studiert die Böhme'schen Texte, versieht sie mit Anmerkungen und fasst sie zusammen. Die Präsenz Böhmes bleibt in den Schriften der Zwischenperiode dermaßen stark, dass sie es Kritikern zu verkünden gestattet, er verfasse seine Werke, indem er sich an das Register seiner Böhmeausgabe halte,[8] oder die berühmten *Untersuchungen* seien nur eine Art Umarbeitung des *Mysterium Magnum*[9] … Böhme und seine „Schule" wollen der Sinnlichkeit, also der Leiblichkeit, aber auch der Einbildungskraft zu ihrem Recht verhelfen; sie bilden ein echtes deutsches Gegengewicht zur abstrakten Philosophie des Westens von Hobbes bis hin zu Leibniz.[10] Dass dieses Denken über fast zwei Jahrhunderte keine Spur in der Geschichte der Philosophie hinterlassen konnte, hat damit zu tun, dass vor dem Deutschen Idealismus die Philosophie zu seiner ‚Rezeption' noch nicht reif war.[11] Böhmes Gedanken sind „wie de[r] Samen von Wasserpflanzen, der erst im Zeitstrom untergeht, bis er endlich, nachdem er tief genug gewurzelt hat, unerwartet seine Blüthen wieder über dem Wasserspiegel erhebt" (Baader, W XIII 162). Sie tauchen erst 170 Jahre nach dem Tod des Schriftstellers wieder auf, aber dieses plötzliche Wiedererscheinen hat nichts Kontingentes oder Zufälliges. Dass Böhme von den *Romantikern* und den *Idealisten* so sehr geschätzt werden konnte, lag an der Affinität wesentlicher Bestandteile seines Denkens zu ihrem eigenen. Die Böhme'sche Spekulation, die als profunde Triebfeder eine „subjektivistische" Sichtweise vom Sein hat, wodurch sie der Intelligibilität des Besonderen gerecht zu werden vermag, nimmt das Projekt der Nachkantianer mit ihrer metaphysischen Dynamik vorweg.

Böhmes gesamte Spekulation wird von der kraftvollen Intuition der Geburt und des Wachsens, kurz, der Bewegung und des Lebens dominiert. Sie prozediert nicht durch einen Schluss von der Ursache auf die Wirkung, sondern beschreibt vielmehr, wie die Dinge sich aufeinander zubewegen, beschreibt ihr Werden. Dass

---

7 *Caroline. Briefe aus der Frühromantik* II, Leipzig 1913, 456.

8 C. Kapp, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Leipzig 1847, 247.

9 Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* II, Frankfurt a. M. 1967, 314.

10 Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie. Werke* 2, Berlin 1969, 228 Anm.

11 C.H. Weiße, *Boehme und seine Bedeutung für unsere Zeit*, in: *Zeitschrift für Philosophie und Spekulative Theologie*, 1845, 157 f.

nun Schelling den Schuhmacher aus Görlitz „de[n] deutsche[n] Herakleitos“ (Schelling, W XIII 106 Anm. 3) nennen konnte, ergibt sich daraus, dass Böhme sich nicht mit der Anschauung des Flusses zufriedengibt, sondern ihn in seiner metaphysischen Struktur darstellt. Das Werden ist nicht einfach nur Bewegung und Hervorbringung, sondern Manifestation und Offenbarung. Es geht nicht um ein Überquellen von Vitalität und auch nicht um die bloße Geburt autonomer Wesen, sondern um die Offenbarung des Erzeugenden im Erzeugten und durch das Erzeugte. Das Erzeugende schreibt „seine Signatur“ in das Erzeugte ein, welches niemals ein rohes Dasein ist, sondern ein Neues, das vom Alten ein Bild abgibt. Andererseits muss man sich den metaphysischen Prozess der Offenbarung am Beispiel einer Subjektivität vorstellen, die ihrer selbst bewusst wird, indem sie sich von sich trennt, indem sie sich sich entgegensetzt, indem sie hervorbringt und indem sie sich hervorbringt. Man hat in Böhme stets ein wertvolles Bindeglied der voluntaristischen Tradition des Abendlandes entdecken können, und dies im Zusammenhang mit einem scheinbar naiven Anthropomorphismus. Nun ist aber dieser Anthropomorphismus nicht nur voluntaristisch, sondern auch kognitiv oder vielmehr transzendental in der technischen Bedeutung des Ausdrucks. Böhme hört nicht auf, sein Universum als einen gewaltigen Theogonieprozess darzustellen, aber in diesen Theogonien mit einem wesentlichen Bezug auf das Gewissen blitzt das protestantische Prinzip der Innerlichkeit auf (Hegel, W 20 94).

Am Ende wird die elementare Intuition vom dynamischen Charakter des Wirklichen in eine wahrhafte Deduktion der Entgegensetzung und des Streits als Triebfeder und notwendiges Mittel für die Offenbarung übersetzt. Die philosophische Einbeziehung des Streits führt unausweichlich zur Anerkennung der metaphysischen Intelligibilität des Leiblichen, des Sinnlichen, des Stofflichen, kurz gesagt, des Besonderen. Ja, in letzter Instanz der Andersheit selbst. Böhme könnte sich kein persönliches Wesen, Gott oder Mensch, ohne einen Kern von Besonderheit vorstellen, den er als „Natur“, Basis und Grundlage des Geistes, veranschaulicht. Von daher sieht er sich veranlasst, die Intelligibilität dessen zu erfassen, was seit Platon als nicht-intelligibel angesehen wurde. Andererseits endet diese metaphysische Legitimierung der Besonderheit und der Andersheit in einer neuen Lesart des Bösen, das vielleicht zum ersten Mal in der abendländischen Philosophie einen Status sui generis, einen metaphysischen Ausdruck seiner Wirklichkeit erhält.

3.2 Offenbarung und Streit

Böhme weist der Gottheit sämtliche Komponenten der Psychologie und des moralischen Charakters des Menschen zu. Die Kritiker sprechen leichtfertig von präphilosophischem Anthropomorphismus. Tatsächlich handelt es sich eher um eine folgerichtige Anwendung des Grundthemas der christlichen Theologie, dem persönlichen Gott,[12] der in der Metaphysik zu einer Vorstufe von Idealismus führt. Die gesamte Böhme'sche Lehre ist nur ein Diskurs über den Gott der *heiligen Schrift*, den Schöpfer und Erlöser, die Quelle der Offenbarung und das Leben aus persönlicher Liebe. Das ewige Wesen – schreibt eine der ersten großen Böhme'schen Abhandlungen – ist einem Menschen ähnlich (*Tr. Vit*. 6 48), es hatte uns geschaffen, weil es Durst nach unseren Seelen hatte.[13] Und der Mensch in Adam „hat Namen gegeben" den Geschöpfen und die „Essentien" des Universums zum Ausdruck gebracht (*Tr. Princ.* 21 10).[14] Der Anthropomorphismus kommt im Thema der Offenbarung zum Ausdruck, die durch die Dialektik der Gegensätze und des Streits hindurch nicht nur den zweiten Schelling inspiriert, sondern gleichermaßen die Bewegung des *Ersten Weges* des *Deutschen Idealismus* vorzeichnet.

Der kosmische Dynamismus des Böhme'schen Denkens äußert sich im großen ontologisch-metaphysischen Prinzip der Offenbarung. „Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung" (*Sign. Rer.* 1 16), das heißt, dass jedes Wesen, anstatt sich zu begnügen zu sein und das zu sein, was es ist, danach strebt, sich zu offenbaren. „Das Nichts will aus sich, daß es offenbar sey" (*Qu. Theos.* 3 9), „und da ist Gottes Erbarmen, denn er will aus dem Nichts Etwas machen" und will es so schaffen, dass es sich offenbaren kann (*Myst. Magn.* 26 39). Es gibt in der ewigen Stille einen Willen, der sich nach der Offenbarung sehnt (*Sign. Rer.* 3 2). Dieser ganze theosophische Diskurs drückt in großartigen Bildern die tiefe ontologische Anschauung vom Sein als Werden aus, aber eines Werdens, welches Grund des Lebens und der Intelligibilität ist. Das Verlangen nach der Offenbarung ist ins Herz eines jeden Wesens eingeschrieben; es stachelt es an, sich zu vollenden, seinen Sinn ausdrücklich zu machen. Die Offenbarung ist die „Bewegung", kraft welcher die Potentialitäten, die verborgenen Inhalte eines Wesens sozusagen wieder an die Oberfläche steigen, sich ausstellen und sich aufgliedern. Das ist ein freudvoller Prozess, der zur Aktualisierung des Potentiellen, infolgedessen in ei-

12 Vgl. E. Boutroux, *Études d'Histoire de la Philosophie*, Paris 1897, 229 ff.
13 *Colloquium Viatorum* 11.
14 Siehe die in A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, 45 ff., zitierten Textstellen.

nem gewissen Maße zur Heraufkunft des Neuen führt und der ebenfalls zur Entfaltung, ja zur Vollendung des sich offenbarenden Wesens selbst beiträgt.

Böhme denkt über den *Aufgang* des Universums und über die *Geburt* der *Dinge* nach, und er beschreibt die Freude der Schöpfung. Gott hat die Welt erschaffen, um darin seine Wunder zu offenbaren (*Tr. Princ.* 20 10), dieses Herausgehen aus sich erfüllt ihn mit ausgelassener Freude und Lust. Der Kosmos ist dazu da, damit der Ruhm Gottes, seine Herrlichkeit und seine Majestät offenbar werden, damit eine Welt kommt, die ein „Freudenreich" sein wird (*Myst. Magn.* 71 17). Selbstverständlich geht die Freude der Offenbarung nicht mit einem bloß immanenten Vorgang, einer Art fruchtlosem Spiel einher (*El. Gr.* 3 40). Das *Absolute* enthält Wesen, die es ins Dasein bringen möchte; es gibt eine ganze Skala von Potentialitäten, die sich in „Figuren" verkörpern können und müssen (*S. Punct.* 2 30). An sich selbst ist Gott nur Ungrund (*S. Punct.* 1 19), helle stille Göttlichkeit ohne Bewegung und ohne Leben (*Sign. Rer.* 2 2). Die Schöpfung wird ihm „das Aussprechen und die Faßlichkeit" ermöglichen (*El. Gr.* 9 12). Zwar waren all diese zur Aktualität gelangenden Potentialitäten ursprünglich in dem Wesen selbst, das sich offenbart, aber das *telos* der Offenbarung ist, dass das Subjekt seine Einsamkeit der Involution überwindet, damit sich seine Reichtümer entfalten, damit jenseits von ihm, ihm gegenüber ein Anderes entsteht, in welchem es sich offenbart, in welchem es das Echo seiner Stimme vernimmt. Die ewigen *Ideen* der Gottheit, die göttlichen *exemplares* offenbaren sich, explizieren sich in einem *Objectum*, in einem *Gegenwurf.*[15] Die gesamte Welt ist gleichsam der Gegenwurf Gottes, in der sich seine Reichtümer in der „Schiedlichkeit" entfalten, in der er sich manifestiert, in der er sich offenbart (*Cl.* 37).

Böhme beschreibt jubelnd die Geburt und das Wachsen der erschaffenen Wesen; seine Meditation über die Schöpfung als Stiftung autonomer Wesen zeichnet die nachkantische Problematik der göttlichen Freiheit als Vermögen zur Hervorbringung des Neuen, zur Stiftung freier Wesen vor. Doch hat die Offenbarung ebenfalls eine wesentliche Bedeutung für die Vollendung des sich offenbarenden Subjekts selbst. Die Offenbarung ist das Entwerfen des Gegenwurfs. Nun kann der Gegenwurf ebenso gut ein anderes wie es selbst sein. Die Offenbarung als Hervorbringung seines Gegenwurfs an sich selbst ist, dem Leibniz'schen Ausdruck gemäß, „Verdoppelung".[16] Im eigentlichen Sinne von *duplicatio* ist die Verdoppelung eine Art Selbstwiederholung, die Böhme als einen wesentlichen Zug des Werdens als solchem, des Wirklichen im Ganzen erkennt.

---

15 *Tabulae Principiorum* 14.

16 Leibniz, *Remarques de Mr Leibniz, sur le livre d'un Anti-Trinitarien Anglois … Opera Omnia* I, hg. von L. Dutens, Genf MDCCLXVIII, 27.

„Denn Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es duplizire sich denn daß es Zwey sey […], aber in der Zweyheit empfindet sichs.“ (*Qu. Theos.* 3 6) Das heißt, dass sich der Rückgang des Subjekts auf sich, die idealistische Verdoppelung des Bewusstseins, deren vollkommener Ausdruck die zwei Fichte'schen Reihen sein werden, in der Böhme'schen *Offenbarung* wahrhaft vorweggenommen findet. Das Wesen, dessen eigentliche Natur das Werden als Offenbarung ist, ist das Paradigma des Selbstbewusstseins, oder vielmehr: Es enthält, es ist in seiner ganzen metaphysischen Allgemeinheit Grund oder Modell des Selbstbewusstseins.[17]

Böhme feiert das Herausgehen aus sich, die Ausdehnung, das Überquellen der sich offenbarenden Liebe. Nun ist die Offenbarung nicht bloß Ausdehnung, andernfalls würde sie auf eine Art Verstreuung oder Auflösung hinauslaufen. Die Verdoppelung, welche die formale Struktur des Selbstbewusstseins, der Subjektivität ist, zeigt, dass der Rückgang auf sich der verbindliche Weg der Offenbarung ist, ohne den sie sich in den Treibsänden der Äußerlichkeit verlieren, sie keine wirkliche Erkenntnis, vor allem keine wahre Selbsterkenntnis vollbringen würde. Dennoch ist der Rückgang auf sich nicht nur eine noetische Operation, er führt zum Aufzeigen der dialektischen Natur der Offenbarung, der notwendigen Rolle des Streits in der Offenbarung (*Theosc.* 1 8). Das Andere, in dem das Bild auftaucht, in dem sich das Offenbarte abzeichnet, ist *Gegenwurf*. Es empfängt die Offenbarung, es liefert ihr ihre erste Materie, in der sich die *Ideen* verkörpern und aufgliedern, aber es stellt auch einen Damm, ein Hindernis, einen Widerstand dar. Der Streit ist notwendig für die Offenbarung, ohne ihn gäbe es weder Bewegung noch Wirklichkeit. Jedes Wesen enthält in sich selbst Dualität; die „Widerwertigkeit“ und der gewaltsame Kampf sind Bestandstücke sine qua non der Offenbarung. Die Subjektivität ist nicht nur Kognition, sie ist auch Wille, und der Wille ist von seiner Natur her Entwurf, der gegen seinen Gegenstand prallt, ihn verletzt, ihn besetzt, ihn zurückstößt, ja ihn zerlegt. Ohne die „Widerwertigkeit“ und ohne den Streit gibt es weder „Beweglichkeit“ (*Sign. Rer.* 2 1–2) noch „Empfindlichkeit“ (*Myst. Magn.* 28 67). Nur im und durch den „Streit wird sie [die Natur] offenbar“ (*Sign. Rer.* 2 4).

In strengem Gegensatz zur kontinuierlichen Intelligibilität der klassischen Metaphysiken ist die Böhme'sche Theosophie eine Lehre von Bruch und Kampf. Sie wird durch eine dualistische Vision weniger der Dualität zweier zugleich existierender, paralleler Prinzipien als des Kampfes zwischen zwei Kräften genährt. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein (*Qu. Theos.* 3 2). „Ein jeder Mensch

---

17 Gott ist „ens manifestativum sui“, aber er kann wahrlich als Gott nur in dem Licht bezeichnet werden, welches sein Selbstbewusstsein ist. Oetinger, *Sämmtliche Schriften* II,1, Stuttgart 1858, 132.

trӓget in dieser Welt Himmel und Hölle in sich“ (*S. Punct.* 9 34). Auf Grund der gewaltsamen Entgegensetzung dieser Kräfte ist der Kampf das Wesen von allem (*S. Punct.* 3 20). Wie könnte es auch anders sein, wenn jedes Wesen in seinem Herzen sein „Contrarium“ hat (*Theosc.* 1 19 f.).

Es wäre allerdings genauer darzulegen, dass die „polemische“ Natur des Böhme’schen Universums nicht bedeutet, dass man den Kampf um seiner selbst willen schätzen muss. Die Gewalt ist notwendig in der Welt, aber sie ist nicht ein Zweck an sich. Wenn jedes Wesen von innen her ausgehöhlt, von Kräften gepeinigt wird, die einander zerreißen, dann ist der Streit nicht die Tatsache eines unbestimmten Nicht-Ichs, das sich gegen das Ich auflehnt und es nach unten zieht. Sein inneres Contrarium ist ein Anderes sui generis des Ichs, das ungeachtet seiner irreduziblen „Widerwertigkeit“ Funktion des eigentlichsten Wesens der Subjektivität ist. Böhme sehnt die Offenbarung herbei; nun offenbart sich allerdings ein Wesen schwerlich in einer Umgebung, die spürbar dieselbe ist wie die seine oder die sich in Kontinuität mit ihr befindet. Eine Sache offenbart sich am lebendigsten, in klarster und bestgegliederter Weise in dem und durch das, was das ihr Fernste oder vielmehr das ihr am stärksten Widerwärtige ist. Die ausdrückliche Widerwärtigkeit lässt erscheinen, was sie anprangert; sie erfasst es gleichsam, sie setzt es der unerbittlichen Kritik eines rohen Lichtes aus, das es jedoch, äußerst paradox, zur Geltung bringt. Böhme ist fest davon überzeugt, dass im Halbdunkel, im gedämpften Licht die Offenbarung verblasst und ins Stocken gerät. Daher das Beharren auf der radikalen Widerwärtigkeit als dem Instrument oder vielmehr dem günstigsten und dem geeignetsten Ort für die Offenbarung. Die Offenbarung ist abhängig von der Dialektik der Gegensätze. Die Kälte ist die Wurzel der Hitze, die Hitze ist die Ursache dafür, dass man die Kälte empfindet (*Qu. Theos.* 3 3). Das Licht erhebt sich aus der Finsternis (*Myst. Magn.* 26 36). Die schöne und heitere Weisheit wird aus der Torheit offenbar (*Theosc.* 1 33). Ohne den Zorn würde keine Liebe erkannt (*Qu. Theosc.* 9 4).

Das Böhme’sche Denken wird solchermaßen von der Intuition des höchsten Wertes der Offenbarung, der Menschwerdung Gottes und der Äußerung dominiert, dass es bereit scheint, mit einer wahrhaften Legitimierung des Nicht-sein-Sollens den Preis dafür zu bezahlen. Böhme liebt mit seiner ganzen Seele die Schöpfung, das Leben, das Licht, die Farben, denn er weiß trefflich, dass ohne das harte und bittere Prinzip des Wirklichen diese Welt bloß ein „finster Thal“ wäre (*Tr. Princ.* 3 11). Er erkennt im Innern der Dinge und der Prozesse dieser Welt die furchtbare Kraft der Widerwärtigkeit, die kosmische Grimmigkeit, und sieht sich nun daraufhin verpflichtet zu wiederholen, dass es ohne die Grimmigkeit, so verschlingend und verwüstend sie sein mag, keine Bewegung gäbe, sondern einzig das Nichts und den Tod (*Tr. Princ.* 11 14). Die Grimmigkeit ist, wie später zu sehen sein wird, die Potentialität oder die Wurzel des Bösen selbst, und Böhme

hält sich mit der Frage nach der Rechtfertigung der Möglichkeit des Bösen nicht auf, er geht mitunter so weit, dass er die quasi notwendige Rolle der Aktualität des Bösen für das Werden, für die Offenbarung in der Welt deduziert. Das Böse ist das Instrument der Gottheit, um das Gute fassbar und wirklich zu machen. Wenn das Böse nicht wäre, wäre das Gute, die Freude, nicht offenbar (*Myst. Magn.* 61 48); wenn es das Böse nicht gäbe, wäre das Gute nicht bekannt (*Myst. Magn.* 71 17). Daraus die Schlussfolgerung: Damit Gott nicht verborgen, nicht-offenbart bleibt, muss es „ein unvermeidlich Ding sey[n], daß Gutes und Böses ist" (*El. Gr.* 4 44 f.).

3.3 Die zwei Bedeutungen der Natur

Böhme verteidigt die Härte und die Gewalt, ja er nimmt sogar die Unvermeidlichkeit des Bösen auf sich. All das, damit die Offenbarung sich vollziehen kann, damit das Licht über die Finsternis, das Leben über den Tod obsiegt, kurz gesagt, damit das Sein das Nichts bezwingt. Nun kann aber dieser Sieg nur um den Preis unaufhörlicher Anstrengungen errungen werden; er bleibt unsicher und vorläufig. Böhme feiert die Existenz und die Form, aber seine grundlegende Vision ist die einer auf einem Ungrund aufgesetzten Welt, bearbeitet von Kräften, die einander zerreißen und nicht aufhören, jede gegliederte und stabile Existenz wieder in Frage zu stellen. Die Lage des Kosmos ist von einer erdrückenden Zerbrechlichkeit. Er wird aus Wesen und Strukturen gebildet, die aller Ständigkeit beraubt sind, deren Ohnmacht in den aktiven Zerfall umschlägt und in der Zerstörung endet.

Der Kosmos ist die Welt der „Phantasey", er ist „der Eitelkeit" zum Opfer gefallen. Nun hat *Phantasie* zwar all die klassischen pejorativen Konnotationen der Einbildung, der „Narrentey" (*El. Gr.* 4 29 ff.), und *Eitelkeit* ist weit davon entfernt, eine harmlose Zurschaustellung zu bezeichnen: Sie ist das Zeichen einer gefallenen Welt, beherrscht von der Verfluchung und der Zerstörung verheißen (*Myst. Magn.* 10 9; *Sign. Rer.* 14 71 etc.).[18] Die Wesen und die Formen der Welt haben nur die Festigkeit des Traums, die Phantasie entfaltet eine fiebrige Aktivität, doch in letzter Instanz sind ihre Vollbringungen der Fruchtlosigkeit geweiht. Der sinnbildliche Begriff, der all diese Anschauungen versammelt und verdichtet, ist der des *Rades der Natur.*[19]

---

18 Es handelt sich hierbei um ein Echo auf *vanitas*, *Eitelkeit*, aus *Röm* 8, 20, ein wahrer theologisch-theosophischer *terminus technicus.*

19 Das *Rad der Natur* oder von der *Geburt*, Echo auf *Jak* 3, 16 in der christlichen Theosophie.

Böhme bewundert die Reichtümer der uns umgebenden Welt, er ist entzückt von ihren Formen und Farben, fasziniert von jeder Lebensentfaltung, aber im Inneren dieser Vitalität erkennt er die Keime der Zerstörung und die Drohung des Todes. Er feiert die Stärke und die Reichtümer der Natur, aber er weiß, dass ihre Wahrheit weder Festigkeit noch Leben ist. Die Natur ist eine ruhelose Bewegung, eine fiebrige Spannung, die durch ihre Ohnmacht, Dauerhaftes zu vollbringen, in den Wahn der Zerstörung gedrängt wird.

Ohne noch einen Zugang zu einer „positiven" Sicht der Geschichte finden zu können, hat Böhme ein geschärftes Verständnis von den Schwächen und Verwerfungen der Natur. Die Natur ist der Ort der Geburt, des Wachstums und des Todes, die unter dem ehernen Gesetz einer zyklischen Zeitlichkeit geschehen. Anstatt die schöne Regelmäßigkeit, den großzügigen Rhythmus der Zyklizität zu feiern, sieht Böhme darin eher das Zeichen einer zwangsläufigen Machtlosigkeit. Unter der Maske der heiteren Regelmäßigkeit der Zeit als Verteiler von Geburten verbirgt sich das *Rad der Natur*, das sich unaufhörlich dreht, in seinem Durchgang alles zerkleinert und seinen Erzeugnissen niemals dauerhafte Existenz gewährt. Die Natur ist die Welt der Wiederholung. Sie wird von der Sonne gelenkt, nun gibt es aber eben nichts Neues unter der Sonne... Doch ist die Wiederholung, die Abfolge der Wesen eines nach dem anderen nicht nur Monotonie, sondern führt zwangsläufig zu Gewalt und Zerstörung. Die Natur bringt gewiss eine Skala unterschiedlicher Wesen hervor, aber gesehen aus einer Perspektive der unendlichen Wiederholung heraus verblassen die Unterschiede und über den Schein ihrer unendlichen Verschiedenheit hinaus versinkt die Natur im Ungesonderten, im Ungrund der Ungeschiedenheit. Der lineare Verlauf, das, was man gemeinhin den Fluss der Zeit nennt, ist nur eine trügerische Bildwelt, denn der Fluss, die gerade Linie ohne Unterschiede, ohne Abschnitte, ohne Momente kommt einer zirkulären Bewegung gleich... Was ohne Abschnitte vorankommt, was keine Erzeugnisse, unterschiedene Ergebnisse hinterlässt, um sein Fortschreiten abzustecken, kommt nicht wirklich voran, sondern läuft im Kreis (*Myst. Magn.* 3 15). Man kann nicht genug daran erinnern: Die Natur ist ein Rad...

Auf Grund seiner Monotonie, seiner Repetitivität und seiner Machtlosigkeit ist die Wahrheit des natürlichen Werdens tatsächlich das Zirkuläre. Doch diese Vision einer neutralen Machtlosigkeit und einer langweiligen und unfruchtbaren Wiederholung bleibt unzureichend. Ein Universum ohne Unterscheidung erzeugt notwendigerweise Unruhe und Angst, um letztlich in der Zerstörung unterzugehen.

In der Bewegung, die keine Etappe kennt, die stets mit derselben unveränderten Geschwindigkeit, im selben Rhythmus oder vielmehr demselben Fehlen von Rhythmus verläuft, drückt sich eine ruhelose *Conditio* aus. Nun ist aber die Ruhelosigkeit einer Frieden stiftenden Selbstbesinnung, einer Heiterkeit und

Harmonie beraubt und findet sich dazu verdammt, auf alles überzugreifen, was ihr begegnet, alles zu zerkleinern und zu zerstören, was sie auf ihrem Weg vorfindet (*Tr. Princ.* 4 50). Das Werden der Natur ist das „Rad der [...] Eitelkeit" (*Aur.* Erklärung der Figur), ein verrücktes, dem Wahn verfallenes Rad, Feind jeder strukturierten, dauerhaften Existenz. Böhme erkennt die Gewalt, die Grimmigkeit, die in der bloß natürlichen Existenz gärt, dessen spektakulärstes Bild der alte Gott Saturn ist, Kronos, der seine Kinder verschlingt (*Tr. Vit*. 9 55; *Sign. Rer.* 9 9 etc.). Das Rad der Natur steht als Chiffre für eine Existenz, die mit der Leben schenkenden Offenbarung nicht einverstanden sein kann und auch nicht will. Dem wahren schöpferischen *Fiat* entgegengesetzt, das die Essentien in die wirkliche Existenz überführt (*Tr. Vit*. 4 32), ist die Natur, die bloß Natur ist, die Machtlosigkeit aus Selbstenteignung, aus einem wahrhaften Herausgehen aus sich. Sie ist die „finstere Impresßion", die den Rückgang auf sich, die Versenkung in sich eines Wesens bezeichnet, das unfähig ist, sich zu überwinden, sich vom Gewicht seines Egoismus zu befreien. Fehlt es an wahrhafter Freiheit, so ist die Natur der Wiederholung ausgeliefert, einer Wiederholung, die nicht die fruchtbare „Verdoppelung" ist. Sie ist machtlos, die Wesen in die Existenz zu führen, und dadurch zum fruchtlosen Stillstand verurteilt.

Böhme weiß, dass man der schädlichen Immanenz, der zerstörerischen Unständigkeit des *Rades* nur durch die Offenbarung entgeht. Nun lässt sich die Offenbarung aber nur vollziehen, wenn sie in einer stabilen Umgebung aufgenommen und entfaltet wird; die Festigkeit des Gegenwurfs ist wesentlich für Empfang und Aufnahme der Offenbarung. Gemäß ihrer größten metaphysischen Allgemeinheit liegt die Sehnsucht nach der Offenbarung im Herzen des Wirklichen; das ist der innere Drang, der, wenn man so will, ontologische Trieb, der das Vermögen beseelt, nach der Aktualität zu streben. Böhme spricht vom Sehnen nach der Freiheit, etwas zu sein, nicht nichts zu bleiben (*Sign. Rer.* 14 23). Andererseits verkündet er, dass das Nichts eine Sucht nach Etwas ist (*Myst. Pansoph.* 1 1). Wie bei Leibniz sind auch bei Böhme die Essentien nicht zu einer fruchtlosen Neutralität gegenüber der Existenz verdammt, sondern besitzen einen wahrhaften Anspruch auf Wirklichkeit, den das unwiderstehliche Streben nach Offenbarung ausdrückt. Die Natur ist der Existenz, der festen Wirklichkeit widerwärtig, aber „das Licht [...] gibt Wesen" (*Myst. Magn.* 5 1), die Freiheit „schwängert sich selber mit Wesenheit" (*Inc. Verb.* 3 5). Der Schuhmacher aus Görlitz hat nicht das technische Vokabular der Philosophie zu seiner Verfügung, um seine Sicht der Kontinuität zwischen dem Wesen und der Existenz auszudrücken, um die Rehabilitierung des Werdens, die Kant und Hegel in ihrer Zeit vollziehen werden, im Begriff auszuformulieren. Er greift dann auf Bilder zurück und verteidigt häufig die Leiblichkeit und die Sinnlichkeit, um die radikale Überlegenheit der Existenz,

selbst der geringsten, gegenüber der Abstraktion der Potentialität und des Wesens zu bejahen.

Böhme dramatisiert seinen Diskurs, indem er den höchsten geistigen Wirklichkeiten Leiblichkeit zuspricht, und spaltet umgekehrt von der leiblichen *Conditio* ab, was das dem Sein und dem Guten am stärksten Widerwärtige ist. Die Natur Gottes – wird die *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang* unbefangen behaupten – ist seine Leiblichkeit (*Aur.* 2 12). Die Seele selbst wäre grob, „*rohe*" ohne den Leib (*Tr. Princ.* 19 23; *Tr. Vit.* 4 5 etc.);[20] fehlt es an der Leiblichkeit, gibt es nur unbestimmte, diffuse Klarheit (*Tr. Vit.* 9 81, 87). Die Sinnlichkeit selbst ist nicht das schamhafte Vorrecht der Geschöpfe niederer Herkunft; ganz im Gegenteil existiert eine „höchste Sinnlichkeit" (*Myst. Magn.* Extr. 8), die den Wesen von höchster Geistigkeit eigen ist. Umgekehrt ist das Böse jeder Leiblichkeit beraubt. Am Ende zweier Jahrtausende einer philosophischen Praxis, die auf die eine oder andere Weise das Böse und den Körper verknüpft, wagt Böhme zu behaupten, dass mangels einer hinreichenden Harmonie seines Wesens der Teufel der Leiblichkeit beraubt sei (vgl. *Tr. Vit.* 8 22), dass er sich zu einer Existenz aus Feuer verdammt finde, die ohne brennbares Material brennt.

Die Böhme'sche Apologie des Leibes hat eine eigentlich philosophische Zweckmäßigkeit. Im klaren Gegensatz zur platonisch-aristotelischen Tradition der abendländischen Philosophie zielt sie darauf ab, die Bestimmung und die Besonderheit zu rehabilitieren. „[D]ie grosse Weite ohne Ende begehret der Enge" (*Tr. Vit.* 1 35), ohne die Kontraktion verlöre sich die Offenbarung in der Diffusion. Die Tradition vertritt die Überlegenheit der Universalien und der Unbegrenztheit, und mit Spinoza schließt sie: Alle Bestimmung ist Negation.[21] Nun ist aber für Böhme die Vollkommenheit abhängig von der Bestimmung, Gott selbst ist das am vollständigsten bestimmte Wesen, das es gibt.[22]

Die Rehabilitierung des Bestimmten und des Besonderen drückt eine neue Lesart des Unterschiedes und der Mannigfaltigkeit aus, die auf die Metaphysik der *Idealisten* vorgreift. Zwar finden sich zahlreiche Textstellen im Böhme'schen Corpus, in denen das Mannigfaltige als eine Chiffre für die Verschiedenheit und die Verstreuung begriffen wird, doch ausgesagt im Kontext der Äußerung erhält es seinen metaphysischen Adelsbrief. Die helle Gottheit, das reine Wesen ist ein einig Ding, aber „durch die Vielheit wird seine [Gottes] Gestalt offenbaret" (*Sign. Rer.* 14 21). Der Preis des Vielfältigen, sein Wert wird nicht in Form von numeri-

---

20 „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes ..." Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Stuttgart 1776, 407; vgl. Schelling, W VIII 325.

21 In diametralem Gegensatz zu dieser Sichtweise gilt für das Böhme'sche Denken: „Omnis determinatio [...] est positio" (Baader, W XIII 232). Vgl. unten, S. 994.

22 Vgl. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, 318 f.

schen Betrachtungen evaluiert. Die christliche Theosophie hat ein schwärmerisches Verhältnis zum Aufbruch des Lebens, eine leidenschaftliche Sympathie für das Überschießen der Geburten, aber das Vielfältige wird nur da gutgeheißen und gepriesen, wo es Schiedlichkeit zum Ausdruck bringt.

In einem großartigen Text feiert Böhme die „süsse Sanftmuth" der Einheit; er sieht sich dennoch zu der Beobachtung genötigt, dass sie die Heraufkunft der „Beweglichkeit, das Reich, Kraft und Herrlichkeit" verhindere, durchkreuze (*Tr. Princ.* 25 78). Man darf der Lage ohne eine Form der Einheit keinen zu hohen Wert beimessen: Ein Ding, das nur einen Willen hat, ist ohne „Schiedlichkeit", des Verstandes und der Vernunft benommen; es kennt die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen nicht (*Theosc.* 1 9). In dem stillen und bewegungslosen, der Offenbarung vorausgehenden Ungrund gibt es keine Schiedlichkeit und keine Absonderung; Erkenntnis und Wissenschaft jedoch brauchen die Schiedlichkeit für ihren Anfang (*Cl.* 13). Der Unterschied spaltet die dichte Finsternis der Nacht und führt zur Reflexion und zur Freude. Böhme jubelt angesichts des Aufblühens dieser ganzen Vielheit, der Inkarnation ewiger Wesen in lebendigen Gestalten. Nichtsdestoweniger ist das Bezaubernde nicht die Fülle, die buntscheckige Vielheit, die ungeheure Masse verschiedener Wesen, sondern die harmonische Anwesenheit gegliederter und fester Gestalten. Böhme ist gewiss einer, der die wie sehr auch verschrieene Wissenschaft des Besonderen praktiziert, doch ist er das nur in dem Maße, wie das „Particular" kein partieller und privativer Widerschein des Allgemeinen ist, sondern ein Mund, der es beredt verkündet (*El. Gr.* 4 4). Die Vielheit der Gestalten in ihrer harmonischen, geordneten Koexistenz ist der Gegenwurf der Einheit, ein Gegenwurf jedoch, in dem das Abbild sich entfaltet (*El. Gr.* 2 20).

Die *Romantiker* und die *Idealisten* bewundern die Schärfe des Böhme'schen Denkens, seinen spekulativen Diskurs über das *Leben*, doch scheint eine gewisse Ambiguität über dieser *Naturphilosophie* zu schweben. Sie feiert die Leiblichkeit, die Sinnlichkeit und die Vitalität, aber sie findet auch innerhalb der Natur die Unständigkeit, ja die Furie der Vernichtung wieder. In und durch die Natur gelangt der Ungrund, die helle Gottheit zur Offenbarung, doch das *Centrum Naturae* ist der Ort der Phantasie und das Prinzip der Eitelkeit (*Myst. Magn.* 10 9). Die Natur ist ebenso sehr Macht des Aufblühens von Existenzen wie verschlingendes Feuer. Vereinen lassen sich diese Gegensätze und lösen lässt sich der Widerspruch – der übrigens bereits in der Logik der Offenbarung entsteht – einzig und allein, indem man die Natur nicht als ein ontologisches Prinzip, sondern als eine metaphysische Kategorie auffasst. Die Apologie des Besonderen ist nicht immer nur das, selbstverständlich höchste, Ergebnis einer Ontologie. Allein der metaphysische Begriff des *Grundes* – eben *der* Begriff, welcher Schelling inspirieren wird – er-

laubt es dem „deutschen Philosophen", das Leben zu denken und die Göttlichkeit als Leben.

Der *Grund* ist nicht eine Region und noch nicht einmal ein Anfang des Wesens. Er bezeichnet eine Beziehung, eine Dialektik zwischen zwei Momenten des Wesens, in der das eine das andere begründet, indem es es sich subsumiert, oder sich eben dieser Begründung verweigert. Es „findet sich" eine *Natur* in Gott, die sein *Grund* ist, ohne dass jedoch dieser Grund wirklich ein Teil oder eine Sphäre von ihm ist, abgrenzbar und aus seinem Wesen gegeben. Anstatt von einem *Grund* Gottes zu sprechen ist es besser, man sagt, dass der *Ungrund* zum *Grund* wird, dass Gott sich erfasst oder sich begründet in und durch seinen *Grund* (*Myst. Magn.* 5 3). Der *Grund* ist nicht ein Stück oder ein Anfang des Wesens, das zuvor existiert, sondern eine Beziehung zwischen einem Wesen und einem seiner Momente oder vielmehr eines Wesens mit sich selbst. Die Natur eines Wesens ist dieses Wesen in seiner Ursprünglichkeit, in seinem eigensten Kern in irreduziblem Gegensatz zu allem anderen. Doch dieses „Eigene" ist vollkommen ambivalent. Als eigener Kern ist der *Grund* eine Art mächtiges Einsaugen, ein Trieb oder eine Kraft des Zusammenziehens, die die Verbreitung, Brechung und Ausschenkung des Wesens behindern und erschweren will. Er ist nur Rückgang auf sich, Verschlossenheit gegenüber der Offenbarung, die selbst Ausdehnung und Schöpfung ist (*Myst. Magn.* Extr. 2, 29 2 etc.). Doch die wahrhafte Entfaltung eines Wesens erfolgt niemals durch das Zusammenschrumpfen auf sich. Ein Wesen kann sich kraft eines ontologischen Egoismus in sich verschließen und versenken, doch auf diese Weise wird es weder ein Anderes noch sich selbst begründen, es wird vielmehr in sich untergehen. Nur indem es sich in seiner Erfassung seiner selbst als Fundament, als Quelle und als Anfang einer Ergießung und Verbreitung bejaht, begründet sich ein Wesen an sich und für die Anderen.

Böhme bringt auf großartige Weise die Intuition einer Dualität zum Ausdruck, die kein Dualismus ist; gleichwohl fehlt es ihm an den begrifflichen Mitteln, um das zu verdeutlichen. Hegel wird diesbezüglich von einer „trüben Tiefe" (Hegel, GW 11 72), von einer „barbarische[n] Form der Darstellung und des Ausdrucks" (Hegel, W 20 96), von einer misslichen Gewohnheit, sich „sinnliche[r] Bestimmungen" als „Gedankenbestimmungen" zu bedienen (Hegel, W 20 95), sprechen. Böhme erkennt die Intelligibilität des Besonderen und möchte das Werden denken, aber er übernimmt wie selbstverständlich das klassische pejorative Verständnis von der Zeit,[23] und vor allem schafft er es nicht – trotz spektakulärer

23 „Der rechte Mensch in der himmlischen Bildniß hat keine Zeit; Seine Zeit ist gleich einer runden Crone, oder einem gantzen Regenbogen, der keinen Anfang hat, und auch kein Ende." (*Tr. Vit*. 18 3)

Durchbrüche (*Sign. Rer.* 14 27; *Myst. Magn.* 27, 4 etc.) –, die Freiheit wirklich vom Sein zu dissoziieren. In der *Morgenröthe im Aufgang* schreibt er: „Gott in der Natur [...] wallete" (*Aur.* Praef. 22), und später in *Von der Gnadenwahl* spricht er von „Wallen oder Wollen" (*El. Gr.* 4 38). Die sprachliche Nähe erleichtert auf der Ebene des Begriffs die Nicht-Unterscheidung der Natur und der Freiheit, der Begierde und des Willens. Zwar stellt der Theosoph häufig die Begierde, die ein Trieb ist, ein Zorn, dem klaren und reinen Willen gegenüber (*Myst. Pansoph.* 3 1), der von einer Fruchtbarkeit ist, verschieden von der der Begierde. Nun schafft es der Wille indes nicht, sich von der Natur ‚abzulösen'. Er ist ‚höher' als die Begierde, aber eher im Sinne ihrer Fortführung (*Sign. Rer.* 6 2; *Tr. Vit*. 10 28); er ist wohl kaum auf einer anderen metaphysischen Stufe anzusiedeln. Schelling wird die Grenzen dieser Spekulation am deutlichsten wahrnehmen. Insofern es ihr an einem klaren Begriff der Freiheit, insbesondere der Freiheit Gottes, mangelt, schafft es die Böhme'schen Theosophie, wie später auch der Hegel'sche Rationalismus, nicht, die Geschichte zu begreifen. Das Böhme'sche Werk ist eine Erzählung von der Theogonie und Böhme selbst ein theogonischer Charakter. In jeder seiner Schriften beginnt er die Darstellung aufs Neue, ohne jemals zu beständigen Ergebnissen zu gelangen. Er ist wie das *Rad der Natur:* Er kommt nicht voran, er dreht sich im Kreis, er schafft es nicht, ein gegliedertes System aufzubauen, das den Momenten des Seins ihren jeweiligen Platz im Begriff zuweist (Schelling, W XIII 123 ff.).

3.4 Das Böse

Die Begeisterung der Nachkantianer für Böhme hat Gründe, die im Bereich der *Weltanschauung* liegen, die aber auf im eigentlichen Sinne metaphysische Anliegen verweisen. Nun hat aber der spekulative Geist des Theosophen sich nur partiell und unvollständig von den Mängeln der präkritischen Metaphysik befreien können. Woraus sich letztlich die Grenzen seines Einflusses ergeben. Hegel war von Böhmes Esprit inspiriert, ohne dessen Lehren zu assimilieren und wirklich zu verwenden, und auch Schelling selbst stand nur in seiner Zwischenperiode unter dessen direktem Einfluss. Die *positive Philosophie* setzt Brüche und Unterscheidungen voraus, die dem theosophischen Denken fremd sind. Und doch bleibt ein Bereich, in dem die Böhme'sche Philosophie zu beständigen „Ergebnissen" führen wird, in dem sie Ergebnisse von bleibendem Rang vorlegt. Es handelt sich um die Lehre vom Bösen.

Böhme geht in seiner Spekulation von den christlichen Mysterien aus (Hegel, W 20 96), dadurch greift er auf die nachkantische Erweiterung der Philosophie in die Sphäre des „Positiven" vor. Nun fällt unter den theologischen Themen, über

die Böhme und seine Nachfolger nachdenken, eine wesentliche Rolle dem Sündenfall zu, dem Abfall des *Menschen* als Abfall des *Teufels*, in seinem letzten metaphysischen Ursprung gesehen. Der Fall, die theologische Chiffre für das Böse, ist keine ontologische Kategorie, er gehört der Welt der Freiheit an, nichtsdestoweniger wird durch ihn das Böse mit Gottes Sein selbst, genauer mit dem, was in Gott dem Bösen entspricht, in Verbindung gebracht.

Mitten in einer theologisch-metaphysischen Reflexion, die vor allem seit Proklos das Gespenst des Bösen auszutreiben, es auf eine *Conditio* von Abstraktion und Privation zu reduzieren versucht, ja es in die Ökonomie des Guten integrieren will, repräsentiert Böhme eine radikale Sichtweise der Positivität des Bösen. Der Schuhmacher aus Görlitz nimmt den zwischen dem neuplatonischen Negationismus und den dualistischen und manichäischen Versuchen gelegenen schmalen christlichen Weg. Er lehrt die Positivität des Bösen, ohne ihm deshalb einen Bereich oder ein eigenes Prinzip zuzuweisen. Er vertieft, ja erneuert die metaphysische Interpretation des Bösen, das als Realität moralischer Art nur von der Freiheit abhängig sein kann. Mit dem Ziel, den Weg zu purifizieren, der zu einer nicht-ontologischen Darstellung des Bösen führt, mit dem Ziel, dafür einen ‚positiven' Begriff in Worten des Bruchs oder vielmehr der Umkehrungen, ja der Verkehrung zu konstruieren, will Böhme zunächst einmal mit den neuplatonischen Formen von Aberglauben abschließen. Der deutsche Philosoph glaubt an die Vortrefflichkeit der Materie von Geburt an; er dürfte mit Augustinus einig sein, dass selbst das Feuer der *Hölle* an sich selbst gut ist. Folglich stellt er sich den Versuchen entgegen, die Materie dem Bösen anzugleichen. Die Materie ist eine ontologische Kategorie, die der Endlichkeit, der eigentlichen *Conditio* der Schöpfung untersteht.

Böhme, der christliche Theosoph weiß nur zu genau, dass das Böse durch den Sündenfall der Freiheit in die Welt gekommen ist, folglich könnte es nicht als eine Eigenschaft des erschaffenen Wesens angesehen werden. Die Materie ist nicht das Böse. Zwar ist der gefallene Mensch in die Materie eingeschlossen, doch sollte man nicht den Gefangenen mit seinem Kerker verwechseln (Baader, W XIII 121)![24] Die Materie belehnt den bösen Willen, um ihn in Zaum zu halten, und es ist kein Zufall, wenn der Teufel, dieses Muster an purem Bösen, körperlos ist! Zur Materie konnte es infolge der Übertretung kommen; ihre Zweckmäßigkeit ist es nichtsdestoweniger, das Geschöpf vor den Folgen des Sündenfalls zu beschützen. Ohne materiellen Brennstoff wäre das Böse das niemals erlöschende Feuer, der auf

24 Ein Thema des französischen Böhmeianers L.-C. de Saint-Martin aufnehmend wird Baader behaupten, der Teufel sei ein massiv gegen die Materie eingestellter „Spiritualist", während dem Menschen die Materie dargeboten wurde, um ihn vor dem Abgrund zurückzuhalten (Baader, W VII 245).

immer nagende Wurm. Die Materie ist das das Geschöpf bedeckende Kleid, die es schützende Hülle, der die schädliche Strahlung siebende und filternde Schirm. Anstatt der Ausdruck der Strafe zu sein ist die Materie das Werk der Barmherzigkeit Gottes, der unsere ersten Eltern und ihre Nachkommenschaften schützen wollte. Der Mensch wurde mit einem Leib bekleidet, es wurde ihm Fleisch und Blut gegeben: „Und darum hat Gott die Seele in Fleisch und Blut eingeführet, daß sie nicht möge so leichtlich des Grimmen Wesens fähig werden“ (*S. Punct.* 7 19).

Die Materie ist nicht böse, sie ist ein Bestandteil der geschaffenen Welt, und diese Welt ist, wie sie ist, ihrer eigenen Ordnung gemäß gut. Das Böse könnte einem Element, einem Moment der Ordnung der Welt nicht eigen sein; es bezieht sich nichtsdestoweniger auf besondere Regionen oder Prinzipien des Universums. Böhme spricht vom Feuer, vom Zorn, von der Grimmigkeit, vom Sauren und vom Bitteren, von den Kräften und von den Prinzipien, die als Ort und Instrument aller Gewalt und aller Zerstörung noch keine schlechten Wirklichkeiten an sich selbst sind. Die unbefangene, in hohem Maße bildreiche Rede der ersten Böhme’schen Abhandlung, *Morgenröthe im Aufgang*, spricht von der „ernste[n] und strenge[n] Geburt, daraus der Zorn Gottes, die Hölle und der Tod ist worden“, und die „wol von Ewigkeit in Gott gewesen, aber nicht anzündlich oder erheblich“ (*Aur.* 23 16). ‚Entzündet‘, das heißt aktualisiert werden Zorn und Grimmigkeit als „natürliche“ kosmische Wirklichkeit und als ontologisches Prinzip durch die Freiheit, und erst als geschehene Wirklichkeit sind sie fortan böse.

Böhme ist von der gebürtigen Vollkommenheit aller Dinge überzeugt, die in ihrer ursprünglichen Ordnung, in ihrem natürlichen Zusammenhang nur gut sein können. Das Böse entstammt allein der Verschiebung, der Zerrissenheit und der Verkehrung, also als Folge einer Veränderung der urtümlichen Ordnung. Der Theosoph lehrt die Güte der urtümlichen Ordnung wie auch die irreduzible Positivität des geschehenen Bösen. Um diese beiden grundlegenden Anschauungen zu vereinen, entwickelt er das außerordentliche Theologem einer Unterscheidung zwischen Dämonen und Teufeln, die dem Unterschied zwischen der Finsternis und der Sünde oder, wenn man so will, dem metaphysischen Bösen und dem moralischen Bösen entspricht…

Die Finsternis ist die Hölle, aber die Hölle ist wirklich *höllisch* nur für die in sie geworfenen Wesen, nicht für die in diesen Universen – Grundlage und ‚natürlicher‘ Sockel der Welt Gottes – Geborenen. Es existiert ein Unterschied zwischen Satan, dem „Höllischen Fundament[]“ (*Qu. Theos.* 11 6), und Luzifer, der einfachen „Creatur“ (*S. Punct.* 9 14), zwischen Dämonen und Teufeln. Während die Teufel abtrünnige Engel sind, die in die Hölle gestürzt wurden und in ihr leiden, „hat“ die Welt der Finsternis „Creaturen [die Dämonen], aber sie sind derselben grimmen Essentz; sie fühlen keine Wehe, das Licht wäre ihnen ein Wehe. Aber den gefallenen Teufeln, welche im Principio geschaffen worden in die Licht-Welt,

denen ist die Finsternis eine Pein" (*S. Punct.* 2 36). Im Anfang wurde die Finsternis geschaffen als das Gegenteil des Lichts, und als solches gehört sie zur universellen Ordnung, sie litt nicht darunter, ganz im Gegenteil fühlte sie sich wohl darin. „... es ist kein Trauren, sondern was bei uns auf Erden Trauren ist nach dieser Eigenschaft, das ist in der Finsterniß Macht und Freude, nach der Finsterniß Eigenschaft. [...] So ist aber der Tod und das Sterben der Finsterniß Leben, gleichwie die Angst der Gift Leben ist ..." (*S. Punct.* 9 13)

Böhme kommt häufig auf das Thema der Selbstzufriedenheit, des Glücks der Dämonen im Bereich des Zorns zurück. Er geizt nicht mit Beschreibungen der Welt des Sauren und des Bitteren, er geht so weit und listet die Eigenschaften und „die Tugenden" der Finsternis als Pendants und symmetrische Gegenstücke zu den Eigenschaften und den Tugenden der Welt des Lichts auf (*S. Punct.* 10 1 ff.). Doch diese Geographie oder – wenn man so will – diese Phänomenologie des Zorns darf nicht zu Fehlschlüssen verleiten. Böhme ist nicht sehr konsequent in seiner Terminologie, er unterscheidet nicht immer den Zorn an sich und den ‚übersteigerten' Zorn, und zuweilen bezeichnet er auch die Finsternis als „das Regiment des Bösen". Ungeachtet dessen laufen die Phänomenologie des Zorns und die spekulativen Narrative über die Welt der Finsternis keineswegs auf die Naturalisierung des Bösen hinaus. Die Dämonen fühlen sich wohl in der „bitteren Materie", aber die Teufel, sie leiden in der *Hölle!* Das Böse ist stets ein Bruch, eine Verkehrung, es ist niemals gut, es ist vor allem nicht gut für denjenigen, der so handelt. Luzifer „schämet [...] sich" seiner Lage (*S. Punct.* 9 14), er trauert; es hört nicht auf, ihn zu reuen, kein Engel geblieben zu sein (*Myst. Magn.* 31 18). In letzter Instanz ist der *Feind* Feind seiner selbst, der Teufel hasst sich (*Inc. Verb.* II 10 9, *Psychol. Ver.* 1 49)!

Der Hass des Teufels auf sich selbst liefert eine wertvolle Lehre über die Wahrheit des Bösen. Das Böse ist keine gegebene Wirklichkeit, es geschieht stets in einem mit sich selbst in Teilung getretenen Wesen, ja es *ist* diese Selbstteilung selbst. Diejenigen, die die Menschen sorgsam beobachten, müssen darin übereinkommen, dass fast jeder von ihnen ein Tier in seinem Leibe trägt (*Myst. Magn.* 21 13), oder vielmehr einen Teufel, ja dass er, obgleich er Mensch ist, auch zu einem Teufel geworden ist (*Tr. Princ.* 3 2). Also ist das Böse stets ein Anderes in einem selbst. Böhme glaubt im Innern der *Physis* die kraftvolle Vorwegnahme der Uneinigkeit, der inneren Teilung, die das freie Geschöpf befallen wird, zu entdecken (*Tr. Princ. Vorrede* 13). Die Finsternis hatte sich in sich selber „[ge]sperret" und ist ihr eigener Feind (*Psychol. Ver.* I 49). Was das sündige Subjekt, die böse Seele angeht, ist es den anderen entgegengesetzt, aber zunächst einmal ist es sich selbst entgegengesetzt. Es befindet sich in einem Zustand von Feindschaft gegen sich selbst, er ist für sich selbst wie ein Tod (*Sign. Rer.* 15 8 ff.). Die gefallene Kreatur, der böse Mensch ist Feind seines Nächsten, aber er ist auch „Selbst-

feindung“, er lebt, aber sein Leben ist „ein Leben der Bosheit und Falschheit“ (*S. Punct.* 3 6).

Die Falschheit des Lebens des Bösen lässt auf die metaphysische *Conditio* der Phänomene der Bosheit schließen. Sie unterstehen nicht einem gegebenen kosmischen oder ontologischen Prinzip, sondern drücken eine verdrehte, verkehrte, pervertierte, also geschehene Situation aus. Auf einer eigentlich metaphysischen Ebene ist diese Perversion die Ungleichheit, von einem moralischen Gesichtspunkt aus die Lüge. Die Welt der Phantasie nimmt die Ungleichheit des Bösen vorweg (*El Gr.* 4 29), der Teufel ist „Unform“ (*Qu. Theos.* 8 11), die Gestalten der brennenden Natur treiben ein fruchtloses Spiel „in der Ungleichheit“ (*El Gr.* 4 26). Doch mehr als die Ungleichheit macht die Lüge das Wesen des Bösen aus. Ebenso andere belügen wie sich selbst belügen. Lügen um der Lüge willen. Am Ende gar die Lüge nicht von der Wahrheit unterscheiden können, sondern sozusagen mit ihr zusammenfallen. „In der Finsterniß [...] Eine jede Gestalt verleugnet sich selber, und saget je eine zu der andern, sie sey böse, und ihr wiederwärtig, sie sey eine Ursache ihrer Unruhe und Grimmigkeit: eine jede gedenket in sich: wäre nur die andere Gestalt nicht, du hättest Ruhe; und ist doch eine jede bös und falsch. [...] ... und ist Lügen ihre Wahrheit: wenn sie Lügen reden, so reden sie von ihren eigenen Gestalten und Eigenschaften ...“ (*S. Punct.* 9 2f.)

Die Lüge ist die Wahrheit der diabolischen *Conditio*, und die Lüge ist die Ersetzung einer Wirklichkeit durch eine andere, eine unrechtmäßige Vertauschung, die im Wesentlichen die Beschlagnahme von etwas ist, das uns nicht gehört. Sie drückt sich aus in der Begierde und dann in der Aneignung einer „fremde[n]“ Wirklichkeit (*Myst. Magn.* 24 15). Lügen führt dazu, dass wir das usurpieren, was nicht unser ist, und endet darin, dass wir diese falsche Beziehung in die Wirklichkeit übersetzen.

Das Böse zeigt sich in der Aneignung des fremden Seins, aber auch in der Weigerung, sein eigenes zu geben, sich zu geben. Der Böse klammert sich an seine Selbstheit, er will nicht „eine neue Creatur“ werden (*Myst. Magn.* 27 51), das heißt, er will nicht aus sich heraus gehen und zu einer erleuchtenden, lebensspendenden Offenbarung vorangehen. Der Dünkel, der eine Selbstkontraktion ist, zeigt sich zumeist in einer Aufplusterung, in einer Parade, in der man vor dem Anderen zu glänzen wünscht, in der man ihn verblüffen und ihn überwältigen will. Doch die Wahrheit dieses unrechtmäßigen Herausgehens bleibt der Rückfall, die Einsperrung in sich. Luzifer glaubte, über sich selbst hinauszugehen, er wollte „über die Gottheit [...] ausfahren“, aber er „fuhr in sich selber“ (*Tr. Princ.* 14 85; vgl. 16 52), fiel zurück in seine Leere. All die Erscheinungen des bösen Willens, offenkundige Kontraktionen oder künstliche Expansionen, sind allesamt bloß Varianten über den schuldigen Rückgang auf sich, über die Versenkung in sich selbst.

Die Regungen, in denen die intelligente Kreatur sich weigert, ihre natürliche Bestimmung zu erfüllen, sind Ausübungen seiner Freiheit. Böhme vermag Grimmigkeit und Böses, Zorn und Sünde nicht mit voller Trefflichkeit zu unterscheiden, kann die metaphysische Spezifität, die eigentliche Intelligibilität der Freiheit nicht mit aller gewollten Klarheit erfassen. In seiner Meditation über das Böse, in seinen Beschreibungen und seinen Analysen des sittlichen Lebens umkreist er sie und erkennt er sie mit Schärfe. Das theologische Universum, in dem sich diese Spekulation entwickelt, hat als eine seiner zentralen, grundlegenden Themen den *Ungehorsam* der *Übertretung*, in deren Folge die Kreatur im *Zorn* eingesperrt blieb. Nun weiß allerdings Böhme natürlich, dass jedes Feuer, das in uns brennt, von uns selbst angezündet wurde (*Aur.* 10 46)! Die Boshaften sind eingesperrt im *Zorn*, aber der böse Wille, der weiterhin im gefallenen Dasein zur Ausübung kommt, ist ihr eigener Wille (*El. Gr.* 4 32). Nach den Lehren der *deutschen Mystik*, und eine ihrer größten Gestalten war Jakob Böhme, brennt in der *Hölle* nichts als eigener Wille (Baader, W II 244). Auch wenn Böhme den Sündenfall, das Phänomen schlechthin des Bösen, in einen kosmisch-ontologischen Kontext versetzt, begreift er das Böse als das Werk des freien Willens der Kreatur.

Böhme baut seine Lehre vom Bösen auf dem Hintergrund von dessen ontologischem Gegenstück, dem *Zorn*, auf, aber die wirkliche Aktualität des Bösen ist allein Werk der Freiheit. Das Böse, das sich im Sündenfall der vernünftigen Kreatur vollzieht, gehört nicht zur Ordnung der Welt; es bildet keinen Teil ihres Wesens. Das Böse kann nicht aus einem Wesen her- oder abgeleitet werden; es ist ein geschehenes Phänomen, ein Faktum, und als solches ist es kein Fehlen oder Entbehren, sondern eine positive Realität. Der Teufel ist nicht einfach nur der Sanftmut und des Friedens benommen; er verabscheut sie und er flieht sie. Die Finsternis, die die Phänomene des Bösen konstituiert, ist nicht gleichbedeutend mit einer bloßen Abwesenheit des Lichtes, sondern mit einem *terror lucis* (Baader, W XIII 90). „… die Finsterniß erschricket vor dem Lichte, und stehet im ewigen Schrack“ (*S. Punct.* 9 6). Das Böse ist nicht nur anders als das Gute, es ist ihm zudem gewaltsam entgegengesetzt. Über das düstere Pathos und die kräftigen Farben hinaus – die profunde Anschauung vom *Leben* – ist es seine Lehre vom Bösen, welche die Nachkantianer an Böhme fasziniert. Kein Philosoph vor und wahrscheinlich auch keiner nach Kant hat mit gleich großer Eindringlichkeit die Ursprünglichkeit und die Positivität des Bösen darzustellen vermocht. Mit dieser Lehre ist Böhme Vorläufer des selbst durch die Kant’sche Lehre vom *radikalen Bösen* kraftvoll vorgezeichneten *Zweiten Weges* des *Deutschen Idealismus.*

4 Fichte: Das Absolute und die Erscheinung[1]

4.1 Problematik und Charakteristik der *Spätphilosophie*

Fichte ist in die Geschichte der Philosophie mit seinen Texten aus der Zeit in Jena eingetreten, und dies sind seine zwischen 1794 und 1798 geschriebenen Werke, die *Grundlage*, der *Grundriss*, die zwei *Einleitungen*, das *Naturrecht* und das *System der Sittenlehre*, die man für das Wesentliche seines Denkens hält. Gewiss, *Die Bestimmung des Menschen*, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, *Die Anweisung zum seeligen Leben* und die *Reden an die deutsche Nation*, geschrieben während des folgenden Jahrzehnts, sind allzeit gelesen und bewundert worden. Doch diese „populären" Schriften, Zeugnisse der „religiösen Kehre" des Philosophen, dürften nur im Lichte der großen Werke der Lehre interpretiert werden können. Die populären Schriften baden in einer spirituellen Atmosphäre, in der die Umsetzung des Moralismus und des Primats des Praktischen in eine spekulative Mystik zum Ausdruck kommen sollte. Die Zeitgenossen haben dieses Abgleiten vom Sittlichen hin zum Religiösen nicht sehr gut verstanden, und vor allem fehlte es ihnen an begrifflichen Werkzeugen, um den metaphysischen Unterbau dieser Diskurse und dieser Mahnungen zu entschlüsseln. Diese dem Publikum seiner Zeit unbekannten Werkzeuge sind uns, uns also, durch die aufeinanderfolgende Reihe der Vorlesungen, die Fichte verfasst und praktisch bis zu seinem Todestag im Jahre 1814 gehalten hatte, überliefert worden. Diese Texte, von denen die wichtigsten bereits durch Immanuel Hermann Fichte veröffentlicht wurden – alle weiteren sind in den prächtigen Bänden der jüngst abgeschlossenen *Gesamtausgabe* erschienen –, gestatten eine begriffliche Ausdeutung der populären Schriften und erhalten ihrerseits dadurch Erleuchtung und Veranschaulichung. Zwar gibt es keine vollständige Deckung, nicht einmal zwischen den Texten aus derselben Zeit, und es existiert auch kein bruchloser Parallelismus. Gleichwohl bestätigt die Entwicklung der Themen der populären Schriften mit einer gewissen Zuverlässigkeit die spekulative Entwicklung des Fichteanismus.

Die Brüche oder genauer die wesentlichen Modifikationen im Verhältnis zum Jenaer System treten in der *Wissenschaftslehre von 1801* glanzvoll in Erscheinung. Nun ist aber alles noch zu unerwartet, zu überstürzt, zu neu für den Autor selbst, und das Hereinbrechen des Neuen nimmt sich eher chaotisch aus. Und dieses Chaos, überhaupt eine gewisse Konfusion charakterisieren dieses unentwirrbare

1 Die italienische Fassung dieses Kapitels ist unter dem Titel *Fichte. L'assoluto e l'apparizione*, übersetzt von M. Ravera, erschienen in: *Annuario Filosofico* 14, 1998, S. 25–58.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-041

Gemisch aus Moralismus und spiritueller Lehre, das *Die Bestimmung des Menschen* darstellt, die in der Periode des Reifens der *Wissenschaftslehre von 1801* verfasst wurde. Freilich gibt sich Fichte nicht mit der Darstellung der in seinem System zwischenzeitlich erfolgten Ausbrüche und Wandlungen zufrieden, sondern er möchte sie auch erklären, entwickeln und in einer vollendeten Metaphysik befestigen. Dazu wird er in der berühmten *Zweiten Wissenschaftslehre von 1804* kommen, einem großartigen Text mit bewundernswürdigen Harmonien, aber auch einem furchtbar schwierigen und komplexen Text. Die Lehre dieses von einer ganzen Reihe weiterer spekulativer Darstellungen der Jahre 1804–1805 vorbereiteten, dann wieder aufgenommenen und weiterentwickelten Werkes findet einen besonders nachdrücklichen und vollendeten Ausdruck in der *Anweisung zum seeligen Leben*. Mit diesen Schriften wird die Fichte'sche *Spätphilosophie* im Wesentlichen ihre endgültige Ausformulierung erhalten. Im weiteren Verlauf wird Fichte zwar unermüdlich die *Wissenschaftslehre* weiter bearbeiten und jedes Mal davon überzeugt sein, zu einer noch niemals erreichten Klarheit gelangt zu sein,[2] doch das Wesentliche scheint erreicht. Selbst die große Vorlesung von 1812 ist weniger eine Neuformulierung der *prima philosophia* als eine besonders harmonische und ausgeglichene Darstellung der unterschiedlichen Synthesen, die seit der *Grundlage* die transzendentale Geschichte des Ichs bilden.

Die *Spätphilosophie* stellt gewiss auf eine schöpferische Weise die Errungenschaft der Transzendentalphilosophie anders dar und formuliert sie um, aber das wirklich Neue an ihr ist die Verlängerung oder vielmehr die Neubegründung des Idealismus in einer Ontologie (GA II 9 157). Der Fichte'sche Idealismus war sich stets seiner Grenzen bewusst; er nahm das Fehlen einer ontologischen Grundlage zur Kenntnis, aber es war kaum ein dringendes Anliegen für ihn, diese Problematik zu *bedenken*. Einerseits macht er ein dem Ich immanentes Nicht-Ich für die Beschränkung verantwortlich; andererseits spricht er ein wenig vage vom absoluten Ich, ohne es je als transzendentes Prinzip auszudeuten. Dennoch endet der allmähliche Wandel des Systems in seinem Selbstverständnis als *philosophia prima* (GA II 8 406). Auch weiterhin erhebt die *Wissenschaftslehre* gegen die alten und zeitgenössischen Dogmatismen den Anspruch auf ihre transzendentale *Conditio*, aber sie kann sich damit nicht wirklich zufriedengeben. Auf einer äußerlichen und, wenn man so will, oberflächlichen Ebene ist das, was es an Neuem gibt, die religiöse Inspiration. In Wirklichkeit ist der spiritualistische Diskurs nicht der Ausdruck einer monistischen Mystik, sondern vielmehr der Träger einer wahrhaften negativen Theologie. Die *Wissenschaftslehre* ist genötigt, die irreduzible Faktizität des Bewusstseins anzuerkennen; sie muss ihr eigenes Unvermö-

2 Vgl. oben, S. 361.

gen eingestehen, dessen Heraufkunft zu erklären. Es bleibt ihr dann nichts anderes übrig als die Negation des Ichs, das heißt die Negation des Begriffs zu befürworten. Nun ist aber der Zweck dieser Negation nicht die monistische Reduktion, sondern das Geltendmachen des *Unterschiedes*. Fichte erhebt für die *Wissenschaftslehre* den Anspruch, die erste Philosophie zu sein, die das *Absolute* von dem, was Es nicht ist, das *Sein* vom *Dasein*, Gott von seiner *Erscheinung* zu unterscheiden vermochte. Der Fichteanismus ist auch weiterhin eine Philosophie des Bewusstseins, die aber nunmehr den transzendenten Grund des Transzendentalen sucht. Das heißt so viel wie, dass er über die idealistische Einschließung in die Subjektivität in Richtung einer Ontologie, wenn man so will, eines „Realismus" (GA II 10 165), hinausgeht, ohne deshalb das Ich wieder in das Sein zu integrieren. Fichte lehnt eine Ureinheit, die nur faktisch wäre, ab. Er lehrt das Dasein zweier ursprünglicher Prinzipien, die jedoch von unterschiedlicher metaphysischer Dignitiät und Verfassung sind. Er möchte die radikale Autonomie des Ich bewahren, auch wenn er es aus dem *Absoluten* hervorgehen lässt. Er setzt ein *Absolutes*, das aber *Leben* ist, und er sucht das *Sehen* mit dem *Leben*, das *Ich* mit dem *Sein*, die *Erscheinung* mit dem *Absoluten* zu verbinden (GA II 15 104 f.).

Die Fichte'sche *Spätphilosophie*, Lehre vom *Absoluten* und seinem *Erscheinen*, weiß sich in einer wesentlichen Nähe zum Christentum. Sie erkennt die maßgebliche Rolle des Christentums in der Entstehung der modernen Philosophie an und sie macht es sich ihrerseits zur Aufgabe, dies begrifflich zu begründen (vgl. GA I 8 364; II 16 135 f. etc.). Der christliche Glaube hat denselben Lehrinhalt wie die wahre Philosophie; die *Wissenschaftslehre* hebt die Theologie auf, sie übersetzt den geschichtlichen Glauben in begriffliches Wissen. Das bevorzugte Mittel dieser Versöhnung, dieser Durchdringung des Religiösen durch das Begriffliche ist eine metaphysische Lesart des *Johannesevangeliums*. Das vierte *Evangelium*, das Fichte mit großer Begeisterung liest, das er für seinen Hausstand kommentiert (*Gespr.* 4 171), sollte dieselben Lehren enthalten wie die *Wissenschaftslehre*. Und umgekehrt bringt letztere bloß in einer Metaphysik die erhabene Theologie des *Gotteswortes*, des *Logos*, zur Darstellung; folglich kann sie als Logologie und als Logosophie bezeichnet werden (GA III 5 247). All die alten oder modernen Philosophien sind verschieden von der *Wissenschaftslehre*, die mit keiner anderen Lehre eine Verwandtschaft hat außer mit dem Christentum dem *Vierten Evangelium* gemäß (GA II 10 149).[3]

Die *Wissenschaftslehre*, insbesondere in den Fassungen von 1804 und 1805, versteht sich als eine spekulative Ausdeutung des *Johannesevangeliums*, und die metaphysische Hermeneutik dieser schwierigen Texte findet ihren besten popu-

3 Und Fichte setzt fort: „daher es denn auch noch viel weniger verstanden wird, denn die W.L.".

lären Ausdruck in der *Anweisung zum seeligen Leben*, dieser ungefähren und provisorischen Wiedergabe des Inhalts der späten *Wissenschaftslehre* (GA I 9 14). Die *Anweisung* verweist auf verschiedene Passagen aus dem *Evangelium*, aber sie ist vor allem von den ersten Versen des *Prologs* über Gott und das *Wort* inspiriert, das von Anbeginn bei ihm und eins mit ihm war. Das Kreuz, das die Philosophie zu tragen hat, ist die Erklärung der Beziehungen zwischen Gott und der Welt, dem *Absoluten* und der *Erscheinung*, und die *Wissenschaftslehre* glaubt diese Aufgabe durch eine von der Johanneischen Theologie inspirierte Spekulation erfüllen zu können (GA I 9 143). Gott ist in sich selbst Sein, inneres, verborgenes Leben, aber Gott ist auch *da*, wenn man so will, außerhalb seiner selbst. Und dieses Dasein Gottes ist nur für unsere menschlichen Augen verschieden vom göttlichen *Sein*. In Wirklichkeit sind wir selbst dieses Dasein, dieser Ausdruck Gottes, aber wir verstehen nicht die Genesis dieser Wahrheit, dieser Wirklichkeit; wir erkennen sie bloß faktisch. Das Dasein, der Ausdruck Gottes ist nicht getrennt von ihm, er ist nicht das Produkt, das Resultat einer Schöpfung. Alles, was in Gott ist, ist ewig in ihm, und das, was da ist, muss gleichermaßen ewig bei ihm sein und *Er*-selbst sein (GA I 9 118 f.).

Diese wenigen Zeilen enthalten in Kurzform die Hauptthesen der *Spätphilosophie*, die das gesamte Werk in allen Einzelheiten darstellt. Die Aufgabe aller Philosophie ist es, die Einheit des Seins zu erklären, seine Einheit, die gegenüber aller Dualität bestehen soll. Das heißt, dass die beiden Glieder der Grundbeziehung, nämlich das *Sein* und das Dasein, Gott und wir, kein Bestehen haben können: Das eine oder das andere müsste zu Grunde gehen. Nun: „Wir wollten nicht, Gott sollte nicht!" (GA II 8 114) Der radikale Monismus bleibt genauso unannehmbar wie der allumfassende Dualismus. Das *Johannesevangelium*, das im Wesentlichen die Heraufkunft der Menschheit behandelt, ihr Hervorgehen aus Gott (GA I 9 189), ist die über jeden Vergleich erhabene Darstellung einer Theorie, die bei aller Rücksicht auf die radikale Transzendenz Gottes und auf die Selbstständigkeit des Menschen (GA I 9 103) ihre Kontinuität mit dem Menschen zu wahren weiß, und diese Theorie bringt die *Wissenschaftslehre* begrifflich zum Ausdruck.

4.2 Das Absolute

Fichtes religiöse Kehre, die spekulative Aneignung der Gotteslehre des heiligen Johannes entspricht der neuen spekulativen Absicht der *Wissenschaftslehre*. Als Philosophie des Bewusstseins und als Philosophie des Ichs will die *Wissenschaftslehre* fortan das transzendentale Subjekt in einer Ontologie begründen. Sie betrachtet dann das *Absolute* als den überweltlichen Träger der Welt (GA II 10

109 f.), als ein apophatisches Absolutes; doch selbst der Apophatismus des *Absoluten* hat einen transzendentalen „Ursprung". Das Ich wird durch die unüberwindliche Faktizität seines Daseins blockiert; es ist am Ende seines genetischen Vermögens angekommen, und die Unableitbarkeit des Ichs erschafft einen *hiatus*, eine Kluft, die auf einen unerkennbaren Gott verweist. Doch auch wenn Gott jenseits aller Genesis reines *Dass*, ein Nicht-Prinzip ist, von dem aus das Ich, dieses Ich, nicht abzuleiten wäre, ist die Welt dieses Ichs tatsächlich da. In Anbetracht der radikalen Ausschließlichkeit des *Absoluten*, seiner einzigartigen Conditio eines wahrhaften Seins, kann alles, was anders ist als das *Absolute*, nur Schein sein. Der daseiende Schein, das höchste Faktum der Intelligibilität, ist das neu gedachte transzendentale Ich, das sich, unter dem Regime der „Unendlichkeit" (= der Reflexion) lebend, in sukzessiven Synthesen des Bewusstseins entfaltet. Doch die Intelligibilität des transzendentalen Subjekts ist nicht nur immanent, nicht nur eine in sich selbst geschlossene begriffliche Selbstaufgliederung ohne ein Verhältnis zum Äußeren. Der Schein ist die *Erscheinung* Gottes. Von seiner Natur her ist die *Erscheinung* nicht Sein, sondern Bild, und das Bild verweist zwangsläufig auf sein „Gebildetes", von dem es gerade das Bild ist. Nun kann aber das Bild nur Bild des Seins sein, und im strengen Sinne gibt es an Sein nur das göttliche Sein. Die *Erscheinung* muss folglich das Bild Gottes sein. Doch wie lässt sich die Entsprechung zwischen Bild und Gebildetem begründen; wie lässt sich die Wahrheit, das heißt die Treue dieses Bildes herleiten? Anders gesagt: Wie lässt sich beweisen, dass es durch Gott produziert ist, und dass es seinerseits ihn reproduziert? Man sieht sich also vor die wesentliche Problematik der Philosophie gestellt, welche die Beziehung zwischen dem *Absoluten* und dem, was Er nicht ist, betrifft. Und diese Beziehung kann nur entweder von Gott her, also absteigend, oder von der *Erscheinung* her aufsteigend in den Blick genommen werden.

Die Fichte'sche *Spätphilosophie* schließt bekanntlich die Deduktion der Welt vom *Absoluten* her aus. In heftiger Reaktion gegen die *Naturphilosophie* und gegen das System der Identität, die angeblich eine Kontinuität zwischen dem *Absoluten* und der *Welt* aufstellen und damit Gott auf eine empirische Realität, auf einen einfachen Gegenstand der Wahrnehmung reduzieren (GA II 7 367), will die *Wissenschaftslehre* die Transzendenz Gottes bewahren. Sie versteht sich also als eine wahrhafte negative Theologie (GA II 8 120), aber in einem spezifisch transzendentalen Kontext. Der Apophatismus des zweiten Fichte teilt die Intuitionen der mystischen Theologen und der „dogmatischen" Philosophen und übernimmt zeitweise deren Vokabular, aber die verborgene Natur, das Selbstgenügen und die Unbezüglichkeit des *Absoluten* werden mit einer idealistischen Finalität entwickelt. Zwar bezeichnet sich der Fichteanismus auf Grund seiner Zurückweisung jeder Deduktion des *Absoluten* – das *Absolute* ist ein Faktum der Vernunft – als

Realismus (GA II 10 165), aber dieser Realismus tritt in eine höhere Synthese mit dem Idealismus ein.

Das Ziel der Philosophie ist es, ein klares Bild vom *Absoluten* vorzulegen, deshalb kann man auf eine quasi untereinander austauschbare Weise von *Gottes-* oder *Wissenschaftslehre* sprechen (GA II 13 328). Gott hat eine zentrale Rolle in dieser ganzen Spekulation, einen Platz, den die Symmetrie der Darstellung auf eine spektakuläre Weise zum Ausdruck bringt. So nimmt zum Beispiel in den dreißig Vorlesungen der *Wissenschaftslehre von 1805* die „Gotteslehre" *stricto sensu* das Ende der fünfzehnten Vorlesung ein… !

Nach den Definitionen und Formeln der Jenaer Schriften, die gewiss interessant und signifikant sind, die aber nach den Texten des *Atheismusstreits*, die Gott entschlossen mit der sittlichen Ordnung gleichsetzen, verstanden im Sinne eines höchsten *Bandes* von Willen zu Willen, unthematisiert und unentwickelt bleiben, wird die *Spätphilosophie* die Transzendenz des *Absoluten* behaupten. Auch wenn Gott nicht jederzeit Prinzip der materiellen Welt ist, ist er Sein – in einer Bedeutung in radikalem Gegensatz zu derjenigen, die der Ausdruck in der Objektivität der realen Reihe hatte – und Eins-Sein. Das Sein wird hier nicht in einem generischen Sinn verwandt, sondern in dem einer Wirklichkeit, die eins ist und in sich geschlossen. Im Gegensatz zu Kant, der unfähig ist, die Autarkie und die Einzigartigkeit des *Absoluten* zu achten, und der daraus eine gemeinsame Bestimmung der drei großen Sphären des Wirklichen macht, ja der quasi drei Absoluta setzt (GA II 8 26 ff.), bezeichnet Fichte das Sein als ein in sich geschlossenes und sich vollkommen selbstgenügendes „Singulum" (GA II 8 242).[4] Gott ist das *Absolute*, und „[d]as absolute kann nicht absolute (adverbaliter) existiren, ohne *als* absolutes zu existiren" (GA II 9 275). Anders gesagt: Die absolute Seinsweise kann nur dem absoluten, dem einen und einzigen Sein selbst zugesprochen werden. Zwar möchte die *Spätphilosophie*, ungeachtet der Verwendung des „Er" für Gott durch die *Anweisung* (GA I 9 111), die Personalisierung des Göttlichen vermeiden (GA II 7 434). Und hier tritt die klassische Ontologie, der unerbittliche Richter über die persönliche Individualität, in die Fußstapfen der Transzendentalphilosophie, die gewiss Apologet des Bewusstseins, aber auch unterwiesener Kenner seiner Beschränkungen ist. Weil er Bewusstsein in Gott zurückgewiesen hat, ist Fichte mit Plotin verglichen worden.[5] Das absolute *Ich* ist nun aber deshalb jenseits oder diesseits des Denkens, weil es dem Unterschied zwischen setzend und gesetzt in sich keinen Platz zu geben weiß (GA I 2 399).

---

4 Während Gott, in sich geschlossen, das Selbstgenügen ist, geht das ERSCHEINEN, „sich nicht genügend", aus sich selbst heraus (GA II 14, 219).

5 Vgl. oben, S. 356.

Selbst das *absolute Wissen*, die *Erscheinung*, das heißt das transzendentale Subjekt, ist notwendig „bewußtlos“ (GA II 7 317), wie kann dann die Gottheit, deren *Erscheinen* bloß ein Bild ist, in sich selbst diese Dualität, diesen Unterschied enthalten?

Gott Bewusstsein zuzusprechen käme dem gleich, ihm eine ursprüngliche Gebrochenheit zuzuweisen, von der er weder Grund noch Herr wäre. Nun soll aber das *Absolute* Quelle von allem sein, was es ist. Und diese Forderung nach notwendiger Autarkie liegt dem radikalen Apophatismus der zweiten *Wissenschaftslehre* zu Grunde. Fichte ruft des Öfteren den unerkennbaren, unergründlichen und unbeweisbaren Charakter von Gott in Erinnerung. Doch nicht, um ihre Geheimnisse, ihren geheimnisvollen Charakter zu wahren, ist die Idee der Gottheit undenkbar (GA I 2 392) und offenbart sich das *Absolute* genau als das, was niemals sich offenbaren kann (GA II 10 171). Das *Absolute* der späten *Wissenschaftslehre* bleibt ein unzerteilbares Sein und von einer undurchdringlichen Substantialität, weil das Erbe der *Kritik* sich jeder thetischen Erkenntnis des Ansich, des Noumenalen entgegenstellt …

Wie bereits weiter oben erläutert, entwickelt die Fichte’sche *Spätphilosophie* mit einer bis dahin unbekannten Strenge und Folgerichtigkeit die metaphysische *Conditio* sui generis der Subjektivität.[6] Das Subjekt, das heißt das Ich und seine Welt unterstehen der *Conditio* des Bildes und nicht des Seins, und kraft seines radikalen Unterschiedes im Verhältnis zum „zweiten Sein“ des Bildes kann Gott selbst nicht erkennbar sein. Die *Reden an die deutsche Nation* sprechen von einer „unbildlichen Ursprünglichkeit“ (GA I 10 201), und tatsächlich kann, der bildenden *Conditio* der radikalen Subjektivität entgegengesetzt, das *Absolute* nur ursprüngliches Sein sein.

Das apophatische *Absolute* ist ohne irgendeine Beziehung mit aller anderen Wirklichkeit und ohne Zusammensetzung an sich, und diese Unteilbarkeit hat eine eigentlich transzendentale Triebfeder. Sie wird durch die Zurückweisung jeder Eigenschaft und jeden Prädikats ausgedrückt (GA III 5 102). Das *Absolute* – schreibt Fichte an Schelling – ist weder Wissen noch Sein, weder Identität noch Indifferenz, „es ist eben – *das absolute* – und jedes zweite Wort ist von Uebel“ (GA III 5 112 f.). Das Verbot von Epitheta und Prädikaten, ja von jeder Definition, ist eine geläufige Praxis der negativen Theologie, doch hier ist sie auch und vor allem ein Erfordernis sui generis des transzendentalen Denkens. ‚Jedes zweite Wort‘ zurückzuweisen läuft auf eine Abweisung der zweiten Form des Seins, der des Bildes, hinaus. Gott ist das absolute *Leben* – schreibt die *Wissenschaftslehre Kö-*

6 Vgl. oben, S. 401 ff.

nigsberg –, und man kann nicht sagen, was dieses *Leben* ist.[7] Das transzendentale Subjekt ist als Fürsich ein zweites Sein: „Zunächst einmal" ist es, „dann" ist es für sich. Alles, was es kennt, alles, was es weiß, untersteht ebenfalls dieser zweiten *Conditio:* Das Erkannte, das Gewusste sind nicht Sein, sondern Erkanntsein, Gewusstsein ... Das Verbot, ein Prädikat, eine Eigenschaft hinzuzufügen, verfolgt nicht den Zweck, ein ungebührliches „Anwachsen" des *Absoluten*, seine Hypertrophie, zu verhindern. Sie will es vielmehr vor jeder Assimilierung an eine andere Seinsstufe als seine eigene und vor jeder Reduktion darauf bewahren. Das Transzendentale ist nicht nur geringer als das *Transzendente*, es ist vor allem verschieden davon und anders (GA I 6 297).

Seine apophatische Natur scheint jede das *Absolute* betreffende Aussage zu verbieten. Nun bedeutet dies jedoch nicht, dass die Philosophie nichts über Gott zu sagen hätte. Gewiss, es ist ihr verboten, wieder Brücken, Kontinuitäten mit dem *Absoluten* herstellen zu wollen, die es dem Begriff unterwerfen und es relativieren würden. Dagegen ist es ihr in keiner Weise verboten, sondern vielmehr empfohlen, ja befohlen, einen Begriff des *Absoluten* vorzulegen, der dessen Absolutheit, Autarkie gewährleistete. Es ist viel über den „Vitalismus" des zweiten Fichte, über seine Feier des *Lebens*, über seine Schwärmerei für das *Leben* gegen den Tod der Reflexion geschrieben worden. Nun unterliegt allerdings das Beharren auf dem *Leben* nicht Gründen weltanschaulicher Art, sondern hat im eigentlichen Sinne philosophische Triebfedern. Das *Leben* ist das Paradigma für das Sein durch sich selbst, das Sein seiner selbst. Die Gleichsetzung des *Seins* mit dem *Leben* – das *Leben* ist der positive Begriff des *Seins* (GA II 6 130), und umgekehrt lebt allein das *Sein* im eigentlichen Sinne (GA II 8 230) – bedeutet die Autarkie des *Seins*, seine *Conditio*, nicht von einem anderen her und kraft eines anderen zu existieren. Gott ist kein „Leichnam" – schreit Fichte während seiner Zeit in Berlin heraus (GA II 17 313)! Der *Eine* ist gewiss erster im Verhältnis zu all denen, die ihm folgen, aber wahrhaft kann er das nur in dem Maße sein, wie ihm selbst kein anderer vorangeht.

Fichte umgeht lieber den spinozistischen Ausdruck *causa sui*, der von einer dem „in sich geschlossene[n] Singulum", welches das *Absolute* ist, fremden Transitivität belastet ist, und zieht die Vokabeln *Von* und *Von sich* vor, die eine elementare, ungeteilte, immanente Bewegung nahelegen. Gott ist „von sich": Die Bezeichnung *von sich* bestätigt und gewährleistet seine Autarkie. Das *Absolute* ist nicht bloß da, es stellt sich nicht als gegeben ein, es ist notwendig Grund und Quelle seines eigenen Seins. Doch selbst der Begriff eines vollkommen imma-

---

7 Das göttliche *Leben* ist „kein *was*, kein zweimahl zu setzendes, durch einen Beisatz zu bestimmendes" (GA II 10 118).

nenten Seins, Quelle seiner selbst, eröffnet den Weg zur Differenzierung. Das *Von* – schreibt Fichte – beinhaltet „Disjunktion“ (GA II 8 306), und jede abgeleitete Disjunktion, jede äußerliche Disjunktion hat ihren Anfangsgrund in der primordialen, der *Gottheit* immanenten Disjunktion. Fichte will auch nur den Schatten eines Dualismus vermeiden, er schließt somit jede Genese des absoluten Seins aus; nichtsdestoweniger führt die *Conditio* „*von sich*“ des *Absoluten* zwangsläufig zur Differenzierung. Gewiss, an sich ist Gott eins mit seinem eigenen Sein, und sein Sein ist eins mit seinem eigenen Wesen. Doch auch wenn innerhalb des *Absoluten* selbst als *Leben* die ungeteilte Immanenz vorherrscht, wird im *Erscheinen* die Ungeteiltheit in Disjunktion aufgebrochen. Die *Spätphilosophie* kommt unaufhörlich auf das Mysterium Gottes zurück, der *singulum*, also Einheit, aber auch Grund der Disjunktion ist. Innerhalb der Gottheit ist die Disjunktion, die Genesis nur „qualitativ“ (GA II 8 308); sie wird nur im Äußeren ausdrücklich gemacht und entfaltet. Diese Entfaltung ist die *Erscheinung*, das Dasein Gottes. Doch – und genau hierin liegt der unfassbare, undarstellbare Kern der *Spätphilosophie* – auch wenn das Dasein Gottes nur sein *Erscheinen* und nicht Gott als solcher ist, bleibt dieses Erscheinen nichtsdestoweniger Gottes Erscheinen. Gott ist wahrhaft sein Erscheinen. Das heißt so viel wie, dass es Disjunktion gibt, aber dass sie von der Einheit untrennbar bleibt.

Das *Von* ist Grund der Disjunktion, und als solches führt es zu einer Konstruktion, die in dem Fall nur Selbstkonstruktion sein kann, bevor sie sich auf sekundäre Konstruktionen bezieht. Das absolute *Sein* ist eine ursprüngliche „Agilität“ (GA III 5 48). Es ist „Thätigkeit des Sichmachens“ oder ein „sich zur Thätigkeit machen“ (GA II 8 420), welches die „Selbstconstruction“, die Explikation der Existenz Gottes und seines Wesens ist. Fichte zeigt so gut wie keine Neigung, der scholastischen Spekulation über die *essentia* und die *existentia* in Gott zu folgen. Er begnügt sich damit zu erklären, dass Gott einfach ist, weil er ist, dass er notwendig ist, weil er frei ist, weil er kraft seines einfachen „formale[n]“ Seins all das ist, was er ist, und fügt hinzu, dass die radikale Freiheit dieses *Lebens* es noch nicht gesetzlos macht (GA II 13 66). Es kommt vor allem für die zweite *Wissenschaftslehre* darauf an, einen Begriff des *Von sich*, der Selbstkonstruktion vorzulegen, der die Triebfedern der Disjunktion darlegte, ohne deswegen in einer wirklichen Kausalität, kurz gesagt, der Schöpfung im traditionellen Sinne zu enden. Der Rückgriff auf den Begriff des *Soll* sollte es ermöglichen, die Selbstkonstruktion, das immanente Leben Gottes als Prinzip seiner Beziehung-Unbeziehung zum *Erscheinen* zu begreifen.

Das *Von* liegt der Selbstkonstruktion zu Grunde, und es drückt deren „qualitative“ Bedingung aus. Es ist eine Bewegung, die aber in der Homogenität, in der Immanenz verbleibt und keinerlei Verdoppelung, noch nicht einmal eine innere Verdoppelung kennt. Das *Von* entspricht einem Verstehen des *Absoluten* als *Le-*

ben, aber bleibt letztlich diesseits einer idealistischen Lesart des *Absoluten*. Mit dem *Soll* wird sich die Situation ändern. Fichte weist das *Sollen* zu Gunsten des *Soll* ab, gleichsam um die Überwindung der Beschränkung des Sollens, der Reflexionsphilosophie zu bedeuten, hält aber zugleich am metaphysischen Kern des sittlichen Idealismus fest. Das *Von* macht die Selbstkonstruktion des *Absoluten* möglich und eröffnet damit einen Raum für die neue Lesart der Unteilbarkeit. Umgekehrt entspricht das *Soll* der Sicht des Seins als Entwurf, eines Entwurfs, der zunächst einmal ein immanentes Entwerfen ist, bevor er den Ursprung zu jeder weiteren transitiven Projektion abgibt. Der Entwurf des *Soll* dynamisiert die Bewegung des *Von* und gibt ihr einen Charakter von Strukturierung. Er suggeriert eine Bewegung nach vorne, die aber Progression ist, also eine Richtung und eine Zweckmäßigkeit besitzt, und die „Regeln und Gesetze" impliziert. Dennoch laufen die Anwesenheit des Gesetzes und die Vorzeichnung der Unterscheidung zwischen Real und Ideal (GA II 8 255) noch nicht auf eine wahrhafte Dualität hinaus. Die Selbstkonstruktion deckt gewiss einen Aspekt von Verdoppelung, von ‚Wiederholung' ab (GA II 10 163), führt aber keineswegs zur Teilung, zur Aufsplitterung des *Absoluten*. Das *Soll* ist eine Projektionsbewegung, eine Projektion mit Forderung und Verheißung einer Vollendung; es ist aber vollkommen Herr seiner selbst. Es enthält sämtliche Triebfedern seiner Verdoppelung und spaltet sich in keiner Weise vom Bogen seiner Projektion ab. Die synthetisch-apriorische *Conditio* des Kant'schen Sollens überlebt, geläutert oder, wenn man so will, hypostasiert, im Fichte'schen *Soll*. Die Selbstkonstruktion des *Absoluten* ist nur die ausdehnungslose Entfaltung eines ungeteilten Apriori im inneren Raum des *Absoluten*. Als *Soll* ist das *Absolute* ein Entwurf, der sich aber in seiner Projektion in keiner Weise von sich selbst abspaltet. Fichte beharrt auf dem Sein „ohne allen Grund" des *Soll* (GA II 8 266), auf seiner *Conditio* einer „Schöpfung aus Nichts", auf seiner Natur als Schöpfer und Träger seiner selbst (GA II 8 252). Das *Absolute*, gesehen als Selbstkonstruktion, reflektiert und radikalisiert die metaphysische Logik des Primats des Praktischen: eine Synthesis, die es zu vollziehen gilt, deren Wahrheit jedoch ein einiges Prinzip ist, das heißt eine Einheit, die zumindest in einem virtuellen Zustand die Disjunktion impliziert. Ohne die technische Ausstattung der *Wissenschaft der Logik* und vom neu gedachten, aber bewahrten Primat des Praktischen aus festigt das *Absolute* der Fichte'schen *Spätphilosophie* seine apophatische Einheit und sorgt zugleich kraft dieser Einheit selbst für die Möglichkeit des *Erscheinens*.

4.3 Die Erscheinung

Die *Erscheinung* ist das Andere des *Absoluten*, aber es ist eine gewissermaßen asymmetrische Andersheit. Die *Erscheinung* ist radikal verschieden vom *Absoluten*, und sie ist eine ursprüngliche Wirklichkeit. Doch ungeachtet ihrer Ursprünglichkeit ist die *Erscheinung* nicht vom selben ‚Niveau', von derselben metaphysischen *Conditio*. Einerseits ist sie nicht Sein, sondern bloß Erscheinen, andererseits ist sie auf Grund ihrer *Conditio* als Erscheinung zwangsläufig Erscheinung eines Anderen, in dem Fall des *Absoluten*. Sinn und Bedeutung dieser Dialektik werden erst durch die Untersuchung der Beziehung – oder vielmehr der Unbeziehung – zwischen dem *Absoluten* und der *Erscheinung* geklärt werden, aber man wird sie selbst während der Analyse der *Erscheinung* an sich im Gedächtnis behalten müssen.

Die *Erscheinung* steht selbstverständlich als Chiffre für das Ich, für das transzendentale Subjekt: Das System der Synthesen der *Wissenschaftslehre* überlebt und wird unablässig revidiert und überarbeitet. Gleichwohl sollte man nicht an eine Wiederherstellung, an eine vollständige Bewahrung der Resultate, der Errungenschaften der Vergangenheit denken. Auch wenn die intendierte begriffliche Zergliederung – entsprechend jener „Erzählung vom Ich" aus der Jenaer Zeit[8] – durch die diversen Umformulierungen der *Wissenschaftslehre* hindurch wiederauftaucht, führen die Anwesenheit des absoluten Gegenüber und das Erfordernis, die Autonomie des Transzendentalen zu garantieren und zugleich das Übergreifen auf das Transzendente zu verhindern, letztlich zur Hypostase der *Erscheinung*. Nun ist aber der Begriff an sich selbst bloß formale Aussage und ontologische Aussage. Er zeigt an, dass es sich nicht um das Sein im eigentlichen Sinne des Wortes handelt, sondern bloß um das Scheinen, und er ruft die in das Wesen selbst des Scheinens eingeschriebene Verpflichtung in Erinnerung, eine Treuebeziehung zu diesem Anderen zu bewahren, von dem es sich abgrenzt. Dagegen ist das *Erscheinen*, selbst wenn Fichte in Bezug auf es von *Washeit* und *Qualität* spricht (GA II 8 347), noch keineswegs eine materiale Aussage. Man muss den Begriff vervollkommnen, ihn qualifizieren, wenn man so will, damit er als eine materiale Definition dienen kann. So wird er es ermöglichen zu verstehen, was die *Erscheinung* sein will: ein echter Wirklichkeitsmodus, der sich gleichwohl vom Sein unterscheidet.

Auch hier greift Fichte auf den in hohem Maße suggestiven Formalismus der Präposition zurück. Wurde der immanente Entwurf des *Absoluten* durch das *Von* ausgedrückt, so soll das *Durch* die ursprüngliche Relationalität des *Erscheinens*

8 Siehe oben, S. 367 f.

zum Ausdruck bringen. Das Fichte'sche *Erscheinen* ist nicht das „Scheinen" der Platonismen, nämlich ein ontologisch bestandloser Abzug von der wahren Wirklichkeit, der ihr überdies grob unangemessen bleibt. Ganz im Gegenteil bezeichnet sie eine Seinsweise, die, ohne die Substantialität des Ansich zu besitzen, eine eigene Intelligibilität in sich birgt. Das *Erscheinen* – wir haben dies weiter oben an der Metaphysik der Subjektivität, insbesondere in der Lehre vom Bild gesehen[9] – ist nicht bloß ein Reflex, das heißt ein passives Resultat, eine ohnmächtige Nachwirkung, sondern eine Bewegung, ja ein Handeln. Es ist der Reflex des *Seins*, aber nur in dem Maße, wie es es reflektiert, nun sind aber Reflex und Reflektieren oder, wenn man so will, Bild und Einbildung untrennbar. Das *Durch* zeigt die im Wesentlichen bezügliche *Conditio* des *Erscheinens* an, und es ist eine Beziehung, die nicht bloß eine räumliche Verlaufsbahn, sondern auch ein Verbindungsakt ist. Das *Durch* ist Licht (GA II 9 237), es bildet das eigentliche Wesen des Begriffs (GA II 8 154). Nun ist aber der Begriff nicht bloß Resultat oder Nachwirkung, sondern vielmehr aktive Beziehung: *conceptio*, nicht bloß *conceptus*. Das *Durch* ist zunächst einmal „sehen", aber es ist auch „emaniren" und vor allem sich entäußern und „setzen ausser sich" (GA II 17 276). Also weniger eine durch eine Bewegung, die nur „qualitative" Setzung wäre, gebildete Verlaufsbahn denn eine setzende und vor allem sich setzende Setzung. Das *Durch* ist „*hervorwerfendes*" (W X 17), nicht im Sinne eines ontologischen „Tuns", sondern als eine transzendentale Vollbringung. Es lässt einen „Riß" entstehen (GA II 17 275), einen Graben, und es überbrückt ihn sogleich. Jeden Augenblick ist es Disjunktion, aber es hört nicht auf, *die* Gespaltenen zu vereinen, die Getrennten zusammenzufügen. Kurz, es erbt die Vermögen und die Attributionen der Synthesis a priori.

Durch das Wort *Durch* hindurch widmet sich die späte *Wissenschaftslehre* dem Werk der Hypostase der Synthesis a priori, des transzendentalen Subjekts. Zwar hört Fichte nicht auf, die Einsätze zu erweitern, und schildert er die *Erscheinung* in einer Sprache, die jeder orthodoxe Leser der *Kritik* zurückzuweisen sich genötigt fühlen wird. Die *Erscheinung* ist ein unsichtbares, einfaches, in sich selbst verborgenes Sein (GA II 15 89). Sie ist absolutes Prinzip ihrer selbst (GA II 13 113), freies Prinzip (GA II 16 25). Von nichts Äußerem abhängig und keinem weiteren Ziel dienend gefällt sie an sich, ist sie also die ursprüngliche Schönheit (GA I 9 156). Sie ist eine „überbildlich[e]" (GA II 15 80), übernatürliche (GA I 8 80), über der Zeit seiende (GA II 16 362) Wirklichkeit.

Man könnte, wenn man wollte, noch viele weitere Fichte'sche Superlative über das *Erscheinen* anführen, das – wie wir später sehen werden – von Gott, wie Gott, so absolut ist wie Er. Das Wesentliche daran ist aber, dass man versteht, dass

---

9 Vgl. oben, S. 119.

Fichte hiermit bis ans Ende des transzendentalen Unternehmens zu gehen versucht. Das transzendentale Subjekt der *Kritik* ist nicht in der Zeit, es ist jenseits des Empirischen und ohne jede materielle Dichte. Es ist a priori, und die Apriorität hat nichts mit irgendeiner chronologischen Priorität gemein. Es ist eine Intelligibilität, aber von nicht-ontologischer Natur. Und genau diese spezifische Intelligibilität entfaltet die späte *Wissenschaftslehre*.

Da es an jeder ontologischen Substantialität fehlt, ist das reine *Ich denke* nur ein Punkt (GA II 8 52). Nun hat aber die Synthesis a priori, dieser Subjekt-Punkt, die Beziehung, das *Durch*, zur Wahrheit. Die *Erscheinung* ist *Durch*, und als solche drückt sie die beiden nicht voneinander zu trennenden Faktoren des Transzendentalen aus: dass sie ebenso Einbilden oder vielmehr Bilden ist wie Bild. Die *Erscheinung* ist Subjekt – „Wer ist dieses Princip?" fragt eine späte Textstelle (GA II 13 111) –, Subjekt, dessen eigentliches Sein es ist, das Bild zu begreifen. Aber sie ist selbst auch in der gleichen Zeit, im selben Schlag Bild. Selbst wenn im strengen Sinne allein das *Absolute* das Urbild ist, spricht Fichte diese Bezeichnung auch der *Erscheinung* zu (GA II 13 59). Nun ist sie aber nicht Urbild bloß als erstes und ursprüngliches Bild, sondern auch und vor allem als Ursprung und Prinzip der *Conditio* Bild. Die *Erscheinung* bezeichnet nicht eine Art Urform, die – aktuell oder virtuell – die Summe aller möglichen Bilder konstituierte, sondern vielmehr die Wirklichkeit, die das Bild macht und die es als Bild zu erkennen erlaubt (GA II 12 212). Die *Erscheinung* ist die Wirklichkeit, die nur Bild ist, aber auch das, was zu unterscheiden erlaubt, dass sie nur Bild ist. Daher rühren die beiden wesentlichen Charakterzüge des Bildes in der letzten Philosophie Fichtes. Nämlich seine *Conditio* eines Nicht-Seins[10] und seine Natur als Beziehung, Zusammensetzung. Das *Erscheinen* wird häufig als Auge und als Sehen definiert, nur: „Das Sehen ist nichts" (GA II 13 143). Das Sehen ist nichts, denn es fügt dem Sehenden nichts hinzu, aber das Gesehene ist ebenfalls nichts, denn es stellt im Verhältnis zu dem, dessen Bild es bildet, kein Mehr dar. Und diese Unterscheidungen sind entscheidend. Der größte Irrtum – liest man in der großen *Wissenschaftslehre von*

10 Vgl. S. 414, und GA I 3 80. In der *Erscheinung*, das heißt dem Ich, bezeichnet als „nichts", konvergieren die zwei wesentlichen Problemstellungen der *Wissenschaftslehre:* das Subjekt als nicht-ontologische Wirklichkeit, Grundlage neuer Intelligibilitäten und das moralisch-spirituelle Trachten nach der Selbstaufgabe, Selbstverneinung. Diese Themen sind ein wesentlicher Bestand innerhalb der beiden *Wege* des *Deutschen Idealismus:* Das kantische transzendentale Selbstbewusstsein ist *ohne* irgendeinen Inhalt, die Zeit, die das Raster des Subjekts a priori ist, ist „nichts"; vgl. oben, S. 119 f., 123 f., 70 f.; das Ich ist nur ein „Punkt", ein „Leeres" (Hegel, GW 5 249; W 7 47); „die Subjektivität" und „die Freiheit" sind „Nicht-Sein" (Schelling, W X 307; W X 35). Schon Böhme spricht vom „Sehen [] ohne Wesen" (*S. Punct.* 1 8), vom „freye[n] Wille[n] [...] dünne als ein Nichts" (*Myst. Magn.* 27 4).

1812 – ist es, die Bilder für das Sein zu halten (GA II 13 83),[11] und die *Wissenschaftslehre* ist in dem Maße eine wahrhafte Wissenschaft, in dem sie sich einzig als Lehre vom Wissen und nicht als Lehre vom Sein versteht. Sie versteht, dass alles, was sie begreift, nur Bild ist, und sie setzt das ganze Sein allein in Gott (GA II 13 94).

Die Welt des Erkennens enthält nur Bilder, die nur Denken sind, die also nicht Sein, sondern Nicht-Sein sind. Selbstverständlich ist dieses Nichts nicht Nichtseiendes, sondern eine neue Form von Sein, wenn man so will, eine nicht-ontologische. Anstatt einfach nur das Sein des *Absoluten* zu verkleinern, gar unendlich zu verkleinern, um dem *Erscheinen* Rechnung zu tragen, ist es besser, ihm eine gänzlich verschiedene Form von Wirklichkeit zuzusprechen (GA II 13 56 f.). Diese neue metaphysische Form, dieses „zweite[] Seyn[]" (GA II 13 115)[12] ist das in die noetische Welt gehörende Bild des Denkens, das die *Wissenschaftslehre* von Königsberg „supplementum des Seyns" (GA II 10 242) oder „*Beisatz*" (GA II 10 118) und die Vorlesung über die transzendentale Logik „*Zusatz*" (GA II 14 220) nennt. Erinnern wir nur daran, dass für Kant „*Zusatz*" der eigene Status des Transzendentalen ist … ![13] Damit werden die Dinge klarer. Das Bild oder die Erscheinung – die Ausdrücke sind gleichwertig – bezeichnen nur die dem Transzendentalen eigene *Conditio* noetischer Existenz. Nun gehört allerdings dieses Noetische der transzendentalen Logik und nicht der formalen Logik an. Und von daher besitzt es als Wirklichkeit a priori – als Schematismus – einen Bezug sui generis zur Existenz, zum Aposteriori. Die Fichte'sche *Erscheinung* bezeichnet nicht eine zwiespältige Region, auf halbem Wege zwischen der ontologischen Intelligibilität und dem materiellen Empirischen, sondern eine ebenso gültige und ebenso ursprüngliche Wirklichkeit wie das *Absolute* selbst. Von dieser metaphysischen Klarstellung aus wird man die beiden großen Momente der Lehre von der *Erscheinung* verstehen. Nämlich ihre Entsprechung zum Ich und vom Ich aus zur Menschheit, ihre Auszeichnung als Dasein und Existenz.

Die *Erscheinung* ist, wie gerade gesehen, die Hypostase des transzendentalen Ichs oder vielmehr der Kategorie des *Ichlichen*. Sie erhält all die Konnotationen des als asymmetrisches und bescheidenes, nichtsdestoweniger reales und einmaliges Korrelat des *Absoluten* errichteten Ichs. Sie ist das „Urschema" (GA II 13 62), die „absolute[] Apperception" (W X 42), kurz, das eine und einmalige Ich.[14] Doch auf dieser Stufe einer Verallgemeinerung und Formalisierung werden die

---

11 Das Wissen selbst „hält sich niemals für die Sache, sondern nur für ein Wissen davon" (GA II 11 312).

12 Vgl. „Sekundarität" (GA II 11 222).

13 Vgl. oben, S. 120.

14 „die Erscheinung, oder das Ich" (GA II 10 259).

eigenen Züge und die gewöhnlichen Attribute des menschlichen *Ich* gleichsam unlesbar. Dadurch, dass sie verallgemeinert wird, streicht sich die Subjektivität aus, und um diese apriorische Bedingung des konkreten Subjekts, dieses allgemeinen Prinzips der subjektiven Existenz zu beschreiben, sieht sich Fichte genötigt, vom „eigentl. WurzelIch, ohne Ich / das noch nicht Ich ist" (GA II 10 259), zu sprechen.

Eine Vorlesung von 1813 spricht vom „GesammtIch", was entweder sämtliche Ebenen des Ichs oder die vollständige Summe der Iche bedeuten kann (GA II 15 120). Und die *Spätphilosophie* beutet beide Möglichkeiten aus: die spekulativen Texte eher die erste, die populären Texte die zweite. Für die Ebenen des Transzendentalen, der Brechung dieses „Grundbildes", welches das Ich ist, stellt Fichte mehrere Varianten dar, die aber im Wesentlichen eine Art Triade entwickeln. A. Die *Erscheinung* selbst, reines Licht (GA II 9 237), „qualitative[s]" Wissen (GA II 8 42), das Transzendentale jenseits oder vielmehr diesseits des Bewusstseins. B. Der absolute Verstand, das reine Subjekt als System der Kategorien, bezeichnet als „die Unendlichkeit", „die absolut unaustilgbare Form [...] der Reflexion" (GA I 9 165). Was so viel heißt wie: die apriorische Aufgliederung des Begriffs, die transzendentale Intelligibilität in der Aufeinanderfolge ihrer Synthesen. Und schließlich C. Das individuelle Ich. Selbstverständlich bilden diese drei Ebenen ein einziges Gebäude, eine einige Realität und sind nicht wirklich voneinander trennbar. „Die Erscheinung" – schreibt Fichte – „erscheint sich *als* sich erscheinend" (GA II 13 77). Das erstrangige Transzendentale, das Urbild, ist nur in der Reflexivität des reinen *Cogito*, und dieses existiert nur im Bewusstsein eines wirklichen Ichs.

Fichte räumt der Konstruktion des Gebäudes, in dem das individuelle Ich seine letzte Wurzel in dem Ich hat, das noch nicht Ich ist, viel Platz ein. Die Individualität wird ihre metaphysische Rolle und ihren metaphysischen Platz im Aufstieg zum *Absoluten* finden, welches die Selbstvernichtung des Begriffs ist. Gleichwohl wird man den Wiederaufstieg als solchen nur vom *Ichlichen* im Allgemeinen oder vielmehr von der generischen Form der *Erscheinung*, die mit dem Dasein einen zusätzlichen metaphysischen Ausdruck erhält, aus verstehen. Dem *Sein* gegenüber erkennt man das Dasein, ein Synonym für das *Erscheinen*. Es bezeichnet ebenso die Lokalisierung wie die Exponierung des Seins. Das *Da* bedeutet die Zugänglichkeit dessen, was ursprünglich in sich selbst verschlossen ist, seine Lokalisierung, wenn man so will, seine Verortung. *Dasein* ist der „Vorhof[]" des *Seins* (GA I 9 87), der obligatorische Durchgang zum Allerheiligsten. Oder aber die Form im Gegensatz zum verborgenen substantiellen Sein (GA I 9 142). Der Begriff hat eine scholastische Vorgeschichte. Er ist präsent bei Kant und er taucht auf bei Schelling (Schelling, HK I 2 137). Fichte selbst greift im dritten Teil der *Grundlage* darauf zurück, der etwas später als die ersten beiden veröffentlicht

wurde. Er möchte – liest man in einer Fußnote – das „absolute[] Seyn“ in der Absicht darstellen, das „wirkliche[] Daseyn“ erklären zu können (GA I 2 410 Anm.). In der *Spätphilosophie* wird die Zielsetzung des Vorgehens umgekehrt: Um das absolute Sein, dieses in sich selbst verschlossene *singulum*, besser „verstehen“ zu können, wird man sein Dasein untersuchen.

Dasein bezeichnet eine Form von lokalisiertem und äußerlichem Sein, von einer Äußerlichkeit, die im buchstäblichen Sinne „oberflächlich“ ist. Das *Dasein* ist nur Oberfläche, Wirklichkeit ohne jegliche Dichte. Also vollkommen transparent, und als solches vollkommen begreifbar, das aber gerade auf Grund seiner Transparenz nicht den Blick auf sich zieht, sondern weiter verweist, hin zum Anderen. Das *Dasein* ist nichts an sich, muss sich also, um sein zu können, auf ein anderes beziehen; folglich richtet sich jede Untersuchung, die davon handelt, genau dadurch auf den Anderen.

Hinter dem deutschen Ausdruck „*da*“ verbirgt sich eine Art Faktizität, eine mittellose *Conditio*, so etwas wie eine armselige Passivität. Da sein heißt „sich da befinden“, ohne das wirklich gewollt zu haben, gleichsam dahin geworfen, aufgegeben sein, ohne wirklich Gewalt über sich zu haben, und in seinem Bestehen gleichsam abgesondert von den anderen. Dagegen lässt das lateinische Äquivalent von *Dasein*, *existentia*, mehr an Dynamik, an ein organisch mit der Innerlichkeit, aus der sie entströmt, verbundenes Draußen denken. Gewiss darf diese Verwurzelung noch nicht den oberflächlichen, passiven, gleichsam leblosen Charakter von *Dasein* modifizieren. Schließlich ist – als Umgebung oder Umwelt des *Seins* – die Existenz nur dessen absolutes Akzidens (GA II 10 246)! Diese Akzidentialität betrifft selbstverständlich nur ihre Heraufkunft, die Nicht-Notwendigkeit, die tiefe Zufälligkeit ihrer Entstehung, die Unmöglichkeit, sie aus dem *Absoluten* herzuleiten. Anders verhält es sich mit seinem *Was*, mit seinem Inhalt, kurz, mit dem System der Intelligibilität, die das *Dasein* konstituiert.

Sämtliche Texte beharren darauf, dass die *Erscheinung* auf der *Conditio* beruht, Gottes Offenbarung oder Manifestation zu sein, weil ihr „Sein“ selbst nur in eben dem Maße Intelligibilität sein kann, wie es bloß Intellektion ist. Das einzige Sein, das im eigentlichen Sinne ist, ist das *Absolute*, und wenn etwas anderes existiert, kann es nicht Sein sein. Um nun aber dem, was nicht das einzige *Sein* selbst ist, irgendeine Form von Wirklichkeit zuweisen zu können, muss man es vom *Sein* abhängig sein lassen. Und die einzige Beziehung, die mit dem *Sein* haben kann, was nicht Sein selbst ist, ist, davon das Bild oder einfacher die Erkenntnis, das Wissen zu sein.

Durch ihre Neufassung im Dasein wird die *Erscheinung* als Wissen definiert. Das Wissen ist die einzige und alleinige Form von Sein außerhalb der des *Seins* selbst. Die einzige Art und Weise, wie das *Absolute* sich sozusagen außerhalb seiner selbst befinden kann, ist das Wissen, die einzige Form, bezüglich zu sein,

da ja gerade bezüglich zum *Absoluten*. „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingebohrne Sohn der in des Vaters Schooß ist, der hat es verkündiget" – liest man im *Prolog* des Johannes. Und tatsächlich: „In sich ist das göttliche Wesen verborgen: nur in der Form des Wissens tritt es heraus ..." (GA I 9 123). Die *Wissenschaftslehre* wollte das metaphysische Prinzip einer anderen Intelligibilität als der des Ansich oder vielmehr das Prinzip einer anderen metaphysischen Ebene als der des *Absoluten* darstellen, die sich nichtsdestoweniger notwendigerweise auf das *Absolute* bezieht. Sie vollendet diese Demonstration mit der Annahme des Daseins, einer Form von Sein, die eo ipso Wissen ist.

Das Wissen ist nicht bloß eine der Formen des absoluten Seins, es ist davon die einzig mögliche Form, und dies erklärt den Vorrang oder vielmehr die metaphysische Ausschließlichkeit des Menschen als das einzige Sein, das Wissen hat oder vielmehr ist. Inspiriert von der christlichen *Logos*-Lehre, dem menschgewordenen *Gottessohn*, „deduziert" Fichte den Menschen oder vielmehr die Menschheit als das *Da* des *Seins*, als das *Erscheinen* selbst des *Absoluten*. Der Mensch ist die *Urerscheinung*, das Wissen selbst (GA II 7 75). Er ist das *Da* Gottes (GA I 9 94), seine Sichtbarkeit (GA II 11 322), er allein kann das göttliche Leben darstellen (GA I 8 74). Diese vor allem in den populären Texten geäußerte Lehre läuft Gefahr, einen Eindruck von anthropozentrischem Pantheismus zu hinterlassen. Wie später – wenn auch in einem anderen Kontext – für die Heidegger'sche Phänomenologie soll nun aber auch für die *Wissenschaftslehre Dasein* keine anthropozentrische, sondern eine eigentlich transzendentale Kategorie sein. Weil das *Erscheinen* das Da des *Seins* ist, ist der Mensch das Dasein Gottes. *Die Anweisung zum seeligen Leben* nimmt eine Parallelführung jeweils von *Dasein* und *Sein*, von Mensch und Gott vor (GA I 9 166). Nun ist aber der Mensch das Dasein des *Absoluten*, weil er die *Urerscheinung* ist (GA II 8 298). Das *Absolute* lebt in uns, in unserem Ich (GA II 9 244 Anm.), insofern dieses eine Instanz jenes Wurzelichs ist, das die populären Texte bedenkenlos durch Mensch oder Menschheit wiedergeben. Es ist die Berufung der Menschheit als einzigem äußeren „Ausfluß" Gottes (GA I 8 344), das Abbild und die getreue Darstellung des göttlichen Wesens zu sein (GA I 9 109). Nun führt aber die Menschheit als Begriff, in dem noch Spuren vom dem Transzendentalen eigenen Formalismus weiterleben, rasch zur Summe oder zum System der Iche und folglich zur sozialen Gemeinschaft und zum Staat. Gottes *Erscheinen* ist die „Freiheitsgemeine" (GA II 16 95). Gott kann nur in einem System von Geistern, das heißt von Ichen (GA II 10 273 Anm.), in den „Eigenthümlichkeiten der Nationen", ja, in der Universität, der Institution schlechthin des gemeinschaftlichen Wissens, dieser sichtbaren Präsentation der *Erscheinung* als *Erscheinen* Gottes, erscheinen (GA I 10 358 f.).

Durch all diese Varianten vom Thema des Daseins hindurch verfolgt Fichte unermüdlich seine Erkundung des „zweiten Seyns" in seiner doppelten *Conditio*

als Nicht-Sein und als getreuer Ausdruck des absoluten *Seins*. Doch das *telos* dieser so überaus schwierigen Analysen ist es, zu „beweisen", dass die *Erscheinung* tatsächlich das *Erscheinen* Gottes ist, dass sie über jede Kluft und jeden Unterschied hinweg die Rolle des Nachbildes im Verhältnis zu seinem Urbild spielt. In einem ersten Schritt wird man diese Erkundung vom *Absoluten* aus in Richtung *Erscheinung* durchführen, in einem zweiten Schritt von der *Erscheinung* hin zum *Absoluten*.

4.4 Vom Absoluten zur Erscheinung

Die Frage, die der Beziehung zwischen Gott und der Welt gilt, erhält ihren Ausdruck in der biblischen Theologie in der Lehre von der Schöpfung. Nun weist aber das *Absolute* der späten *Wissenschaftslehre* trotz ihres Apophatismus und ihrer radikalen Transzendenz den der *creatio ex nihilo* eigenen Dualismus zurück. Fichte will die Transzendenz Gottes bewahren, aber er ist gleichermaßen darauf bedacht, eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Ich zu erhalten. Daher die Terminologie von Erscheinung und Bild. Es handelt sich um die „[w]esentliche Dieselbigkeit in der wesentlichen Nichtdieselbigkeit" (GA II 9 257). Dieselbigkeit oder Identität dem Inhalt nach, Nichtdieselbigkeit oder Differenz der Form oder der Existenz nach. Diese Beziehung von Identität und Differenz hat ihre Wurzel im *Absoluten* selbst. Es findet sich – schreibt Fichte – eine Spaltung zwischen Gott und dem, was außer ihm ist, dessen Prinzip sich nicht im göttlichen Akt selbst finden lässt, aber nichtsdestoweniger mit ihm verbunden sein und notwendig (GA I 9 95) aus ihm folgen muss. *Die Anweisung zum seeligen Leben*, in der dieser Passus enthalten ist, ist, wie man weiß, eine Abhandlung über das Theologem des *Logos* zugleich Gott und anders als Gott, in welchem Gott aus sich selbst herausgeht und doch in sich selbst bleibt. Und das Verhältnis zwischen dem *Absoluten* und der *Erscheinung* ist nur der metaphysische Ausdruck dieser Beziehung. Es handelt sich selbstverständlich um das idealistische Thema der Identität von Identität und Differenz. Das Besondere bei Fichte ist, dass die Identität nicht ein drittes Glied ist, das die beiden anderen begründen würde, sondern dass es zugleich es selbst *und* die Einheit mit seinem Anderen ist. Das spekulative Problem ist nicht die Deduktion der von der Einheit her in Disjunktion befindlichen Elemente, sondern das immanente und zugleich transzendente, analytische und synthetische Verhältnis der Einheit zur Disjunktion.

Fichte vertritt ein apophatisches *Absolutes*, einen transzendenten Gott, doch gerade um diese Transzendenz besser zu zelebrieren, ist er geneigt, ihm zuzusprechen, was doch „logisch" der *Erscheinung* eigen wäre. Die zweite *Wissenschaftslehre* bezeichnet häufig die *Erscheinung* als Licht, Auge oder Wissen und

Licht, worin Auge und Wissen nicht andere Realitäten als Gott und außer *Ihm* sind, sondern ihren Platz in *Ihm* haben. Das Auge des *Absoluten* ist nicht etwas außer ihm; es ist bloß die lebendige Selbstdurchdringung der *Absolutheit* selbst (GA II 6 150). Das wahre Licht, das absolute *Von* ist „immanente Creation" (GA II 8 300). Oder wie es die *Wissenschaftslehre Königsberg* auf eine sehr nachdrückliche Weise darlegen wird: „daß es das *Leben* seyn soll, welches selber, u. in eigner Person, kein fremdes an seiner Stelle, sich sehe" (GA II 10 138). Die ursprüngliche Selbstkonstruktion in Gott und das Licht sind dasselbe (GA II 8 186), Sein und Selbstkonstruktion, Sein und Wissen fallen in ihm zusammen (GA II 8 278). Das transzendente *Absolute* ist vollkommen selbstgenügend, doch gerade in Hinsicht auf das göttliche Selbstgenügen müssen die ganzen Reichtümer der *Erscheinung* und deren Sein selbst ihr Urbild, ihre Wahrheit in Gott haben. Das Leben – schreibt Fichte immer noch in der Königsberger Zeit – erscheint nicht objektiv, das heißt außerhalb seiner selbst, sondern in sich selbst (GA II 10 275). Es gibt also – aber das weiß man seit dem *Von* – in Gott ein Verhältnis zu *sich*, und dieses Verhältnis bestimmt alles Weitere, all das, was sich außer *Ihm* befindet.

Gott ist gewiss nicht eifersüchtig, aber die *Wissenschaftslehre* scheint das zu sein, und sie ist versucht, auf oder vielmehr in das *Absolute* zu übertragen, was doch zur *Erscheinung* gehören sollte. Allerdings ist diese Operation nicht frei von Gefahren; insbesondere geht sie das Risiko ein, Gott seines Anderen zu berauben. Bleibt dann noch eine andere List: Um das *Absolute* vor jeder Kompromittierung mit einem Sein zu bewahren, das verschieden von ihm ist und von minderem Rang als es, möchte man dieses Andere auf dieselbe Stufe heben wie Gott, ja es so darstellen, als sei es *Ihm* gleich. Anstatt Gott all das zuzusprechen, was die *Erscheinung* hat oder ist, wird man behaupten, dass die *Erscheinung* all das hat, was Gott hat, dass sie mit *Ihm* identisch ist. Der *Logos* ist nicht das unendliche Sein Gottes, nichtsdestoweniger ist er mit *Ihm* identisch, und es sind bloß unsere menschlichen Augen, die glauben, zwischen Gott und seinem Dasein einen Unterschied wahrnehmen zu können (GA I 9 143). *Leben* und *Licht* sind in ihrer Wurzel absolut eins. Innerhalb von Gott ist immanentes Licht, außer *Ihm* emanentes Licht (GA II 8 148), aber „beide" sind Licht.

Selbstverständlich ändern all diese Variationen über die unbegreifliche Synthesis des *Diesselbigen* und des *Nicht-Diesselbigen* nichts an der Tatsache, dass die *Erscheinung* von Gott herkommt, dass das göttliche *Dasein* das Zur-Existenz-Kommen der Gottheit ist. Daraufhin wird Fichte, um das Paradox einer immanenten göttlichen Produktion zu erklären, auf die Annahme eines *Triebes*, Anstoß und Streben, zurückgreifen. Der *Trieb* ist eine eigenständige Kategorie des in sich selbst verschlossenen Ichs. Es ist ein Streben nach einer Produktion, die aber darin nicht zustande kommt, ein innerer Anstoß, der dazu verurteilt ist, innerlich zu bleiben, oder auch: Er ist eine Kausalität, die keine ist (GA I 2 417). Das

Leben ist ein in sich verschlossenes *singulum:* Dieses schließt das Prinzip eines Herausgehens aus sich mit ein, das unmittelbar erfährt, wie es ausgebremst, in Abrede gestellt und für nichtig erklärt wird (GA II 8 243). Gott selbst wird so dargestellt, als besitze er einen *Trieb*, sprich: eine Kausalität, die nicht wirklich eine ist, ein Prinzip, das sein „Prinzipiat" nicht setzt. Gott kann sich nicht zu etwas Äußerlichem machen, außerhalb seiner selbst gehen, er ist selbst nur in sich selbst (GA II 10 166). Diese ineffiziente Kausalität, diese unproduktive Produktivität ist das Paradox, in das sich die idealistische Metaphysik gedrängt findet, die die Ehre Gottes zu verteidigen wünscht, indem sie jedes Herausgehen der Gottheit aus sich zurückweist.

Freilich bezeichnet der *Trieb*, die intransitive, ohnmächtige Kausalität, weniger die *reelle* Heraufkunft der *Erscheinung* von Gott her als ihre *ideelle* Heraufkunft im und durch das Bewusstsein. In Wahrheit ist die göttliche Produktion nicht wirkungslos: Die Erscheinung ist effektiv außerhalb von Gott. Auf eine scheinbar, aber bloß scheinbar paradoxe Weise scheint die hartnäckige Verteidigung der Transzendenz durch den *Trieb* zu einer Variante des Pantheismus zu führen. Fichte weist die Kausalität mit dem Ziel zurück, ein Herausgehen Gottes aus sich zu verhindern, doch dadurch scheint er gleichermaßen die Heraufkunft des effektiven und freien Realen, eines selbstständigen Anderen außerhalb von Gott zu hemmen. Die *Erscheinung* ist nicht die Wirkung, sondern die Konsequenz: Sie ist äußeres Sein, das folgt, ohne Weiteres als solches aus dem absoluten Sein folgt (GA II 7 366). Die *Erscheinung* ist die „unmittelbare Folge seines Seyns" (GA I 10 336), das wirkliche Leben des *Wissens* ist im *Absoluten*, von dem es nicht tatsächlich getrennt ist, und auch wenn wir nicht selbst das absolute Sein sind, sind wir doch durch die innersten Wurzeln unseres Seins mit ihm verbunden (GA I 9 89). Kurz gesagt, die *Erscheinung* ist eine Ausströmung Gottes (GA I 9 155)! Und diese Ausströmung bedeutet nicht eine einfache Kontinuität zwischen Gott und der *Erscheinung* – lassen sich doch Texte finden, in denen von Gott behauptet wird, er sei im Ich, er sei das Ich, ja, er existiere als solcher nur im Ich (GA II 9 249 f.)!

Ein Philosophiehistoriker spricht von der „außergöttliche[n] Göttlichkeit der Erscheinung".[15] Was so viel heißt wie, dass Fichte, nachdem er die *Erscheinung* in die Göttlichkeit einschließen oder einbeziehen wollte, das *Absolute* in die *Erscheinung* projiziert. Selbstverständlich bleibt die Zielsetzung immer dieselbe: die Kraft, den Glanz der *Erscheinung* zu minimieren, auszulöschen, wenn man es kann. Doch während es im ersten Fall die *Erscheinung* ist, die ihre Minderung, ihre

15 P. Baumanns, „Fichtes und Schellings Spätphilosophie", in: *Transzendentalphilosophie als System*, hg. von A. Mues, Hamburg 1989, 471.

Denaturierung erführe, wäre im zweiten Fall die Transzendenz Gottes kompromittiert. Nun kann die zweite *Wissenschaftslehre* dem Ich durchaus eine einzigartige und spezifische Rolle im Verhältnis zum *Absoluten* zuweisen; aber dass es dadurch ins *Absolute* versetzt wird oder darin verschwindet, möchte sie nicht. Fichte besteht darauf: Gottes Dasein ist eine Ausströmung, doch in ihr verliert Gott sich nicht (W X 42). Gott ist *esse manifestativum sui* (vgl. GA I 9 143), und er kann sich nur im Licht, folglich in der *Erscheinung*, welche die Welt des Ichs ist, offenbaren. Gleichwohl bedeuten diese notwendige Beziehung und diese Unzertrennlichkeit der Substanz und ihrer Äußerung (GA II 7 85) noch keine analytische Beziehung, keine Immanenz, die sich ohne Weiteres in der Ausströmung entfaltete. Da das *Absolute* – wie man in der *Anweisung* liest – nur durch sich selbst *sein* kann, kann es auch nur durch sich selbst *dasein* (GA I 9 89). Dies bedeutet, dass es *da* ist in seiner *Erscheinung*, aber es heißt nicht, es sei zu seiner *Erscheinung* ‚geworden'. Nur von der *Erscheinung* her wird dieses Werden begreifbar und begriffen; nun ist aber gerade die Tatsache, sich als aus Gott geworden zu sehen, mit der eigentlichen Tatsache der Existenz der *Erscheinung* identisch, und diese Tatsache selbst bleibt unerklärlich. Man kann die Faktizität des Ichs, sein Sein außerhalb von Gott, nur konstatieren, folglich kann diese im Begriff nicht herzuleitende Existenz nur als ein *hiatus* oder als ein Sprung vorgestellt werden.

Die Beziehung zwischen dem *Absoluten* und der *Erscheinung* kann nur ein Abstieg sein, der allerdings unbegreiflich bleibt. Gott ist absolut jenseits allen Wissens; eine absolute Kluft trennt ihn von seinem sichtbaren Sein (GA II 10 174). Selbstverständlich bedeutet die Kluft nicht die Abwesenheit eines Verhältnisses, sondern „das nie zu erfassende Verhältniß" (GA II 6 283). Auch wenn das Paradox der wirkungslosen Kausalität nicht in seiner ganzen Radikalität unterdrückt werden kann, versucht Fichte immerhin das Verhältnis eines Urentsprungs zwischen dem *Absoluten* und seinem Bild zu verwischen und zu relativieren. Die *Erscheinung* hat ihre Quelle nicht im *Absoluten* selbst, sondern in seiner Form. Und zum anderen drückt sich das *Leben* in seinen Entäußerungen aus, aber erschöpft sich nicht darin, und bleibt durch allen Wechsel hindurch unveränderlich (GA II 12 108). Das *Absolute*, das sich von der *Erscheinung* absolut unterscheidet, ist nicht mehr mit irgendeinem seiner „Teile" in ihr, nichtsdestoweniger bleibt es – man weiß nicht so recht wie – „der Urheber derselben" (GA II 9 286 f.).

Texte aus der Königsberger Zeit sprechen vom bildenden (bildmachenden) Gott (GA II 10 214), der aber „an sich [...] nicht bildbar" bleibt (GA II 10 268). Er steht am Anfang des *Dass* und des *Was* der *Erscheinung*, aber es ist keine Kontinuität auszumachen, die es erlauben würde, die Modalitäten und die Macharten zu ermitteln, nach denen das Nicht-Bild ins Bild umgebrochen wird. Genau deswegen hat im Übrigen auch das zum Abstieg gegenläufige Vorgehen, eben der Aufstieg der *Erscheinung* hin zum *Absoluten*, ebenfalls seine Grenzen. Die Welt ist

nicht ein Spiegel, um Gott zu reflektieren, denn ihre gebrochenen Strahlen können nicht das Bild der *ewigen Sonne* zurückschicken (GA II 6 226). Die Inkongruität und die Disproportion zwischen dem *Sein* und der *Erscheinung* laufen auf eine positive Formel und eine negative Formulierung hinaus. Erstere bleibt kaum umrissen, letztere dagegen wird eine umfassende Ausarbeitung erfahren.

Die positive Formulierung ist die, welche sich auf Gott als freies Prinzip – oder Nicht-Prinzip – der *Erscheinung* bezieht. Das *Leben* ist freies Prinzip, denn seine Entäußerung, seine *Offenbarung* ist nicht durch sein Wesen impliziert. Das *Absolute* erzeugt seine eigene Existenz durch einen unergründlichen freien Akt (GA II 9 223), und diese Entäußerung Gottes führt zum absolut Neuen (GA II 10 247). Dennoch entwickelt Fichte – im Gegensatz zu Schelling – kaum die Intuition der Freiheit Gottes, beharrt aber, getreu dem Geist seines Apophatismus, vor allem auf dem unbegreiflichen Charakter seines Handelns. Die *Erscheinung* ist, wir hatten das bereits angemerkt, gleichsam das „Accidens" des Absoluten, sein absolutes „Accidens" (GA II 14 259) … Sie entstammt, doch ohne eigentliche Grundlegung, Gott mit derselben unbegreiflichen Notwendigkeit, welche die von Gottes Sein selbst ist (GA II 15 71 f.). Das *Dasein* ergibt sich nicht aus dem Wesen Gottes, sondern es geschieht als existentieller Akt. Die *Erscheinung* ist das Bild einer Ordnung, zu der sie niemals Zugang erlangen könnte (GA II 15 118), und Gott ist der „unbegreifliche[] RealGrund der Getrenntheit" (GA III 5 48). Das absolute *Von* setzt das Licht, aber ohne eine Sichtbarkeit seiner Genesis (GA II 8 298). Jeder Versuch, die entscheidende Spaltung zu verstehen und zu begreifen, die das Hervortreten der *Erscheinung* ist, ist zum Scheitern verurteilt, denn in Gott selbst könnte sein eigenes Sehen nicht sein Sein erreichen (GA I 9 169).

Die apophatische Göttlichkeit ist jenseits allen Bewusstseins und allen Denkens. Sie ist gewiss der Ursprung ihres Anderen, doch bleibt dieser Ursprung unbegreiflich. Die unverwischbare Tatsache der Existenz ist von Finsternis verdeckt. Sie verurteilt die Intelligenz dazu, deren Heraufkunft als einen Sprung und als einen Bruch zu begreifen. Fichte spricht von absolutem Sprung und Bruch, irrationalem *hiatus*. Es handelt sich um die *Conditio* einer „absoluten Principlosigkeit" (GA II 8 249), der „*NichtFolge*, u. herausgeworfenseyn des Aussen zum beruhen auf sich selber" (GA II 7 396). Mit einer letzten Anstrengung versucht Fichte, über die faktische Feststellung von Bruch und Sprung hinauszugehen. Das Hervortreten der *Erscheinung* wird als eine Projektion verstanden, deren *terminus a quo* man nicht zu bestimmen versuchen darf (GA II 9 277). Es handelt sich um eine einfache Bewegung, um einen uranfänglichen Schwung, was man sich aber nicht so vorstellen kann, als erfolgte das ab einem bestimmten Zeitpunkt oder von einem gegebenen Ort aus. Und andererseits gilt es ebenso zu vermeiden, die Projektion als eine gewöhnliche Kontinuität zu verstehen. Sie ist vielmehr eine Selbstspaltung, eine Entbindung ihres eigenen Bildes. Letzten Endes ist – und

vielleicht ist dies das Wesentliche – der Vorgang der Projektion als solcher mit dem Sein seines *projectum* identisch. Auch wenn das *Absolute* faktisch als mit der Projektion verbunden erkannt wird, kann es nicht als ihr genetisches Prinzip begriffen werden, und so bleibt zur Qualifizierung der Projektion nur das *projectum*, das Projizierte. Die Projektion, die das Hervortreten der *Erscheinung* ist, kann nur in ihrem Ergebnis erfasst werden. Sie gehört gewiss dem Sein selbst des *Absoluten* an, aber die Unteilbarkeit, die Ursprünglichkeit dieses Wesens macht aus, dass sein Akt nicht daraus abgeleitet werden kann. Folglich definiert ihr Ergebnis oder, wenn man so will, ihr *terminus ad quem* die Projektion. In letzter Instanz ist die Projektion *Trieb:* eine in sich selbst wirkungslose und intransitive Kausalität, die nur *ex post facto* als wirkliche transitive Produktion verstanden werden kann. Die Projektion, welche die Existenz der *Erscheinung* ist, ist eine wahrhafte „Transsubstan[tia]tion[]" (GA II 8 354); ein dem *Absoluten* radikal eigener Urentsprung, der durch Brüche erfolgt und die Deduktion untersagt.

4.5 Von der Erscheinung zum Absoluten: Das Bild

Die Unmöglichkeit, Gottes freien Abstieg, sein Hervortreten im *Dasein* und diese Transsubstantiation zu verstehen und herzuleiten, beschränkt die Philosophie darauf, die Beziehung zwischen der *Erscheinung* und dem *Absoluten* nur von der *Erscheinung* her zu untersuchen. Während das unbegreifliche Zur-Existenz-Kommen Gottes eine gewisse Affinität zum ontologischen Beweis hat, der den Zugang zum Dasein Gottes von seinem Wesen her ermöglicht, entspricht der umgekehrte Weg, der Weg des Aufstiegs hin zum *Absoluten*, den Beweisen, bei denen man ausgehend von der relativen und zufälligen Existenz zur absoluten und notwendigen Existenz gelangt. Mit immerhin dem wesentlichen Unterschied, dass die Analogie, zumindest in ihrem spezifischen Sinn als *analogia entis*, ausgeschlossen ist.[16] Zwar ist die *Erscheinung* eine Analogie des *Absoluten* (GA II 14 277), aber es ist eine Analogie dem Inhalt nach, nicht der Form nach, dem Wesen und nicht der Existenz nach. In den Texten, die rund um die große *Zweite Wissenschaftslehre von 1804* einzuordnen sind, wird die Beziehung zwischen dem *Absoluten* und seiner *Erscheinung* ausgehend von der Abfolge der immer vollkommeneren Synthesen untersucht und dargestellt, die schrittweise zu einem geläuterten Sehen der *Erscheinung* „aufsteigen", immer näher heran an ihre ewige Urform. Doch

16 Gleichwohl wird Fichte zuweilen nachgiebig und verfällt einer Reminiszenz des kosmologischen Beweises: „Vielleicht: *ich* lebe, drum lebt er: denn mein Leben ist nicht *aus u. von sich* selber." (GA II 10 237 Anm.)

auch wenn die Konstruktion der Synthesen wirklich einen Wiederaufstieg hin zum *Absoluten* ermöglicht, bleibt die *Nachconstruction* – wie wir sehen werden – stets außerstande, es bis zur Selbstkonstruktion zu bringen. Eine Kluft bleibt bestehen, die allein die Selbstvernichtung des Begriffs, also eine nicht-deduktive Operation, überbrücken könnte. Dennoch wird Fichte, ohne deswegen das Werk der *Nachconstruction*, die sämtliche Potentialitäten des Begriffs „erschöpf[t]" (GA I 9 168), wieder in Frage zu stellen, am Ende die Lehre von der *Erscheinung* in Bild-Termini überdenken. Das Bild wird es zwar nicht gestatten, „die Bindungen" zwischen dem *Absoluten* und seiner *Erscheinung* in allen begrifflichen Einzelheiten auszuweisen, aber es wird zumindest zeigen, dass die *Bild-Erscheinung* getreue Darstellung des *Absoluten* sein kann und muss, also effektiv ist.

Die vorkantische Philosophie hatte das Bild nicht gerade hoch geschätzt. Sie beharrte auf seiner ontologischen Dürftigkeit und auf seiner zwangsläufigen Untreue gegenüber seinem Original. Doch die transzendentale Revolution und die Lehre vom Schematismus rehabilitieren das Bild. Ihm werden nun Apriorität und Ursprünglichkeit zugesprochen, und dadurch verliert die Problematik seiner Treue oder seiner Untreue ihre Bedeutung: Man interessiert sich nicht mehr für die Fähigkeiten zur Reproduktion, sowie man einmal sein Vermögen zur Produktion, zur Innovation entdeckt hat! Die *Grundlage* assimiliert und integriert die Rolle eines Vermögens der Einbildungskraft zum Urentsprung perfekt, doch in der *Spätphilosophie* entschließt sich Fichte genau von der Problematik seiner Treue her gleichfalls zur Rehabilitierung des Bildes. Die kantische Errungenschaft der apriorischen Produktivität der Einbildungskraft besteht fort, doch wird sie nun mit dem Thema seiner Treue zusammengespannt, und durch eine außerordentliche Dialektik hindurch wird das Bild als Funktion seiner Ursprünglichkeit und die Ursprünglichkeit als die verborgene Seite seiner Treue erscheinen.

Das Bild ist keineswegs Sein, und es macht seine ontologische Unzulänglichkeit mit äußerster Deutlichkeit geltend. Dennoch ist das Bild nur das, was das Sein ist; es reproduziert „in Form" von Nicht-Sein das Wesen, welches das *Sein ist*. Das heißt so viel wie, dass das jeder Seinswirklichkeit beraubte Bild nur in dem Maße ist, wie es sich auf das Sein bezieht. Bleibt noch zu sehen, ob dieser Bezug echt ist, ob das Bild getreu ist. Wenn das Bild kein eigenes Sein hat, und wenn es all das, was es ist, nur in dem Maße ist, wie es Bild seines Abgebildeten ist, dann kann es nur getreues Bild sein, denn wo sollte es Materialien hernehmen, welche ihm Untreue ermöglichten? Und zum anderen kann, wenn es nur ein einziges Sein gibt – das absolute *Sein*, *singulum*, in sich verschlossen –, das Bild Bild nur von diesem einen und einzigen Sein sein.

Aus dieser paradoxen Überlegung heraus wird Fichte die Treue des *Bildes* herleiten. Die *Erscheinung* ist nichts an sich selbst, außer ein bloßer Widerschein

Gottes (GA II 13 69). Sie „bilde“ das Wesen Gottes „ab“ (W IX 521),[17] sie sei sozusagen davon das übereinstimmende Abbild ... Gott hat den ursprünglichen Inhalt der Wahrheit oder Er ist diese Wahrheit (GA II 8 264), und das *Dasein* bringt ihn zum Ausdruck, wie Er an sich Selbst ist, „ungetheilet, und ohne Rückhalt“ (GA I 8 72). Die Treue des Abbildes, des Nachbildes im Hinblick auf das Urbild, wird gewissermaßen durch sein „dependente[s] Wesen[]“ gewährleistet (GA II 10 213). In einem ersten Schritt beharrt Fichte also auf der radikalen Dürftigkeit und Nichtigkeit der *Erscheinung*, doch fortschreitend und gerade im Ausgang von dieser Dürftigkeit wird er den Begriff eines vollkommen autonomen *Bildes* skizzieren.

Die Treue der durch ihre ontologische Dürftigkeit bestimmten *Erscheinung* ermöglicht es ihr, zu Recht als eine echte Manifestation Gottes betrachtet zu werden. *Dasein* wird als die Entäußerung Gottes definiert. Seine Entäußerung ist weniger die Entfremdung Gottes als seine „Offenbarung“ oder seine „Manifestation“ (GA II 10 236). Die *Erscheinung* stellt Gott aus, sie ist gleichsam seine Selbstdarstellung. Und diese außerordentliche Treue in der Verdoppelung erkühnt die Spekulation: Sie zeichnet die göttliche Repräsentation seiner selbst, die Entäußerung, die Offenbarung Gottes, den Repräsentanten Gottes, seinen „Stellvertreter“ aus (GA II 13 70). Im weiteren Verlauf erfolgt rasch der Schritt hin zur metaphysischen Legitimierung dessen, was dürftig ist, und zwar genau auf Grund seiner Dürftigkeit selbst.

Die *Erscheinung* als Bild ist der Stellvertreter Gottes, und genau in dem Maße, wie der Stellvertreter seinem Souverän in Gänze treu ist, wird er davon unabhängig werden können. Fichte hört nicht auf, an die Gleichheit der *Erscheinung* mit dem *Absoluten*, ihre gleiche Absolutheit zu erinnern. „Die Erscheinung wird nicht aus Gott, sondern sie ist aus Gott: sie ist, so wie Gott selbst ist in sich.“ (GA II 15 60) Nun ist Gott allerdings selbstständig und frei, also muss ebenso auch sein Bild selbstständig und frei sein. Gott allein ist und außerhalb von Ihm existiert nur seine *Erscheinung*, aber seine Erscheinung ist notwendigerweise selbstständig (GA I 9 145). Das Bild schuldet seinem Abgebildeten eine vollkommene Treue, das Nachbild bildet das Urbild ab, und in dem Fall ist das Urbild frei. Das *Nachbild* muss also ebenfalls frei sein.

Die notwendige Freiheit des Bildes bedeutet ebenso seinen Unterschied zum wie auch seine Ähnlichkeit mit dem *Absoluten*. Die Freiheit eines Wesens kommt in seiner Nicht-Zugehörigkeit und seiner Nicht-Abhängigkeit im Verhältnis zu einem anderen zum Ausdruck. Also ist es seine Freiheit, die die Trennung der *Erscheinung* vom *Absoluten* vollbringt, die sozusagen die Entäußerung besiegelt.

---

17 Diese Formulierung ist in die GA nicht aufgenommen worden; vgl. GA II 15 103.

Umgekehrt bestätigt genau dieser vollzogene Unterschied die unverbrüchliche Treue der *Erscheinung* zum *Absoluten*, des *Stellvertreters* zu Gott. Es ist die metaphysische Bestimmung der *Erscheinung*, das *Absolute* abzubilden, und indem das *Dasein* bis ans Ende seiner Freiheit geht, lebt es seine Gleichheit mit dem *Sein*. In seiner antetheistischen Epoche war der ethische Idealismus ein Aufruf zur Freiheit. Jetzt, mit der Wandlung des Systems, empfängt die Freiheit des Menschen eine größere Tiefe aus der Freiheit Gottes, die ebenso deren Quelle wie auch Ideal ist. Das heißt so viel wie, dass die Lehre vom Bild eine neue Grundlegung der Freiheit vom *Absoluten* her und mit Blick auf das *Absolute* ermöglicht.

4.6 Die notwendige Unbegreiflichkeit der Erscheinung

Die Lehre vom Bild ermöglicht die Manifestation und die Offenbarung der getreuen Übereinstimmung der *Erscheinung* mit dem *Absoluten* als Freiheit. Doch zur wirklichen Ausübung dieser Freiheit wird es erst mit dem Abschluss der Konstruktion der Synthesen kommen. Das Bild, das den Wunsch hegt, seinen Urentsprung im *Absoluten* und seine Ähnlichkeit mit *Ihm* vollständig zu beweisen, wird durch die Vernunft seine Ohnmacht verstehen und sie durch die Liebe hinnehmen.

Die schlechthinnige Aufgabe der späten *Wissenschaftslehre* ist die Untersuchung der *Erscheinung* und nicht die des *Absoluten*. Die apophatische Wirklichkeit Gottes kann nur durch eine Läuterung des Geistes erkannt werden, welche die aufsteigende Durchquerung der Synthesen des Bewusstseins ist. Und es ist die Lektion dieses begrifflichen Aufstiegs, dass der Apophatismus des *Absoluten* sich in einem gewissen Maße bis in sein Bild hinein bricht. Die *Wissenschaftslehre* weiß, dass man das *Absolute* nicht erkennen kann, doch möchte sie wenigstens verstehen, wie es zur Existenz kommt, wie es da ist, wie es erscheint. Das Zur-Existenz-Kommen des *Absoluten* ist die Heraufkunft des Wissens, welches die Selbstkonstruktion des *Seins* ist, und die Philosophie begibt sich an eine Nach-Konstruktion dieser Urkonstruktion. Insofern die *Wissenschaftslehre* stets Philosophie zweier Reihen ist, weiß sie, dass sie keine Auskünfte aus der „ersten Hand" über die *göttliche* Konstruktion haben kann (GA I 9 155) – es gibt keinen noetischen Abstieg ausgehend vom *Leben* –, möchte sie aber zumindest Informationen aus der „zweiten Hand" erhalten (GA I 9 168). Sie engagiert sich also in der „Nachconstruktion" dessen, was die „Vorconstruktion" des Seins ist (GA II 7 357). Es handelt sich um eine Herleitung, die ebenso „Beschreibung" (GA II 8 348) wie „Aussagen" (GA II 8 366) genannt wird, bzw. um einen in der Form des „Als" (GA II 9 221) ausgedrückten Vorgang, doch unter diesen unterschiedlichen Bezeichnungen bleibt die Nachkonstruktion ein unvollständiges Unternehmen. Von der

Grundlage bis zur *Wissenschaftslehre von 1812* macht Fichte die Baustelle der Herleitung, dieser ‚Treppe' der Synthesen, häufig wieder auf, aber das Resultat bleibt am Ende immer dasselbe enttäuschende. Man kommt zwangsläufig an einem letzten Punkt an, nämlich genau am Faktum einer Ursynthesis, die der *Erscheinung* selbst, bei der die Nachkonstruktion aufgeben und machtlos die Waffen strecken muss. Man weiß, dass der ursprüngliche Akt des Daseins sich, ohne wirklich daran einen Anteil zu haben, mit dem Akt des göttlichen *Lebens* verbindet und notwendig daraus hervorgeht, aber man weiß nicht wie …

Die späte *Wissenschaftslehre* hört nicht auf, die unvermeidliche Art und Weise anzuzeigen und auszusagen, wie die Vernunft gegenüber dem Faktum der *Erscheinung*, also in letzter Instanz gegenüber ihrem eigenen Faktum „scheitert". In Wirklichkeit hatte die *Wissenschaftslehre* ihren Ausgangspunkt in der Faktizität. Der zweite Fichte spricht vom *Urfaktum* des Bewusstseins (GA II 8 206), doch seit der *Grundlage* war der Fichteanismus darum bemüht, die Erkenntnis dem Bewusstsein, den Begriff der Wirklichkeit zu entziehen, ein Vorgang, der niemals ein „*Uebergang*", das heißt eine Deduktion in gebührender Form, sondern bloß „ein[] *Sprung*" sein kann (GA I 2 427).

Die räumliche *Metapher* des Sprungs bringt die Unmöglichkeit zum Ausdruck, das Faktum des Wissens zu deduzieren. Das Wissen läuft einer gewissen Ordnung gemäß ab, aber man kann dessen Notwendigkeit nicht verstehen, vor allem nicht die erste Synthesis, die es ankommen lässt. Man ist alsdann genötigt zu realisieren, dass undeduzierbar das Wissen sich selbst voraussetzt (GA II 6 246). Und die Selbstvoraussetzung bedeutet als erstes die zwangsläufige Einschließung des Wissens in sich selbst und offenbart dann seine paradoxe Nicht-Zugehörigkeit zu sich selbst, seine gebürtige Heteronomie. Im *System der Sittenlehre* ist das Wissen „bodenlos" (GA I 5 43), und die späte Vorlesung über die *transzendentale Logik* gibt die Formel aus: „der Mensch wird schlechthin im Wissen gebohren" (GA II 14 203). Kein Wissen ist imstande, sich zu beweisen und sich zu begründen (GA I 6 257), kurzum, das „Daseyn [des Menschen] bringt [das Wissen] mit sich, ohne alle sein Zuthun u. Freiheit" (GA II 14 203).

Die Selbstvoraussetzung schließt das Wissen in eine unbezwingliche Immanenz ein. Die *Wissenschaftslehre* beharrt auf ihrer Anlage als „Erscheinungs- und Scheinlehre", „Phänomenologie" (GA II 8 206). Sie ist genetische Beschreibung des *Bildes*, nicht absolute Anschauung oder metaphysische Konstruktion des *Absoluten*. Nun sind aber die Grenzen des *Wissens* keine äußeren, die Schranken unserer Erkenntnis werden ihm nicht durch sein apophatisches Korrelat, sondern durch das Mysterium seiner eigenen Geburt auferlegt. Eine berühmte Formulierung von 1801 gibt den Anstoß zu dieser ganzen Spekulation: Das Wissen ist ein Auge, und „[i]n diesem also in sich geschloßnen Auge […] steht nun unser System" (GA II 6 167). Der Jubel über seine ersten vollbrachten Leistungen, die Begeiste-

rung darüber, die Philosophie erneuert zu haben, hielten Fichte davon ab, sich um Begrenzungen seines Systems zu kümmern. Doch seit dem *Atheismusstreit* befindet er sich mit einer Reflexion, die nur die transzendentale Immanenz artikuliert, in einer Sackgasse. Die verschärfte Bewusstwerdung von der Anwesenheit-Abwesenheit des apophatischen Korrelats des Bewusstseins ließ den Philosophen zur fiktiven Vollständigkeit seiner Konstruktionen greifen. Die Unmöglichkeit, sein Kommen zu erklären, lässt das Bewusstsein als von einer Ausblutung betroffen erscheinen. „Der Begriff", liest man in einem Brief an Jacobi, „begreift schlechthin Alles, nur nicht sich selbst." (GA III 5 356) Als göttliches *Dasein* entstammt die *Erscheinung*, die wir sind, dem göttlichen *Leben*, aber wir können von ihrer Herleitung keinen Bericht abgeben. Das Licht „ist in seiner Wurzel ein sich selbst fremdes" (GA II 9 223), und wir, die wir Licht sind, wir verstehen unsere eigenen Wurzeln in Gott nicht, sie bleiben uns selbst fremd (GA I 9 111).

Diese radikale Heteronomie des Ichs wird ebenfalls von Schelling gelehrt, der sie in *Philosophie und Religion* einem „Abfall" attribuiert.[18] Fichte allerdings kritisiert diese Lehre einer absoluten Unbegreiflichkeit und möchte sie durch die These einer nur relativen Unbegreiflichkeit ersetzen. Gewiss, die *Erscheinung* ist bloß ein Faktum, das Faktum par excellence, das Urfaktum, aber seine Faktizität muss vollkommen verstehbar sein. Die *Wissenschaftslehre* konstatiert die radikale Faktizität der Synthesis der *Erscheinung*, aber sie erlöst sie sozusagen durch die Manifestation der Notwendigkeit dieser Faktizität, der notwendigen Faktizität der *Erscheinung* (GA II 7 340).

Das Urfaktum ist die Synthesis, die das eigentliche Sein des *Ichs*, der *Erscheinung* ist. Das *Ich* ist nicht, es ist Fürsich, und die *Erscheinung* ist die Welt der Selbstkonstruktion, die das Herausgehen aus sich des absoluten Lebens ist, und *dieses Herausgehen aus sich* bleibt unbegreiflich. Die *Wissenschaftslehre* spricht von einem Hiatus per Projektion: Zwischen dem Projizierenden und dem Projizierten gibt es eine Leere, Finsternis, von der man niemals Rechenschaft ablegen kann (GA II 8 236). Der Übergang, das heißt das Faktum der Projektion, welches das Sein der *Erscheinung* selbst ist, ist undeduzierbar. Er kann nur festgestellt und nicht bewiesen werden. Für die Entäußerung Gottes gilt, dass sie nur aus sich selbst heraus verstanden werden, „nur auf der That seines lebendigen Ausströmens, aus dem Seyn in das Daseyn, ergriffen werden könne" (GA I 9 155). Die *Offenbarung* kann nicht deduziert, sondern bloß wahrgenommen und empfangen werden. Das Denken kann das *Sein* nicht erreichen; es ist das *Sein*, das zu ihm kommen, sich ihm darstellen, sich ihm offenbaren muss.

18 Vgl. unten, S. 921 f.

Man sieht nun, dass die höchste Faktizität wie eine Wirklichkeit mit zwei Gesichtern ist. Dem Urfaktum der *Erscheinung* entspricht das Bewusstsein, das Ich – oder vielmehr, es ist dessen anderes Gesicht. Das Dasein des Ichs ist so unbegreiflich wie die Offenbarung Gottes; und das Ziel der Philosophie ist es, zu zeigen, dass das Verstehen der einen dieser beiden Faktizitäten das Verstehen der anderen mit sich bringt. Fichte schreibt an Jacobi: „Der Begriff begreift schlechthin Alles, nur nicht sich selbst [...]. Daß sich dies nun also [...] verhalte, und warum sich's also verhalte, läßt sich begreifen, und ist in diesem Augenblicke begriffen, und so ist dann das Unbegreifliche, als Unbegreifliches, begriffen." (GA III 5 354 ff.)

Die *Wissenschaftslehre* hat den Ruf einer spekulativen Mystik, einer Predigt von der Erkenntnis Gottes durch die Aufgabe seiner selbst. Doch bevor die Selbstaufgabe zu einem praktischen Akt der Selbstverleugnung wird, ist sie ein theoretischer Erkenntnisakt, nämlich das Verstehen seiner eigenen Unverstehbarkeit durch das Ich. In einem Brief an Schelling definiert Fichte das Ich und das Wirkliche als das „Quadrat einer irrationalen Wurzel" (GA III 5 49). Das heißt so viel wie: eine begriffliche Struktur, die einem undeduzierbaren Ursprung entstammt. Die Philosophie stellt ihre Synthesen dar, aber es gibt einen Moment, in dem sie ans Ende ihrer Konstruktion gelangt und sich dem Unkonstruierbaren gegenüber befindet. Das Unkonstruierbare ist das Faktum der Synthesis, welche die Existenz des Ichs als Erscheinung ist, und über *dieses Faktum* kann die Philosophie nichts aussagen. Man kann all die abgeleiteten Inhalte erkennen, aber nicht den Inhalt des Urfaktums, von dem sie jeweils abgeleitet sind. Genauer: Das unbegreifliche Ansich ist nicht als ein unbegreiflicher Inhalt zu definieren, sondern vielmehr als das, was anders ist als jeder Inhalt, jede Konstruktion, jedes Sagen (GA II 8 182). Und dieses unbegreifliche Ansich ist der eigentliche Gegenstand des Nicht-Wissens.

Selbstverständlich verweist das Ansich der *Wissenschaftslehre* auf das Kant'sche Ding an sich, aber vor allem ist es ein Abkömmling des transzendentalen Subjekts. Die Unbegreiflichkeit, die das Nichts des Ichs ausmacht, entspricht einem Nicht-Inhalt, der Erschöpfung jedes Inhalts. Nun bedeutet, keinen Inhalt zu haben, noch nicht, nicht zu sein. Auf der Ebene des *Was* ist das Ich nichts, dagegen ist es *Dass*, das *Dass* selbst. Die *Kritik* behauptet: „Dagegen bin ich mir meiner selbst [...] in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin" (Kant, KrV B 157)![19] Das Nichts des *Was* (oder des *Wie*) entspricht dem *Dass*, der ursprünglichen Subjektivität, die ein Punkt ohne Aus-

19 Vgl. oben, S. 71.

dehnung ist, eine Synthesis, die nur *actus purus* ist, ohne äußeres oder weiteres Prädikat. Das Ich zählt sämtliche Inhalte und sämtliche Begriffe auf oder leitet sie her, mit Ausnahme seines eigenen, den es nicht kennt. Und es kennt ihn nicht, weil es vom Ich keinen Begriff geben kann: Das transzendentale Subjekt ist ohne irgendeine Dichte! Selbstverständlich gibt es ein Wissen, das sich auf das Ich bezieht, aber es kann nicht theoretisch oder thetisch, nur – in Ermangelung einer besseren Definition – intuitiv sein. Man kann nichts wissen vom Ich als Ich, außer dass es unerkennbar ist. Nun ist aber diese scheinbar negative Definition in hohem Maße positiv. In einem ersten Schritt „schöpft" man die Reihe der begrifflichen Aussagen „aus", die das Ich betreffen, und die letzte dieser Aussagen ist, dass man über das Ich nichts aussagen kann. Doch diese Feststellung einer letzten Machtlosigkeit kann und muss in eine positive Bejahung verkehrt werden. Anstatt zuzugestehen, dass mangels eigener Prädikate das reine Ich nicht begreiflich ist, definiert man es als unbegreiflich, und diese Definition wird der Wirklichkeit sui generis des Ichs gerecht, das anders und jenseits jedes Inhalts ist.

In einem von jenen Sonetten, die für I. H. Fichte vielleicht der klarste Ausdruck der Philosophie seines Vaters sind, wird das Ich als eine Hülle bezeichnet. Das Ich stirbt, die Hülle wird durchbrochen, und: „So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar; Und unverschleiret siehst du göttlich Leben." (GA II 9 454) Der Abschluss des Wissens ist nicht, die Hülle zu zerstören, sondern sie zu erblicken und sie als Hülle zu sehen! Die Faktizität des Urfaktums bedeutet nicht nur die für die Intelligenz bestehende Unmöglichkeit, sie zu durchbrechen. Sie ist keine zufällige Faktizität, sondern eine, wenn man so will, notwendige Faktizität. Wenn man aus der Perspektive des *Absoluten* die Faktizität seiner *Erscheinung* in den Blick nimmt, bedeutet dies: „Er offenbart sich nur, als der nie zu offenbarende." (GA II 10 171) Dagegen ist vom Gesichtspunkt des *Ichs* als *Erscheinung* die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseins ganz und gar begreiflich, ja „es ist das allerbegreiflichste, warum es unbegreiflich seyn müsse" (GA II 7 362). Die *Wissenschaftslehre* glaubt derart Wissen und Nicht-Wissen, Rationalismus und negative Theologie versöhnen zu können. Sie gesteht demütig ihre letzte Begrenzung ein, doch durch das Verstehen des notwendigen Charakters dieser Begrenzung befreit sie sich gewissermaßen. Und diese als evident verstandene und erkannte Unbegreiflichkeit wird es ihr wert sein, über sich selbst in Richtung ihres apophatischen Korrelats hinauszugehen.

Die *Spätphilosophie* quillt über von Textstellen über die Evidenz der notwendigen Faktizität der *Erscheinung*, sie ist ein wahrhafter *Sonnenklarer Bericht* über die vollkommen begreifliche Unbegreiflichkeit des Ichs. Nun ist diese Evidenz freilich evident im strikten, nämlich „intuitiven" Sinne des Wortes, sie ist niemals das Ergebnis des Beweises. Der letzten Aussage der Intelligenz, ihrer negativen Aussage: „Das Ich ist nicht begreiflich", entspricht die positive Aussage:

„Das Ich ist unbegreiflich". Und diese Aussagen werden im selben Augenblick kraft desselben ungeteilten noetischen Akts ausgesagt. Es gibt also Kontinuität zwischen dem einen und dem anderen Wissen, eine Kontinuität, deren Triebfeder die intellektuelle Anschauung ist (GA II 7 367 f.). Nun ist aber die *Wissenschaftslehre* nicht bloß ein erschöpfendes Argument über das Handeln des Bewusstseins, das sich schließlich in dem seinem *Was* gemäß deduzierten und als *Dass* verstandenen höchsten Begriff des Ichs vollendet. Die *Wissenschaftslehre* – liest man in einer Berliner Vorlesung – ist „strenge Nachweisung des absoluten Nichts, außer dem Einen unsichtbaren Leben, Gott genannt" (GA II 17 267). Das heißt so viel wie, dass sie das Nichts der Welt des Bildes deduziert, eine Deduktion, nach welcher nur das Urbild, Gott, übrig bleibt. Doch wie „bleibt" Gott „übrig", in welchem Verhältnis steht die sich auf das Bild beziehende Nachweisung zur Aufweisung des Urbildes, oder vielmehr: Gibt es eine solche Aufweisung? Das heißt so viel wie, dass der Akt, durch welchen man die notwendige Unverstehbarkeit des Ichs, das heißt sein Nichts als Wissen weiß, gleichermaßen das Sehen seines apophatischen Korrelats implizieren muss. Und tatsächlich scheint Fichte zu lehren, dass das selbstvernichtende Verstehen seiner selbst dem Verstehen des *Absoluten* den Platz übergibt. Gemäß einer in ihrer Einfachheit durchschlagenden Textstelle aus der *Anweisung:* Das Ich begreift das *Absolute* nicht, weil es sich selbst nicht begreift (GA I 9 97). Das Fehlen von Selbsterkenntnis zieht das Fehlen einer Erkenntnis von Gott nach sich; es wäre also nur konsequent anzunehmen, dass die Selbsterkenntnis zur Erkenntnis von Gott führt. Nun, genau diese Implikation bleibt zu klären. Handelt es sich um eine thetische Erkenntnis des *Absoluten*, möglich gemacht durch die Nichtung des Ichs, oder um ein existentielles Handeln – oder Leiden –, das den Zugang zum *Absoluten* ermöglicht, es ermöglicht, sich in *Ihm* zu versenken?

Der höchste Akt der Nichtung scheint in einem thetischen Wissen aufzugehen. Die *Wissenschaftslehre* von 1813 spricht von der „absolute[n] Aussonderung des Seins vermittelst der Besonnenheit über sich selbst" (W X 4). Sie bildet ein Echo auf die Königsberger Vorlesung, die das Ich aufruft, es „entäußer[e] die freie Klarheit u. Besonnenheit, um ihres Seyns in Gott sich zu *erinnern*" (GA II 10 233 Anm.). Aber sich zu erinnern ist nicht notwendig ein Akt eines wirklichen Zugangs zu dem, woran man sich erinnert: Die transzendentale Anamnese ist noch kein wirkliches Erfassen. Doch während die Erkenntnis oder vielmehr die Nicht-Erkenntnis des *Absoluten* – schließlich geht es hierbei nur um eine bessere Aussonderung, um eine kräftigere Ausleuchtung seiner apophatischen Transzendenz – noch dem „Theoretischen", dem Idealismus angehört, hat die Selbstvernichtung des Ichs eine praktisch-existentielle Bewegung als letzten Zweck, gehört sie dem „Realismus" an (GA II 10 165). Die Nichtung seiner selbst, die die Ausschöpfung des Begriffs vollendet, wird als ein intuitiver Akt bestimmt,

aber sie kann gleichermaßen als Selbstaufgabe, als ein Sichversenken im *Absoluten* angesehen werden.[20] Diese ganze Selbstenteignung, diese ganze Entschöpfung [décréation] kann eben nur von praktischer Art sein. Man kann das Selbstopfer des Ichs ebenso sehr als einen punktuellen Akt wie als Resultat eines Prozesses verstehen. Das Wesentliche ist, dass es als existentieller Akt dahin führt, sich in das *Absolute* zu versenken. Und er führt dahin in dem Maße, wie er letztlich als ein Akt des *Absoluten* selbst, des *erscheinenden Absoluten* zu verstehen ist.

Selbstvernichtung und Selbstopfer sind nicht im strengen Sinne ein freier Akt des Ichs, denn dies ist nicht mehr wirklich der Akt des Ichs selbst. Es ist das erscheinende *Absolute*, das in diesem Akt als aus seinem Dasein in sich selbst zurückgehend hervortritt. Das Erscheinen des Ichs ist ohne eigene Wahrheit, das Ich ist als Nichts gesetzt. Dieses Anschauen seines eigenen Nichts durch das Ich und dieses Zurückgehen des *Absoluten* in sich ist die intellektuelle Anschauung selbst. Es ist also die intellektuelle Anschauung, die das Selbstopfer des Ichs und seine Vereinigung mit dem *Absoluten* begreift und vollzieht (GA II 7 367 f.). Diese ganze Darstellung entstammt dem *Dritten Cours der Wissenschaftslehre von 1804.* Fichte nimmt sie in Königsberg wieder auf und vervollständigt sie. Es findet sich in Gott – schreibt er – gleichsam ein „Trieb“, eine immanente Kausalität, die nichtsdestoweniger in „etwas“ Äußerem endet, nämlich im Ich, in welchem „jener göttliche Trieb Liebe wird“. Und es ist diese göttliche „Liebe“ – so setzt Fichte fort –, die „nicht sehend, aber liebend, das ganze göttliche Wesen erfasst“ (GA II 10 167).

Diese beiden atemlosen, hastigen und wahrlich verrätselten Darstellungen enthalten das Wesentliche der Problematik. Das Ich umfasst und übernimmt in dem Maße sein Nichts, wie es durch die Kraft des göttlichen Daseins aufrechterhalten und beseelt wird. Und wenn es durch es aufrechterhalten und beseelt wird, ist es letztlich tatsächlich identisch mit ihm. Das Ich ist nichts anderes als ein Gesicht der *Erscheinung* Gottes, und die von ihm zur Höhe hin vollbrachte Wegstrecke ist nur ein Ausdruck des Abstiegs, welcher das Dasein Gottes ist. Der theoretische Aufstieg des Bewusstseins findet seinen Abschluss in der intellektuellen Anschauung, aber die intellektuelle Anschauung selbst ist nur die Brechung des Abstiegs von Gott in sein Dasein. Und dieser Abstieg hat als subjektive Seite den Aufstieg, der das Sichversenken in Gott ist.

Die zweifache Bewegung von Aufstieg und Abstieg empfängt eine ontologische Auszeichnung. Sie ist „das Band“, das zwischen Gott und seiner *Erscheinung* ist oder das vielmehr die *Erscheinung* Gottes *ist*, und das *Band* ist die *Liebe* (GA I 9

20 Der Mensch muss sein Ich aufgeben, er muss sich bis in seine Wurzeln vernichten (GA I 9 149), im *Absoluten* verschwinden und zergehen (GA II 7 367 f.).

166 ff.).[21] Von daher werden die Textstellen – vor allem in den populären Schriften, aber auch in den Vorlesungen der *Wissenschaftslehre* – verständlich, in denen das Wissen als nicht sich selbst gehörend, sondern als sich in einem Anderen befindend oder vielmehr als diesen Anderen in sich enthaltend beschrieben wird. Die Anschauung – schreibt Fichte – ist das Entspringen des Lichts, das sich aus sich heraus produziert und das uns mit sich reißt (GA II 8 186). Der Mensch darf nichts aus eigenen Kräften tun, er hat nur darauf zu warten, dass „das göttl. Bild in ihm herausbreche" (GA II 13 340). Glücklich ist das Individuum, das von der Vernunft besessen wird (GA II 12 71), das nicht seine eigenen Gedanken denkt, sondern in dem die ewige Vernunft selbst seine Gedanken denkt (GA II 9 438). Kurz gesagt, man existiert nicht wirklich selbst, es ist das eine und absolute *Leben*, das in uns existiert, lebt und handelt (GA II 7 76).

Diese überschwänglichen Sätze gehören zu einer Spekulation, die, nachdem sie den dornigen Weg durch die Synthesen durchlaufen hat, schließlich in der intellektuellen Anschauung endet. Die intellektuelle Anschauung ermöglicht es dem Ich, sich zu verstehen und kraft eben dieses Selbstverstehens zu seinem Anderen zu gelangen. Und hieran sind die Kontinuität und die Brüche zwischen der Jenaer Zeit und der *Spätphilosophie* am besten zu ersehen. Die erste *Wissenschaftslehre* lehrt das Primat des Praktischen. Sie sieht das gesamte Wirkliche als das Terrain an, auf dem das Ich sich entfaltet.[22] Das Bewusstsein entfaltet sich durch das Wirkliche hindurch, das nur ein Instrument oder eine Funktion von ihm ist. In der zweiten *Wissenschaftslehre* wird das Wirkliche, ein sehr verschiedenes Wirkliches, zur „Grabstätte des Begriffs" (GA II 8 120). Das Ich erschöpft sich in seinen Konstruktionen, und am Ende stirbt es im Angesichte des Unkonstruierbaren. Es wird sich wiederfinden, gewiss, es wird sein Leben wiederfinden kraft seines Opfers, aber nur, weil dieses Opfer in Wahrheit die Bewegung seines Anderen in seinem Inneren ist.

Fichtes *Spätphilosophie* ist ein letzter Versuch des Idealismus, der, um sein Terrain besser ausweiten zu können, darum bemüht ist, dessen Grenzen aufzudecken. Die einzige Grenze, die ihm bleibt, ist nun aber die, welche seine eigene Existenz darstellt, das Urfaktum seines Bewusst-Seins. Diese neue Version der *Kritik*, die im Wesentlichen im selben Jahr abgeschlossen wurde, in dem Kant starb, vervollständigt das unvollendete Werk der transzendentalen Deduktion. Aus dem Bewusstsein selbst deduziert sie die Kategorien und glaubt sie, sie in ihrer Totalität zu deduzieren. Dennoch bleibt etwas übrig, das sie nicht zu deduzieren vermag: die Existenz des Bewusstseins selbst. *Grundlage* und *Grundriss*

21 „... so daß das Ich in seiner tiefsten Tiefe ein Produkt der Liebe sey" (GA II 11 215 Anm.)
22 Vgl. oben, S. 467.

enthalten bereits im Wesentlichen dieses Resultat, aber die zweite *Wissenschaftslehre* will weiter gehen. Sie löst gewiss nicht die Faktizität des Ichs auf, sie versteht vielmehr deren Notwendigkeit. Im letzten Schritt der Erkundung auf der Ebene des *Was* hat das Ich keine Wahrheit mehr. Und die Erkenntnis dieser Nicht-Wahrheit als der eigentlichen Wahrheit des Ichs gestattet es ihr, weiter, hin zum *Absoluten* zu gehen. Doch vollenden wird das Ich diese letzte Wegstrecke nur kraft des *Absoluten*. Das Ich erinnert sich wieder seines Lebens im *Absoluten*, der Identität seines Lebens mit dem *Leben*, aber die wahren Triebfedern dieser Anamnese befinden sich nicht in ihm: Es empfängt sein Leben aus der Hand des *Absoluten*, und dieses Leben ist nicht mehr wahrhaft das seine (GA II 13 368 f.). Die Immanenz des Transzendenten ist bezwungen, aber um den Preis der Abtretung des Ichs. Das Denken wird durch die Liebe erlöst, aber die Gedanken, die es denkt, sind nicht die seinen. Was hinzu kommt: Es denkt nichts Neues. Im Gegensatz zur Schelling'schen *Spätphilosophie*, in der ein ganzes System positiver Philosophie im Anschluss an die Erkenntnis der Ohnmacht der Vernunft gegenüber ihrer eigenen Faktizität entsteht, stirbt die *Wissenschaftslehre* an sich selbst, um wiederaufzuerstehen, doch ohne sich als positive Philosophie zu wiederholen.

5 Der zweite Schelling

5.1 Berühmtheit und Polemiken

Schelling ist der jüngste der Idealisten, und er wird bis in eine bereits vom Positivismus und Szientismus beherrschte Epoche überleben. Er ist erst 17 Jahre alt beim Erscheinen seines ersten Textes, und er wird praktisch bis zu seinem Tod, der zweiundsechzig Jahre später eintreten wird, weiter schreiben. Doch diese sehr lange Karriere als Schriftsteller ist gleichsam in zwei Epochen zerschnitten. Eine erste, in der er in rascher Folge Abhandlungen und kleine Werke veröffentlicht. Und eine zweite ab 1809, in der abgesehen von einigen kleinen Gelegenheitstexten nichts aus seiner Feder erscheinen wird.

Schelling wurde 1775 in einer Familie lutheranischer Geistlicher aus Württemberg geboren. Als frühreifes, besonders für Sprachen begabtes Kind tritt er mit 15 Jahren in das Tübinger Seminar, das berühmte *Stift*, ein. Als Kameraden und Freunde wird er dort die um fünf Jahre älteren Hegel und Hölderlin haben. Nach einigen kleineren gelehrten Arbeiten aus dem theologischen Bereich wird er als Autor von *Vom Ich* und vor allem der leidenschaftlichen *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* bekannt. Ìm weiteren Verlauf veröffentlicht er Werke über *Naturphilosophie*, welche die Aufmerksamkeit von Goethe auf ihn ziehen und mit 23 Jahren zu seiner Ernennung zum Professor an der Universität Jena führen. In Jena findet sich Schelling in einer Gruppe von besonders brillanten Philosophen und Literaten wieder. Fichte, Novalis, die Brüder Schlegel, Tieck und Steffens bilden den Kreis, in dem er verkehrt, und häufig begegnet er Goethe und Schiller, die in der Nachbarstadt Weimar wohnen. Und in Jena lernt er Caroline kennen, seine erste Frau.

Die Jenaer Jahre – und darauffolgend die Jahre in Würzburg – sind eine Periode ununterbrochenen Publizierens. Zunächst befreundet und im Bündnis mit Fichte, von dem er sich aber recht schnell entfernen wird, wird Schelling zum berühmtesten Philosophen Deutschlands.[1] Die zum *System der Identität* gereifte *Naturphilosophie* dominiert die nachkantische Spekulation, und der Schriftsteller wie der Professor genießen einen Ruf und eine Berühmtheit ohnegleichen. Schelling „ist und bleibt der erste", schreibt ein Zeitgenosse…[2] Nun wollte aber Schelling den Tätigkeitsrahmen wechseln, und um sich von den „Schindereien" des universitären Lebens zu befreien (*Fu* 3 313), lässt er sich zum Generalsekretär der Münchner Akademie ernennen. Die Ankunft in München fällt grosso modo

---

1 Vgl. oben, S. 493 ff.

2 *Adam Müllers Lebenszeugnisse* I, hg. von J. Baxa, München 1966, 95.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-042

mit einem Bruch in seiner Philosophie zusammen, den die berühmten *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* bekunden, die nach Heideggers Aussage eines der drei Schlüsselwerke der modernen Philosophie sind.[3] Doch in das Erscheinungsjahr dieses großartigen Textes bricht der Tod von Caroline herein, und auch wenn Schelling sich wieder verheiraten und in einer zweiten glücklichen Ehe leben wird, tritt er ab 1809 in das philosophische Schweigen ein, das erst die posthume Veröffentlichung seiner Werke brechen wird.

Das Schweigen, in das Schelling versinkt, kontrastiert mit dem sukzessiven Erscheinen der großen Bücher Hegels, der sich am Ende als der bedeutendste Philosoph der Epoche durchsetzen wird, doch für eine gute Weile wird der Autor der *Darstellung meines Systems der Philosophie* und der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* als der größte Denker Deutschlands angesehen werden. Er ist ein sehr guter Redner und er schreibt eine bemerkenswerte Prosa. Neben den schwerfälligen unendlichen Perioden Hegels und der schrecklichen Abstraktheit der „Synthesen" der *Wissenschaftslehre* ist es ein klarer und harmonischer, beinahe leicht lesbarer Stil. In der Würzburger Zeit wird das Schreiben überladener, aber die gewachsene Gedrängtheit und Dichte gehen mit einer großartigen spekulativen Bildwelt einher. Als leidenschaftlicher Liebhaber der Künste war Schelling selbst „ein großer Philosoph, der stets ein großer Dichter war".[4] Selbstverständlich tritt die Schönheit des Ausdrucks sozusagen nur zur Kraft und Bedeutung des Begriffsgehalts hinzu. Die Zeitgenossen haben das Gefühl, dass mit der *Naturphilosophie* und vor allem dem *System der Identität* die Philosophie eine entscheidende Wende genommen hat. Schelling geht über den Kant'schen Kritizismus und den Fichte'schen Subjektivismus hinaus, und vor allem stellt sein Idealismus einen entscheidenden Bruch mit der Position des gewöhnlichen Bewusstseins dar (Hegel, W 20 429). Das Erscheinen seines Werkes flößt der Natur Leben ein und weist der Geschichte einen Sinn zu, er errichtet ein System, welches das Leben selbst ist und welches das ganze Wirkliche umfasst.[5] Später wird er der *spiritus rector* des Jahrhunderts genannt werden,[6] der Vater der deutschen Philosophie,[7] derjenige, dessen Denken das Heraufkommen einer neuen geistigen Epoche der Geschichte anzeigt.

Der mitunter überzogene Enthusiasmus der Leser staffiert den Philosophen mit maßlosen schmückenden Epitheta aus und macht ihn zum Gegenstand be-

---

3 Heidegger, *Gesamtausgabe* 5, Frankfurt a.M. 1977, 253.
4 G. Marcel, *Schelling et Coleridge*, Paris 1971, 19.
5 C. Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte* V, Gotha 1856, VI, *Sch. Sp.* I 111.
6 L. Merz, *Schelling und die Theologie*, Berlin 1945, 2.
7 P. Leroux, *Du Cours de Philosophie de Schelling*, in: *La Revue Independante* 3, 1842, 289.

fremdlicher Vergleiche. Schelling, die neue Sonne der Philosophie nach Kant,[8] ist im Verhältnis zu Fichte, was in der Malerei Raffael entgegen Michelangelo war,[9] was in der Dichtung Goethe gegenüber Schiller ist.[10] Später dreht der Diskurs geradezu durch: Schelling wird mit dem heiligen Augustinus[11] und mit Napoleon,[12] mit König Menelaos[13] und mit der cumäischen Sibylle,[14] mit dem Patriarchen Henoch[15] und mit dem *Innominato* von Manzoni[16] verglichen. Doch der beständigste und auch signifikanteste Vergleich ist der mit Platon. Der Dialog *Bruno* wird mit dem *Phaidon* und dem *Timaios* in Verbindung gebracht,[17] und aus Schelling selbst wird „the modern Plato" (*Sch. Sp*. 1 99) oder „Platon christlich"[18] und vor allem Platon gegen Hegel-Aristoteles![19]

Die Leser des Philosophen versuchten, ihn mit den höchsten Vollendungen der Kulturgeschichte der Menschheit in Beziehung zu setzen, und selbst Schelling hielt sich nicht zurück. Auch wenn er sich gegen eine buchstäbliche Lesart des Vergleichs verwahrt, meint er, dass der Zugang zu seinem Werk dieselbe Anstrengung verlangt wie der Weg, den man auf sich nehmen muss, wenn man das Münster von Straßburg sehen will (W VIII 188), und er zögert nicht, eine Parallele zwischen den sprudelnden Wassern von Karlsbad und dem Talent seines eigenen Denkens zu ziehen.[20] Der idealistische Philosoph nimmt an, dass jede seiner literarischen Streitigkeiten die Ehre der Wissenschaft und das Schicksal des Vaterlandes angeht (*Fu* I 78), und er wird so weit gehen und die Wunden, die er in Berlin in dieser Grube mit den Hegel'schen Löwen davontragen sollte, in die er aus Liebe zu seinem Nächsten vordringt (*Cotta* 242), mit den Wunden Christi vergleichen (*Pl.* 3 183) ...

8 Johann Michael Sailer, *Briefe*, hg. von H. Schiel, Regensburg 1952, 274.
9 Görres, *Gesammelte Schriften* II, 1, Köln 1932, 95.
10 *Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik*, hg. von F. Gundelfinger, Jena 1908, 76.
11 F. Hoffmann, *Philosophische Schriften* IV, Erlangen 1874, 409.
12 *Friedrich Thiersch's Leben* I, hg. von H. W. J. Thiersch, Leipzig 1866, 131 ff.
13 C. Kapp, *Über den Ursprung der Menschen und Völker*, Nürnberg 1829, Zueignung.
14 J. P. Romang, *Ueber Apriorisches und Aposteriorisches* ..., in: *Zeitschrift für Philosophie und Spekulative Theologie*, 14, 1845, 238.
15 H. Urs v. Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg 1947, 206.
16 C. Cesa, Besprechung von Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XXV, 1970, 343.
17 J. J. Wagner, *Lebensnachrichten und Briefe*, Ulm 1849, 208; J. Willm, *Histoire de la Philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel* III, Paris 1847, 270.
18 C. Kapp, *Über den Ursprung der Menschen und Völker*, Nürnberg 1829, Zueignung.
19 K. F. Bachmann, Besprechung von *Hegel, System der Wissenschaft I*, in: *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik*, III, 1810, 146.
20 Johann Karl Passavant, *Ein christliches Charakterbild*, Frankfurt a. M. 1867, 415.

Das Bewusstsein von der außerordentlichen Wichtigkeit und Tragweite seines Denkens im Bunde mit einer großen persönlichen Empfindlichkeit macht aus, dass Schellings Karriere geradezu von Polemiken und Streitigkeiten skandiert wird. Selbstverständlich erklärt der Schriftsteller, er habe seinen Platz auf dem Boden der *Ideen*. Die Philosophie, die eine Bewegung von *Ideen* ist, die durch die Aufeinanderfolge von Systemen fortschreitet, ist von ihrer Natur her polemisch (*Pl.* 2 161), die Streitigkeiten, die sie erzeugt, sind nicht zufällig, sondern allgemein (W III 650). Der Diskurs muss sich auf einer neutralen, idealen Ebene einordnen; er darf sich niemals zu einem persönlichen Angriff auf den Gegner erniedrigen. Trotzdem wird der größte Schüler Fichtes niemals die Formel „Wie der Mensch, so seine Philosophie" (W XIII 201) vergessen ... Daher die Quasi-Notwendigkeit, dass der Streit zwischen den Ideen den Schriftsteller selbst nicht ausspart ...

Die Entwicklung des Schelling'schen Denkens ist von drei wesentlichen Polemiken geprägt. Die erste gilt dem Aufkommen und der Befestigung des *Systems* der *Identität* im Verhältnis zur *Wissenschaftslehre*. Schelling löst und beschließt sie auf eine peremptorische Weise: „Mein einziges Vergehen gegen ihn [Fichte] besteht darin, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen." (W VII 122) Die zweite Polemik, in der er gegen Jacobi steht, ist in jener außerordentlichen Kampfschrift formuliert, die „wie eine Bombe in die Stadt [München] gefallen" ist (*Cotta* 65) und vor einem großen Publikum die Bestrebungen des zweiten Schelling offenbart, „ein System der Freiheit" zu errichten. Diese beiden Konflikte wurden von einem seiner selbst sicheren Menschen geführt, der sich als Herr und Führer seiner Zeit fühlt und weiß. Anders wird es sich bei der dritten Polemik verhalten, die gegen Hegel geht.

Mit Ausnahme der *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* bleibt die Hegel-Kritik den Vorlesungen und dem Briefwechsel anvertraut. Seit der *Phänomenologie des Geistes* muss Schelling verstanden haben, dass die Wege des früheren Arbeiters an der gemeinsamen Sache sich von seinen eigenen trennen werden. Von nun an beobachtet er, ohnmächtig und verbittert, die Entfaltung des Hegel'schen Systems. Zwar entsteht die *Spätphilosophie* aus einer immanenten Bewegung seiner eigenen Spekulation, aber sie erweist sich in starkem Maße durch die ständige Auseinandersetzung mit dem Hegel'schen Panlogismus motiviert und inspiriert. Und diese Auseinandersetzung gleitet immer wieder in heftige und maßlose Kritiken des Menschen und seines Denkens ab. Gewiss wird er seine herzlichen Gefühle gegenüber dem Berliner Philosophen beteuern, und er bedauert es, dass er die *communio bonorum* mit ihm nicht wiederherstellen konnte (*Offenb. UF* 114). Er möchte den Lehrer von seinen Jün-

gern, diesen „Nichtswisser[n]"[21] unterscheiden, doch im Wesentlichen steht Hegels Anmaßung auf dem Spiel, die Vollendung, der Kulminationspunkt der modernen Philosophie zu sein.

Schellings Kritik hat zwei Seiten. Zum einen bezichtigt er Hegel, seine Schuld gegenüber dem *System der Identität* zu unterschlagen, zum anderen redet er dessen Vollendungen klein. Hegel und die Hegelianer kritisieren das *System der Identität* und die *Naturphilosophie*, doch ihre ganze Spekulation geht daraus hervor. Ohne mich gäbe es weder Hegel noch Hegelianer, es ist so, „daß sie mein Brod essen" (*Pl.* 3 165 f.). Der hegelianische Idealismus ist undenkbar ohne den schellingianischen Idealismus, dem er gleichsam das Wesentliche an Ideen entlehnt. Hegel gilt als derjenige, der das letzte Wort über die Philosophie seiner Zeit gesagt haben soll: In Wirklichkeit ist er wie der Kuckuck, der seine Eier in ein fremdes Nest legt![22] Hinzu kommt, dass man ihn, Schelling, nunmehr als eine „Etappe" in der Entwicklung des Hegel'schen Denkens ansieht, unter welches sein eigenes häufig subsumiert wird. Er kann also nur protestieren. „Was mich angeht", schreibt er an Cousin, „will ich nur, dass man nicht eine Legierung, eine Mischung, eine Verschmelzung unvereinbarer Systeme betreibt ... […] Man lasse mir meine Ideen, ohne daran den Namen eines Menschen zu heften, der, obgleich er meint, sie mir wegzaubern zu können, sich so wenig fähig gezeigt hat, sie zu ihrer wahren Vollkommenheit zu führen, wie er fähig war, sie zu erfinden." In Wirklichkeit ist mein System „durch die Form" entstellt worden, „die es erhielt, als es in den engen Kopf eines Menschen eintrat, der glaubte, er könne sich meiner Ideen bemächtigen, wie das kriechende Insekt sich des Blattes einer Pflanze zu bemächtigen vermag, das es mit seinem Spinngewebe umwickelt hat" (*Pl.* 3 41 f.; 40).[23] Hegel gibt vor, mein System überwunden zu haben (W XII 115), in Wirklichkeit hat er es niemals verstanden, ist er nicht über Fichte hinausgegangen (W XIV 104). Es ist eine rein logische Spekulation, unfähig, zur Kenntnis der wirklich existierenden Welt zu gelangen. Ein Denken, das sich, anstatt die wirklichen Beziehungen der Welt zu untersuchen, in der „bloße[n] Filigranarbeit des Begriffs" (W XII 672) verliert, das den lebendigen Garten der *Naturphilosophie* durch ein *Herbarium* toter getrockneter Blätter ersetzt (*WA 27/28* 84). Um zusammenzufassen: Ein einziges Faktum ist mehr wert als alle *Wissenschaft der Logik!*[24] Zweifellos hat Hegel Verdienste im Bereich der Methode und der begrifflichen

---

21 Brief an Tholuck, in: W. Lütgert, *Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende* III, Gütersloh 1925, 466.

22 H. Paulus, *Conversations-Saal und Geister-Revüe*, Stuttgart 1837, 919 ff.

23 Schellings Brief an Cousin ist auf Französisch verfasst.

24 J. Frauenstädt, *Schelling's Vorlesungen in Berlin* ..., Berlin 1842, 131.

Analyse, aber im Grunde handelt es sich um eine „traurige" „Episode" des Denkens, die es kaum verdient, studiert zu werden (*Pl.* 3 63; W X 128).

5.2 Kontinuität und Diskontinuität des Schelling'schen Denkens

Die zweite Hälfte von Schellings philosophischer Karriere ist von einer unablässigen Schreibtätigkeit geprägt, die dennoch zu keiner Veröffentlichung zu Lebzeiten führen wird. Schelling, der einst sehr schnell, gar zu schnell schrieb,[25] der „seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht" hat (Hegel, W 20 421), tut sich fortan ungemein schwer mit der Entscheidung, seine Texte dem Publikum zu übergeben. Er schreibt unermüdlich, glaubt oft, unmittelbar vor einem glücklichen Abschluss zu stehen, und verschiebt doch im letzten Moment die Veröffentlichung, um das Werk zu überarbeiten. Anfangs ist er optimistisch und kündigt mehrfach das Erscheinen der *Weltalter* für kommende „Ostern" an. Später verspricht er seinem Verleger Cotta die Zusendung – unter anderem – des Manuskripts von sechs Bänden seiner *Philosophie* der *Mythologie* (*Cotta* 174), aber diese Versprechen werden niemals gehalten werden.[26]

Nun ist aber trotz des Nicht-Erscheinens in Buchform Schellings letzte Philosophie tatsächlich geschrieben worden. Um den Preis von Jahrzehnten immer wieder neu begonnener Arbeit, von Nächten ohne Schlaf, des Kampfes mit dem Begriff (*Tageb.* 180) und einer niemals gebeugten Hartnäckigkeit schaffte es Schelling am Ende, in Form von Universitätsvorlesungen seine negative und positive Philosophie abzufassen. Kurze Zeit vor seinem Tod hatte er eingesehen, dass er sein System nicht selbst veröffentlichen würde. Er gibt daraufhin seinem Sohn Fritz detaillierte Anweisungen zu einer posthumen Veröffentlichung seiner *Werke* (*Rar.* 668 ff.), die kurze Zeit nach seinem Tod mit der *Spätphilosophie* beginnen und mit den älteren Inedita sowie mit den bereits zu Lebzeiten publizierten Werken ihre Fortsetzung erfahren wird.

Die Veröffentlichung seiner *Werke* hatte bis zum Tod des Schriftstellers warten müssen, aber seine mündliche Lehre spielt auch weiterhin eine wichtige Rolle. Zwar hat er während der fünfzehn Jahre seines ersten Aufenthalts in München – die Epoche seines endlosen Ringens mit den *Weltaltern* – keinerlei Lehrdeputat

---

25 M. Preitz (Hg.), *Friedrich Schlegel und Novalis*, Darmstadt 1957, 133.

26 Schelling hat tatsächlich zwei aufeinanderfolgende Versionen des ersten Buches der *Weltalter* und der Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* drucken lassen, aber diese Texte werden in der Form von Druckfahnen bleiben; sie werden niemals veröffentlicht oder in den Buchhandel gebracht werden.

übernommen, doch 1821 in Erlangen findet er sich auf einem Lehrstuhl wieder, und seit seiner Rückkehr nach München, wo er Hauslehrer des Erbprinzen Maximilian wird, beginnt er eine neue und sehr glänzende Karriere als Professor.[27] Er hält Vorlesungen über *Philosophie* der *Mythologie* und *Philosophie* der *Offenbarung*, er legt Darstellungen über die *Geschichte* der *neueren Philosophie* vor. Die Berichte, die von seinen Hörern kommen, die *Nachschriften*, die in Umlauf sind, geben den Zeitgenossen zu verstehen, dass er dabei ist, eine neu ausgearbeitete Philosophie darzulegen. In dem Interludium zwischen dem Ableben Hegels und der späten Entdeckung Schopenhauers und vor allem dem Aufkommen einer positivistischen und szientistischen Epoche sind es nicht wenige, die beim Auftauchen dieses „Systems der Freiheit", das auf eine „respektvollere", wenn man so will, „ehrfürchtigere" Weise als Hegel die Religion in die Spekulation einbezieht, frohlocken. Diese Erwartung wird – zumindest in gewissen führenden Kreisen – durch die Hoffnung verstärkt, diese Spekulation auf ihre Weise einen Beitrag zur Festigung der kirchlichen und politischen Ordnung leisten zu sehen. Schelling – man kennt die Geschichte – wird von der Preußischen Regierung eingeladen, um den Einfluss der hegelianischen „Drachensaat" zu bekämpfen ... 1841 in Berlin angekommen, wird ihm ein ungeheurer Erfolg zuteil. Er spricht vor einem überfüllten Auditorium, in dem sich einige der größten Denker der kommenden Jahrzehnte und auch einige schon leicht ergraute Männer befinden, die ihn unlängst noch in Jena gehört hatten. Nun hält allerdings die Begeisterung des Publikums nicht lange vor, eine gewisse Enttäuschung stellt sich ein, und als Schelling mit 71 Jahren, um gegen die Raubedition seiner Vorlesungen durch Paulus zu protestieren, seinen Unterricht einstellt, lässt er keine große Zahl von Studenten mehr zurück.

Schelling war nach Berlin gekommen, um eine Aufgabe zu erfüllen, um seine Berufung zu verwirklichen, den deutschen Idealismus zu vollenden. Er wollte beweisen, dass er sein System vervollständigt hatte, und dass dieses System wirklich das Ende der Bewegung war, die die KRITIK initiiert hatte (W X 74 Anm.). In den Schatten gestellt, wie er war, von Hegel, litt er, der sich selbst zu einem langen Schweigen verdammt hatte, unter dem Urteil seiner Zeitgenossen, die ihn für unrettbar überholt, am Ende und ein Überlebsel einer vergangenen Epoche hielten. „Man hatte mich untergebracht, ich war construirt, man wußte aufs genauste, was an mir war." (W XIV 361) Doch die langen Jahre geduldiger Arbeit trugen am Ende ihre Früchte. Schelling war von der VORSEHUNG „verschont"

27 Man erfährt, dass in der Stadt ein Brand ausgebrochen sei, und Schelling möchte seine Vorlesung unterbrechen, aber ein Student steht auf: „Lassen wir's brennen. Uns brennt das Herz, wenn Sie mit uns reden, das ist wichtiger als der Brand in der Stadt. Wir bitten, fahren Sie fort." (*Sch Sp* 2 197).

worden, um als alter Mann ein Werk zu vollenden, das er in seiner Jugend begonnen hatte. Manche meinen, dieser Neuanfang geschehe unter dem Zeichen der Verwerfung einer anderen Philosophie. Nun war er aber nicht gekommen, um ein anderes System zu beerdigen, sondern um das seine zu vollenden (W XIV 364). Die deutsche Philosophie ist bloß eine „Vorrede [...], zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird" (W XIII 178); sie wird durch mein Denken zu „ihrer definitiven Herstellung" gelangen (W XI 466).

Schelling kündigt die Einführung einer neuen Philosophie an, welche die Bemühungen und die Ergebnisse des modernen Denkens zusammenfasst und vervollständigt. Doch die Enttäuschung der Zeitgenossen ist genauso groß wie ihre Erwartung. Die einen sind von einer Spekulation entmutigt, die ihnen allzu formalistisch erscheint, insbesondere durch die hartnäckige Rückkehr zur „Potenzensauerei",[28] die anderen durch die Apologie des christlichen Dogmas, durch das Unverstehen und die Zurückweisung der kulturellen und politischen Belange der Zeit. Schelling proklamiert die Erneuerung der philosophischen Spekulation, aber seine Lehre wird sich am Ende als ein „fruchtloser Anachronismus"[29] erweisen. Er glaubt, die *Enzyklopädie* und die *Logik* überwunden und vervollständigt zu haben, aber de facto ist er „in unwissenschaftliche Trübe" versunken,[30] seine positive Philosophie ist nur die Darstellung eines „schamlosen Unsinn[s]".[31] Kurz gesagt, derjenige, auf den seine Parteigänger wie auf einen „philosophischen Messias"[32] warteten, ist in Wirklichkeit nur ein trauriges Überlebsel der Vergangenheit, ein Individuum, das reif ist für das Museum oder vielmehr für das „Invaliden-Hospital".[33]

Es hat womöglich kein anderer Philosoph so viele Beschimpfungen auf sich versammelt wie Schelling. Nachdem er erleben musste, dass man ihm in der Jugend „konsequenten Wahnscharfsinn – oder [...] Scharfwahnsinn" (*Sch Sp* 1 15) nachsagte, nachdem er als der Schriftsteller charakterisiert wurde, in dem „die philosophierende Vernunft rein toll geworden"[34] sei, und man ihn im weiteren Verlauf als „Verderber der Philosophie" (*Sch Sp* 2 153) und als „auferstandene[r] Mani"[35] behandelte, wird er zum Cagliostro[36] und zum Judas-Ischariot der Phi-

28 *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter* I, hg. von P. Nerrlich, Berlin 1886, S. 272.
29 G. di Ruggiero, *L'Età del Romanticismo* II, Bari 1968, 320.
30 A. Schmidt, *Der Neu-Schellingianismus in seiner Beziehung auf das alte System*, in: *Der Gedanke* II, 1861, 195.
31 Feuerbach, *Werke* XIII, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 129 f.
32 *Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften*, hg. von H. Benecke, Bonn 1883, 79.
33 H. Martensen, *Aus meinem Leben*, Berlin ²1891, 65.
34 *Jacob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse*, Leipzig 1867, 74.
35 J. Fries, *Geschichte der Philosophie* II, Halle 1840, 671.

losophie.[37] Aber nicht nur die Widersacher stoßen Verwünschungen und Beschimpfungen aus, auch diejenigen, die seinen Bestrebungen und Absichten doch eher nahestanden, beurteilen ihn genauso hart. Der Meister der *Naturphilosophie* wollte seine Rückkehr auf die Bühne der Ideen betreiben, doch: „man soll nicht neuen Wein in alte Schläuche fassen“ (*Sch Sp* 3 70), *ein* Denker könne nicht *zwei* Systeme erzeugen (*Sch Sp* 1 474). Schelling erhebe den Anspruch, den Zugang zu einem neuen philosophischen Universum erlangt zu haben. De facto jedoch „habe er ein Ufer verlassen, ohne das andere zu erreichen“ (*Sch Sp* 1 502).[38]

Schelling selbst hatte unter der Abwendung seiner Zeitgenossen gelitten, und fünf Jahre vor seinem Tod sollte er von seinem Verleger erfahren, dass niemand mehr sich seine Bücher zu beschaffen suchte (*Cotta* 249). Aber er verlor nicht die Überzeugung, in der Wahrheit zu sein, und arbeitete auch weiterhin in großer Gelassenheit an der endgültigen Ausarbeitung seines Werkes. Dieses nach seinem Tod erschienene Werk stößt zunächst nur auf Desinteresse, ja auf Verachtung, aber die fernere Nachwelt, die des 20. Jahrhunderts, entdeckt ihn wieder und liest ihn oft mit Hingabe, vor allem die Texte aus der Periode des Schweigens, die, welche die *Untersuchungen* einleiten. Dieser zweite Schelling setzt den *Zweiten Weg* des Deutschen Idealismus fort und vervollständigt ihn, den Weg, der die Endlichkeit der Vernunft auf sich nimmt, der das Andere der Vernunft anerkennt, um zu versuchen, es *mit* der Vernunft zu denken. Die Beziehungen zwischen dem ersten Schelling und dem zweiten, zwischen der Philosophie der Identität und der Philosophie der Freiheit bleiben allerdings komplex und ambig.

Schelling selbst, der ein leidenschaftlicher Exeget seines eigenen Denkens ist, praktiziert eine Doppellektüre, eine Doppelbeurteilung der Aufeinanderfolge seiner Systeme. Einerseits beansprucht er laut und deutlich, damit vollendet zu haben, was er in seinen jungen Jahren in Angriff genommen hatte, und beharrt auf einer gewissen Kontinuität zwischen seinen weit zurückliegenden Anfängen und der Zeit seiner Reife. Wird er nicht seinen Studenten sagen, bereits 1795 habe er das Ungenügen des Kant’schen transzendentalen Idealismus und die Notwendigkeit einer neuen Philosophie verstanden (W XIII 82), wird er nicht auf *Bruno* und auf *Religion und Philosophie* als Entwürfen der zukünftigen positiven Philosophie verweisen (*Phil. Offenb.* 131)? Andererseits proklamiert der älter werdende Schelling mit Bestimmtheit die radikale Neuheit des großen spekulativen Gebäudes des negativen und positiven Wissens, das über die Systeme der Vergangenheit hinausgeht, darin inbegriffen seine eigene als unvollkommen beurteilte

36 Feuerbach, *Vom Wesen des Christentums* I, Berlin 1956, 30.
37 Feuerbach, *Werke* XIII, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 78.
38 Im Original auf Französisch: „il a quitté un rivage sans atteindre l’autre“. (A.d.Ü.)

Spekulation (W X 120 ff.). Doch jenseits der Konstruktionen der Selbstauslegung und der Hypothesen einer Periodisierung, dem bevorzugten Spiel der Geschichtsschreiber unterschiedlicher Richtungen, nehmen wir an, dass, wenn es eine Zäsur, einen grundsätzlichen Bruch im Schelling'schen Denken gibt, diese zu Beginn seiner ersten Münchner Periode anzusiedeln ist und sich glanzvoll mit den *Untersuchungen* manifestiert findet. Es gibt einen ersten Schelling, dessen literarische Produktion mit der großen spekulativen Kampfschrift gegen Fichte zum Abschluss kommt, und einen zweiten, der zu Beginn der ersten Münchner Periode seinen Aufschwung nimmt. Der erste Schelling ist der Autor jener Kaskade von Abhandlungen und kleinen Werken, die die Zeitgenossen mit so großer Faszination lesen. Es handelt sich hierbei zunächst einmal um Texte aus der Tübinger Zeit, im Weiteren dann um die *Erläuterungen* und um das *System des Transscendentalen Idealismus* und um die *Naturphilosophie*, um in der Apotheose der *Identität*, dem ersten Erscheinen des absoluten Idealismus, zu enden. Was den zweiten Schelling angeht, den der Schweigephasen und der Versprechungen, teilt sich seine Spekulation in zwei große Epochen. Zunächst einmal die *Zwischenphilosophie*, die, glanzvoll ausformuliert mit den *Untersuchungen* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, am Ende in der spekulativen Erzählung von den *Weltaltern* ins Stocken gerät. Anschließend die *Spätphilosophie* im eigentlichen Sinne, entworfen in den Erlanger Jahren, ausgearbeitet im Einzelnen während mehr als eines Vierteljahrhunderts unermüdlicher Reflexion und Redaktion in den Münchner und Berliner Systemen der negativen und positiven Philosophie.

Auch wenn diese Einteilungen die lange philosophische Schöpfung des „Nestor[s] der modernen Philosophie"[39] tatsächlich skandieren, dürfen sie selbstverständlich nicht ins Maßlose verhärtet und als getrennten hermeneutischen Ganzen entsprechend betrachtet werden. Die Themen der *Zwischenphilosophie* sind genauso die der *Spätphilosophie*, der *Grund* bleibt vor allem eine Zentralidee des gesamten Schellingianismus. Andererseits bleibt die Darstellung der zweiten Philosophie abhängig von der Reflexionsarbeit des ersten Schelling, insbesondere des monumentalen *Systems der gesammten Philosophie*, das, unveröffentlicht vor der Ausgabe der *Werke*, gleichsam das Substrat, ja das Gerüst der gesamten Schelling'schen Spekulation ist, und dies bis zu dem sehr späten System der reinrationalen Philosophie. Und man darf nicht vergessen, dass ein fichteanisches Thema wie das der zwei Reihen, der realen und der idealen, ein wirksames Lektüreraster der *Vorlesungen* über die *Mythologie* und die *Offenbarung* bleibt. Daher der häufige Verweis auf ältere Texte in diesem *Dritten Buch*, das im

39 C. Bartholmèss, *Histoire Critique des Doctrines Religieuses de la Philosophie Moderne* II, Paris 1855, 109.

Wesentlichen dem zweiten Schelling gewidmet ist. Doch auch wenn das *System der Identität*, ja, auch die noch älteren Werke, einen wichtigen Teil des begrifflichen Substrats der späten Lehre darstellen, und auch wenn die *Zwischenphilosophie* davon eine große Anzahl grundlegender *Ideen* aussagt, die sozusagen deren Horizont bilden, kann allein die *Spätphilosophie* als „Vollendung des deutschen Idealismus" betrachtet werden. Sie – und sie allein – führt die Selbstkritik des deutschen Idealismus an ihr Ende, sie – und sie allein – durchläuft den langen Weg, der die Verlaufsbahn sein wird, den innerhalb einer idealistischen Metaphysik ein Denken beschreibt, das seine Kraft aus der Inspiration der *Kritik* geschöpft hat.

6 Der Grund

6.1 Der Bruch mit der Philosophie der Identität

Das Hegel'sche absolute Wissen ist die Vollendung des *Ersten Weges* des deutschen Idealismus. Es folgt auf das System der Identität, das es korrigiert, das es ergänzt, das es überschreitet, kurz gesagt, das es aufhebt. Auch Schelling selbst nimmt die Gefahren und die Schwächen seiner Spekulation wahr. Doch auch wenn Schelling glaubt, er führe die Philosophie der Identität weiter – und verbessere sie dabei –, entfernt er sich von dieser. Das heißt so viel wie, dass die Polemik, die er später Hegel liefern wird, dadurch gleichsam vorgezeichnet ist, dass er gegenüber seiner eigenen früheren Spekulation auf Abstand geht.

Der absolute Idealismus der Texte der Identität schreit seine Verachtung für den engstirnigen Rationalismus der *Aufklärung* heraus; er nimmt kein Blatt vor den Mund, was die Grenzen und die Risse der klassischen Metaphysik angeht. Nun wird allerdings die Überwindung des unvollständigen Rationalismus der vorkritischen Philosophien selbst wie ein höherer Rationalismus erscheinen. Mit der Integration der Natur und der Kunst in eine ontologische Metaphysik wird der Idealismus absolut. Sämtliche Inhalte werden vom *Ich* her entfaltet, und umgekehrt befreit sich das *Ich* von jeder subjektiven Beschränkung. Ein vollkommen durchschaubares Universum ist der Gegenstand einer absoluten Intelligenz, oder vielmehr, die *Welt* und das *Ich* sind nur die zwei Gesichter desselben *Absoluten*. Die *Zwischenphilosophie* der *Untersuchungen über die menschliche Freiheit* und der *Weltalter* bedeutet einen Bruch mit der lückenlosen *Identität*. Doch die eigentlich philosophischen Entwicklungen, durch welche sich der absolute Idealismus der Kritik, einer neuen *Kritik*, unterzieht, werden gleichzeitig durch Belange weltanschaulicher Art bedingt und beseelt.

Der absolute Idealismus feiert die Vollkommenheit und die Durchsichtigkeit des *Ganzen*, das wie die Tunika Jesu Christi nahtlos ist. Doch die Generation von Schelling, insbesondere die *Romantiker*, erkennen und konstatieren schmerzhaft Risse und Sprünge. Die politischen Geschehnisse, *Revolution* und *Krieg*, fördern in den *Deutschen* den Sinn und die Kraft der Institutionen, den Wert und das Gewicht der Elemente der *Tradition*; sie bringen ihnen den Ruf nach der *Nation* zu Gehör. Die Feier der Handlung und des Begriffs wird mit der Anerkennung des Gegebenen übereinkommen müssen. Andererseits streicht die doch scheinbar restlos ins *Denken* einbezogene *Natur* weiterhin ihre Realität sui generis heraus. Sie ist das universelle Gegebene, das die Kraft des Begriffs sich nicht vollständig anzueignen vermag. Letztlich wird die Emphase in der Sicht der Natur als „bewußtlose Vorgeschichte der Intelligenz" die *Geschichte* ins Sichtfeld der Speku-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-043

lation eintreten lassen. Die *Geschichte* ist der Ort und die Triebfeder der *Tradition*, sie ist die Kraft und der Grund der lebendigen besonderen Gemeinschaft. Doch über all diese Betrachtungen über das Gegebene und über das Besondere hinaus wird die Entdeckung – wenn man so will, die Rezeption – der Erscheinungen des Bösen dem höheren Rationalismus der *Identität* den Todesstoß versetzen. Der junge Schelling lobt Leibniz als den wahren Vorläufer des transzendentalen Idealismus und der *Naturphilosophie* (W II 39 [HK I 5 93]; W VI 103 f.), doch die Zurückweisung der Thesen der *Theodizee* über die bloße Negativität des Bösen leitet die Reflexion der *Zwischenphilosophie* ein (W VII 367 f.). Die Meditation über das Böse löst die Selbstkritik des Schelling'schen Idealismus aus; „die Idee" des Bösen erstreckt sich unter der Entwicklung des Philosophems des *Grundes*, worin sich der Bruch mit der *Identität* erfüllen wird.

Schellings zweite Philosophie wird durch die Schrift über die Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen eingeführt; nun führt aber die Diskussion über das Böse zur Heraufkunft der Lehre vom *Grund*. Es gibt im Realen, in Gott wie im Menschen, einen irreduziblen Kern als Basis und Grund jeder wirklichen Existenz. Der *Grund* ist sozusagen nur die eigene Potentialität eines Seins. Er ist nicht dieses Sein selbst, sondern jenes, ohne das es nicht wäre und nicht das wäre, was es ist. In einem theologischen (und theosophischen) ebenso wie anthropologischen Kontext stellt Schelling seine Lehre dar, aber in der Aussage verweist er auf Formulierungen aus der programmatischen Schrift von 1801, *Darstellung meines Systems der Philosophie*.[1] Die Selbstauslegung kann den Text aufbrechen und dessen Sinn hervorlocken. Den Anwandlungen des Philosophen, seine neuen Auffassungen von seinem früheren System her einzuordnen und zu bestätigen, mag es in einem gewissen Maße an einer stichhaltigen Begründung fehlen. Egal. Wichtig ist, dass sich tatsächlich das Thema des *Grundes* zwischen den Zeilen in seinem gesamten Werk seit der Tübinger Zeit wiederfinden lässt. Ein Urgrund von Besonderheit, Unabhängigkeit und Gegensatz ist seit jeher im Herzen der Schelling'schen Spekulation. Anfangs ist es das *Nicht-Ich*. Im Weiteren dann die *Natur*, was ganz besonders durch den Begriff der Schwere bekundet wird. Der *Grund* ist nur die Verallgemeinerung, die Formalisierung, wenn man so will, die Hypostasierung der grundlegenden Differenz aller Wesen, allen *Seins*. Er leistet nichts anderes als in der Metaphysik den alten Begriff des *Anderen* des *Seins* – in dem Fall im eigenen Kontext des *Deutschen Idealismus* des *Anderen* der *Vernunft* – zu thematisieren und auszusagen.

---

1 W VII 357 f. verweist auf W IV 163, 146 und 203 [HK I 10 162 f., 146 und 202].

6.2 Das Nicht-Ich

Im transzendentalen Idealismus ist das Andere des Ichs als Vermögen des Apriori das Empirische. Das sinnliche Mannigfaltige repräsentiert das Empirische, das Infra-Begriffliche, kurz das Aposteriori im Innern des Apriori. Es liegt all den Beschränkungen des Erkennens zu Grunde, es ist die wahre Triebfeder jener Rezeptivität, welche die Reichweite der Spontaneität unserer theoretischen Intelligenz beschränkt. Schelling, der später das sinnliche Mannigfaltige zurückweisen wird, und das bis hin zu seiner Existenz (W V 53 ff. [HK I 11,1 133 ff.]), hat von Beginn an große Schwierigkeiten, das Empirische zu denken und dafür einen eigentlich philosophischen Begriff zu formulieren: Die große Frage seiner ersten Reflexion betrifft die Möglichkeit selbst der Erfahrung (W I 310 [HK I 3 79]; W I 215 [HK I 2 144]). Zu beweisen und herzuleiten ist das Empirische: Das Apriori selbst ist transparent und evident! Doch das Bemühen, das Empirische zu denken und es herzuleiten, wird darauf hinauslaufen, es zu verbegrifflichen, ja, es zu hypostasieren. Der Tübinger Student – wie ein wenig später auch der Jenaer Professor – steht hier vor einer Frage, die die Metaphysik seit Platon heimsucht. Besitzen der Schlamm und die Haare wirklich eine *Idee*, fragt Parmenides Sokrates, das heißt, kann man ein intelligibles Wesen für das Nicht-Intelligible aufstellen? Die *Dyade* des alten Platon, die *materia prima* des Aristoteles, Plotins intelligible Materie, Böhmes ewige Natur, die intelligible Ausdehnung von Malebranche sind ebenso viele Versuche, dieser Problematik Rechnung zu tragen, auf die der deutsche Idealismus ebenfalls auf seinem Weg stoßen wird.[2] Gewiss, Kant in seiner kritischen Vorsicht vermeidet – oder umschifft – die Frage. Er weist dem Mannigfaltigen die Konnotation des *x* zu, aber er hütet sich, von diesem eine apriorische Darstellung zu liefern. Umgekehrt glaubt Fichte, die Herausforderung an- und die Aufgabe übernehmen zu müssen – und zu können. Er wird einen Begriff a priori des Aposteriori durch das *Nicht-Ich*, dieses zweite Prinzip der *Wissenschaftslehre*, als ursprüngliche, der Form nach auf das *Ich* irreduzible Realität vorlegen.[3]

Schelling wird sich den Begriff zu Eigen machen. Seit *Vom Ich* spricht er von einem „ursprünglichen Nicht-Ich“ (W I 213 [HK I 2 142]), das er im Übrigen mit der Mannigfaltigkeit, dem metaphysischen Sinn des sinnlichen Mannigfaltigen gleichsetzt (W I 194 [HK I 2 120]). Das *Nicht-Ich* wird eine wesentliche Rolle in den Konstruktionen des *Systems des transscendentalen Idealismus* spielen, und auch wenn es verblasst, auch wenn es sich gewissermaßen rar macht in den Texten des

2 Für all das siehe unser *Le Fondement de Schelling*, Paris 1977, [2]2002, 6 ff.

3 Vgl. oben, S. 419 f.

Systems der Identität, wird es doch noch in einer der wesentlichen Definitionen der *Weltalter* auftauchen (W VIII 227). Entstanden aus der Formalisierung und aus der Verallgemeinerung des Empirischen heraus hat das Schelling'sche *Nicht-Ich* drei Hauptaspekte. Es ist eine Kraft aus Entgegensetzung zum *Ich*, es repräsentiert die dem Ich eigene Heteronomie, und letztlich entspricht es dem Objekt.

Der Aspekt „nichts als die Entgegensetzung" – den der junge Hegel als seine eigene Definition der Aposteriorität zuschreibt (Hegel, GW 4 332f.) – ist in den Anfängen der Schelling'schen Reflexion weniger ausgeprägt. Zum einen fehlt es bei Schelling an der Schwärmerei, dem moralischen Pathos der *Wissenschaftslehre*, die im *Nicht-Ich* die Quelle und die Ressource der Faulheit, der Trägheit und sämtlicher Mängel und sämtlicher Verfehlungen des endlichen Subjekts anprangert. Zum anderen werden die Momente heftiger Entgegensetzung und verstärkten Aufbegehrens ihren begrifflichen Ort in der *Natur*, der zweiten großen Präfiguration des *Grundes* finden. In letzter Instanz kann diese geringere Emphase auf der Entgegensetzung eine Erklärung auf einer eigentlich metaphysischen Ebene erhalten. Während für Fichte das *Nicht-Ich* der Form nach unbedingt, dem Inhalt nach bedingt ist, besitzt für den jungen Schelling das zweite Prinzip seinen Inhalt *absolut*, das heißt, es empfängt ihn von nirgendwo anders her, von niemand anderem. Seine Form dagegen wird durch das erste Prinzip bestimmt (W I 187 Anm. 1 [HK I 2 113 Anm. 1]). Das heißt so viel wie: Während das *Haben* des *Nicht-Ichs* ursprünglich ist, bleibt sein *Sein* bedingt. Selbstverständlich ist das *Nicht-Ich* eine negative Größe, es ist also nicht eine Art bloße Privation des Ich, sondern eine „*reelle Entgegensetzung*" (W III 381 [HK I 9,1 72]). Doch stellt sich diese Entgegensetzung eher in der Form der Heteronomie dar. Der *Grund* wird als das definiert werden, was nicht Gott selbst in Gott ist, oder was nicht der *Mensch* selbst im *Menschen* ist, und das *Nicht-Ich* ist tatsächlich seit dem *System des Transscendentalen Idealismus* das Heterogene, das *Fremdartige* im *Ich* (W III 405 [HK 1 9,1 98]).

Die Entgegensetzung zum *Ich*, die „heterogene" *Conditio* im Verhältnis zum Apriori, macht aus dem *Nicht-Ich*, das das Aposteriori als solches ist, die Basiskategorie des Unerklärbaren, des „Inconstruktible[n]" (W III 404 [HK I 9,1 97]). Kurz gesagt, den Moment oder den Ort, an dem die Rekonstruktion des Gegebenen, des Realen durch die *zweite Reihe* scheitert. Das *Nicht-Ich* erscheint damit als die Sphäre des Infra-Begrifflichen im eigentlichen Sinne, das im weiteren Verlauf in Gestalt des *Grundes* in den Abgründen des Vernunftlosen versinken wird. Nun bilden aber seltsamerweise kraft der metaphysischen Anforderungen des nachkantischen Idealismus das Unbegriffliche, das Vernunftlose sozusagen nur einen der möglichen „Zugänge", eine der großen Gestalten dieser Wirklichkeit, die die *Kritik* als die Welt des theoretischen Wissens, die Objektivität, bezeichnet. In einem ersten Moment kann für die kantische Orthodoxie allein das Aposteriori, das

Empirische als solches die Entgegensetzung zur Vernunft, zum Apriori darstellen. Doch die Logik, die im transzendentalen Denken am Werk ist, wird zu einer außerordentlichen Umsetzung führen. Fortan ist die Wahrheit des Apriori nicht mehr der Begriff, die Kategorie. Die Kategorien sind nur Niederschläge der apriorischen Ausübung der Vernunft, während das Vermögen des Apriori das Ich selbst ist. Nun ist aber das Ich, die Selbstsetzung eine Realität, in der theoretische Spontaneität und praktische Freiheit sich in einer vollkommenen metaphysischen Kontinuität befinden (W I 205 [HK I 2 133]). Das Herz der Apriorität ist das Ich, und das Ich muss, um sich als theoretisches Vermögen ausüben zu können, praktisches Vermögen sein.

Fichte deduziert das theoretische Wissen aus der wechselseitigen Begrenzung des *Ichs* und des *Nicht-Ichs*, während für Schelling das Theoretische an sich selbst nichts anderes ist als die Notwendigkeit, in der sich das Ich befindet, seinen Schwung gemäß der Stufenleiter der Kategorien in die Mannigfaltigkeit der Begriffe zu zerstückeln. Die objektive Welt ist nur eine Mannigfaltigkeit, in welche die ungeteilte ursprüngliche Einheit der Selbstsetzung aufgebrochen wird. Sie drückt die Knechtschaft des *Ichs* aus, das, da es sich nur vermittelt, durch die Zwischensetzung des *Nicht-Ichs* setzen kann, gleichermaßen die Welt vermittelt, durch die Kategorien hindurch, setzen muss. Schelling spricht mit Mitleid und Verachtung von den „Sklaven objektiver Wahrheit" (W I 158 [HK I 2 78]).[4] Die Objektivität ist das Zeichen für die gebürtige Beschränkung des *Ichs*, das dazu verurteilt ist, sich nur durch die Mannigfaltigkeit ausdrücken zu können. Tatsächlich beklagt das *Ich* ein doppeltes Fehlen. Einerseits die konstituierte, gegebene, verfestigte *Conditio*, die *Conditio* einer gesetzten Setzung der Objektivität. Andererseits ihre Zerstückelung, ihre unglückselige Zerstreuung.

In einem Brief an Hegel definiert Schelling das Nicht-Ich als das absolute Objekt (*Pl.* I 7 6).[5] Später, in der Philosophie der Identität, wird er das Objekt mit dem *Grund* vergleichen (W VI 496). Zwar rufen die beiden Begriffe unterschiedliche geistige Assoziationen hervor, doch durch die Vermittlung des *Nicht-Ichs* wird man die negativen, ja schädlichen Virtualitäten des Objekts als ein wesentliches Moment von Passivität erkennen, die der Grund in sich birgt. Die objektive Welt entsteht – liest man gegen Schluss des *Systems des transscendentalen Idealismus* – aus einem blinden Mechanismus unserer Intelligenz (W III 606 [HK I 9,1 305]).[6] Es ist der Boden der Kategorien, die als notwendige Strukturen des Bewusstseins deren Prozesse punktieren (W I 189 f. [HK I 2 115]). Die objektive Welt

4 Vgl. „den Schrecken der objektiven Welt" (W I 157 [HK I 2 77]).
5 Das Nicht-Ich ist „das pensionierte Kantische Ding-an-sich" (*Phil. Offenb.* 255)
6 Die objektive Welt ist die bewusstlose Poesie des Geistes (W III 349 [HK 9,1 40]).

ist ungeachtet ihrer vollkommenen Regelmäßigkeit und ihrer lückenlosen Vernünftigkeit nur eine blinde Produktion des Geistes. Eine Produktion, die innerhalb des Ichs allein abläuft, die aber nichtsdestoweniger das Ich nicht selbst initiiert hat, sondern die es schlechterdings erleidet. Das Ich verhilft dem Nicht-Ich zur Geburt, aber diese Entbindung hat nichts von einer freien Anamnese. Das Ich befindet sich jeden Augenblick den Strukturen des Nicht-Ichs gegenüber, die ihm aus einem inneren Draußen zufallen. Wie die reale Reihe der idealen Reihe vorausgeht, geht das Nicht-Ich als Moment der theoretischen Intelligenz dem freien Handeln des Selbstbewusstseins voraus und ist es das Schicksal des *Ichs*, sich nur durch dieses notwendige Netz hindurch entfalten zu können.

Freilich sind all diese Anprangerungen des *Nicht-Ichs* als Chiffre für die innere Beschränkung des *Ichs* und für seine gehemmte Freiheit – wird nicht eine Textstelle aus den *Weltaltern* so weit gehen, von seiner „gefallen[en]“ *Conditio* zu sprechen (*Abs*. 42)? – nicht das letzte Wort des Schelling'schen Idealismus. In seiner fichteanischen Epoche konnte Schelling das *Nicht-Ich* als die unvermeidliche Vorgeschichte des *Ichs*, als seine faszinierende und lehrreiche Vergangenheit lesen, und in seinen Lehren vom *Grund* wird er unaufhörlich auf diese fruchtbare Knechtschaft zurückkommen. Die *Weltalter* verkünden im Übrigen eine Definition, die zu den geradezu klassischen gehört: „Kein Ich ohne Nicht-Ich, und insofern ist das Nicht-Ich vor dem Ich.“ (W VIII 227) Das auf der Ebene der Terminologie selbst verdeckte und verborgene *Nicht-Ich* spielt weiterhin eine zentrale Rolle in der Ökonomie des Schelling'schen Systems. Neu hingegen in der Lehre vom *Grund* wird die Tatsache sein, dass man sich nicht mehr damit begnügt, das *Nicht-Ich* als die notwendige Vorgeschichte des *Ichs* zu lesen, sondern auf seiner Freiheit beharrt, es als Grund dessen, was seine wahrhafte Existenz sein soll, auf sich zu nehmen oder nicht auf sich zu nehmen.

6.3 Natur und Schwere

Die zweite große Gestalt – oder Vor-Gestalt – des Grundes ist die Natur. Tatsächlich sind in den kanonischen Definitionen der *Zwischenphilosophie* diese beiden Termini auf eine quasi untereinander austauschbare Weise verwandt worden. Die Natur ist das, was „jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität“ liegt (W VII 358), sie ist das, was jenseits des eigentlichen persönlichen Seins der Gottheit liegt (*WA UF* 100). Die Natur ist der zentrale sinnbildliche Begriff, der eigentlichste Begriff der Anfänge des Schellingianismus, der im Übrigen noch über eine lange Zeit hinweg weiterhin als *Naturphilosophie* bezeichnet werden und sich selbst bezeichnen wird (*St*. 101 [N8 67]). In Wirklichkeit wird die Natur erst von dem Moment an als Grund gelesen – oder wiedergelesen –, in dem

die Naturphilosophie beginnen wird, sich als Vorbereitung und Grundlage der „geschichtlichen" Philosophie, des Systems der Freiheit und der zukünftigen positiven Philosophie auf sich zu nehmen.

Die Natur beim jungen Schelling entspricht dem Fichte'schen Nicht-Ich, mit gleichwohl bedeutenden Verbiegungen in den Akzenten und Verschiebungen in den Emphasen, die letztlich in Positionen enden, die mit der grundsätzlichsten Inspiration der *Wissenschaftslehre* brechen. Bei Fichte ist das Nicht-Ich der immanente und intime Gegner des Ichs, eine eingeborene Beschränkung, die, sich in eine Sukzession von Synthesen aufbrechend, das theoretische Wissen konstituiert; sie ist jener Kompromiss, dem das ICH zustimmen muss, um sein Werk begrifflicher Aufgliederung ausüben zu können. Bei Schelling wird diese Sukzession von Synthesen, diese Stufenleiter der Kategorien als die bewusstlose Vergangenheit des Ichs verstanden. Die Entfaltung der Formen der Natur zeichnet und bereitet die Entstehung der Momente der Intelligenz vor. Doch diese immanente Vorgeschichte des *Ichs* affirmiert sich letztlich als sein autonomes Anderes, und der Bruch mit Fichte nimmt umso deutlicher Gestalt an, je mehr Schelling sich der Autonomie der Natur, ihrer metaphysischen Realität sui generis, bewusst wird. Nun gibt sich Schelling aber nicht damit zufrieden, die autonome *Conditio* der Natur anzuerkennen, sondern er konstruiert sie sozusagen als Paradigma des *Seins*, des *Absoluten:* Das *Identitätssystem* kann gleichsam als eine ins *Absolute* hypostasierte *Naturphilosophie* betrachtet werden. Beginnend mit den *Untersuchungen* nimmt Schelling jedoch die Schwierigkeiten und die Brüche dieser Naturontologie wahr. Eine differenzierende Bewusstwerdung drängt sich auf, die fortan *Natur* und *Absolutes* unterscheidet, den Bereich der Natur beschränkt und einbeschreibt und ihr mithin letztlich eine eigene *Conditio* zurückerstattet, die das *Absolute* ihr insgeheim genommen hatte. Die Natur findet ihre Autonomie wieder, aber sie findet sie in Gestalt einer energischen Entgegensetzung gegen ihr Anderes wieder. Sie wird paradoxerweise genau insofern als *Grund* definiert werden, wie sie sich weigert, sich als solche auf sich zu nehmen, wie sie als unbezwingbares Streben nach der Unabhängigkeit, nach dem Sein-an-sich erscheint.

Die Natur hat Konnotationen von Gewalt seit den Texten aus der Jenaer, ja aus der Leipziger Zeit, doch von der *Zwischenphilosophie* an werden diese intensiver werden. Die *Weltalter* apostrophieren die „Produkte der unorganischen Natur" als „Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung" (W VIII 322), eine Textstelle, auf welche die *Philosophie der Mythologie* ein Echo geben wird, indem sie an „de[n] Schwefel, de[n] stickende[n] Dunst der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärbare Bitterkeit des Meeres" erinnert (W XII 582). Das Bestehen auf den gewaltsamen Erscheinungen der Natur erhält eine besondere Nachdrücklichkeit in der zweiten Schelling'schen Periode, doch die metaphysischen Grundlagen für diese Vision sind umfassend präsent seit den großen Texten

von Jena, insbesondere seit dem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* und der *Einleitung* dazu. Die Natur ist die Vorlage für den Begriff, der sich durch die fortschreitende Entfaltung der belebten und unbelebten Formen hindurch exponiert und ausarbeitet. Doch dieses Strukturierungsvermögen ist von einer tiefreichenden Ambiguität. Wenn die Formen der Natur die Momente einer Logik, Gegenstücke und Vorbereitungen der Synthesen der Intelligenz sind, dann sind sie auch und vor allem die Resultate einer Produktivität, die sie nur widerwillig akzeptiert. Die Natur als Produktionsprozess ist Mutterform von Produkten, aber sie gesteht ihren Abkömmlingen nur eine prekäre und provisorische Existenz zu. Sie ist das trägste Tier, und sie verwünscht die Trennung, akzeptiert sie nur, um sie besser bekämpfen zu können (W III 324 Anm. 44 [HK I 74 Anm. L]).[7] Die Natur kann als klarer und ruhiger Widerschein des Bewusstseins erscheinen, nichtsdestotrotz ist es ihr grundsätzliches Wesen, ein mächtiger Strom zu sein, der verfließt und es nur gezwungen und genötigt zulässt, dass er innehält und gelegentlich zu einem Produkt gerinnt.

Das *System des transscendentalen Empirismus* definiert die Natur als die allgemeinste Organisation, von der alle besonderen Organisationen nur Akzidentien sind (W III 495 [HK I 9,1 193]). Nun wird aber das Akzidens nur durch die Substanz in Existenz gehalten; es ist jeden Augenblick davon bedroht, in ihr Inneres zurückzufallen. Die Natur ist eine fiebrige Aktivität, die nur in die Ruhe der Identität zurückzukehren sucht (W VI 320). Es ist ein Prinzip der Besonderheit und der Differenz, das aber in all seinen Bemühungen nur die Auflösung in der Flüssigkeit (W III 31 [HK I 7 91]), die Rückkehr zur Indifferenz (W IV 181 [HK I 10 180]) als Ziel hat. Als dem Produkt entgegengesetzte Produktivität und als mächtiger Strom, der die Inseln der Stabilität überflutet und zerstört, ist die Natur der unerbittliche Feind der getrennten Existenz. Sie widersetzt sich der Individualität (W III 43 [HK I 7 102]), sie kämpft vor allem gegen die gegliederte Gestalt (W III 298 [HK I 8 53]).

Die metaphysische Formalisierung der *Natur*, das „aller Gestalt feindselige“ (W III 35 Anm. 33 [HK I 7 282]) Prinzip als *Grund* wird durch den Begriff der Schwere vollendet werden, den Schelling als „die Natur in der Natur“ (W IV 429) betrachtet. Die *Untersuchungen* präsentieren das Philosophem des *Grundes* anhand des Verweises auf Textstellen aus der *Darstellung* über die Schwere bzw. die Schwerkraft. Die Schwerkraft geht der wirklichen, artikulierten Existenz voraus und flieht sie.[8] Sie ist der Grund der Flüchtigkeit, der Unständigkeit der Dinge. Sie zieht sie nach unten, hin zu einem selbst in unaufhörlicher Flucht befindlichen Zentrum.

---

7 Vgl. oben, S. 507.
8 W VII 258, auf W IV 163, 146 verweisend.

Die Anziehung, die aus der Schwerkraft herrührt, verurteilt die materiellen Dinge zu einer *Conditio* von Instabilität. Sie erklärt die Züge des Volatilen, des Ungreifbaren, des Trugbildes, ja der Verschleierung und der Täuschung, welche die Erscheinungen des *Grundes* annehmen werden. Doch die Wahrheit all ihrer leichten Bewegungen ist ein heftiges Saugen. Die Dinge befinden sich an ihrem Ort im Raum, aber diese Situierung ist nur prekär und vorläufig. Ein mächtiges Saugen wird auf sie vom Zentrum her ausgeübt, möchte sie aufsaugen, sie jeden Augenblick erfassen. Die Schwere ist sozusagen der egoistische Grund (*WA UF* 265 f.). Sie hat gewiss den Dingen erlauben müssen, aus der Involution, aus der ursprünglichen Indifferenz herauszutreten, die eigene Existenz zu erreichen, aber sie wünscht nur, „auch das, was sie gezwungen enthüllt hat, wieder zu verbergen" (W IV 181 [HK I 10 180]). Im Gegensatz zum Licht, das sich auf die Dinge wie auf Knospen bezieht, um sie aufblühen zu lassen, arbeitet die Schwere heimlich daran, sie auf „die Wurzel" zu reduzieren (W VII 236).

Die Schwere stellt eine ständige Bedrohung für die Einzelwesen dar. Beeinflusst von der mächtigen Spekulation Baaders[9] versteht und konstruiert Schelling die Schwere als das Prinzip des Außersichseins, ja der Endlichkeit der einzelnen Dinge. Die Belebung durch die Schwere, die Erhaltung im Dasein dank ihrer, bleibt dem Ding stets äußerlich, bleibt jeden Augenblick widerrufbar. Die Schwere erhält die Dinge am Rande zum Abgrund des Nicht-Seins, aber sie besetzt sie nur wie von außen, sie richtet sich nicht in ihrem Inneren ein.

Als die metaphysische Kraft, die hinter der radikalen Kontingenz der einzelnen Dinge steht, ist die Schwere der Grund ihrer Endlichkeit (W II 366), einer Endlichkeit, die den Ursprung ihrer schrecklichen Zerbrechlichkeit ausmacht, indem sie sie voneinander abhebt, ja sie einander entgegensetzt. Die Abhängigkeit von der Äußerlichkeit, in welcher die Dinge unter der Herrschaft der Schwerkraft leben (W IV 200 [HK I 10 199]), hindert sie daran, eine artikulierte Existenz zu erreichen. Wenn es nun aber an einer eigenen Artikulation fehlt, kann das Ding nicht den Teil eines Netzes von Wesen bilden noch in eine Wechselbeziehung mit einem anderen eintreten. Als durch die Schwere gesetzt bilden die einzelnen Wesen nicht die organische Artikulation des *Ganzen*, sie sind nur die Zerstückelung ihrer Masse (W VI 261). Es sind Akzidentien, die kaum miteinander koordiniert sind, sondern isolierte Zentren bleiben, wobei jedes nur einzig an das *Zentrum* gebunden ist. Die Schwere affirmiert sich direkt in einem Ding, ohne Rücksicht auf seine „Relation" zu anderen Dingen (W VII 177). Als Grund des Außereinanderseins und der Differenz (W III 105 Anm. 1 [HK I 7 310 f.]) richtet sie die Dinge in einem bloßen Verhältnis von „Kontiguität" ein. Mithin treten die

9 Vgl. *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977, [2]2002, 134 ff.

nicht durch die Anwesenheit anderer gestützten Weltwesen nicht in Beziehungen von Wechselseitigkeit, gegenseitiger Hilfe und wechselseitiger Bereicherung, sondern bleiben verwundbar und instabil. In letzter Instanz macht die Unsicherheit dieser isolierten Wesen, die ihren Ort nur kraft einer instabilen Zuteilung besitzen, sie aggressiv und drängt sie in den Konflikt.[10]

6.4 Die Verkündung des *Grundes*

Schelling legt die Lehre vom *Grund* in seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* dar. „Die Naturphilosophie unsrer Zeit" – schreibt er – „hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist." (W VII 357) Etwas weiter unten arbeitet er die Definition aus und veranschaulicht sie: „Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht *actu* ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. [...] Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur; oder *ist* sie ..." (W VII 358) Die Schwere ist „die Natur in der Natur" (W IV 429), und „Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt" (W VII 358). Schelling exponiert seine Lehre unter Verweis auf Definitionen aus der *Darstellung*. In der wichtigsten von diesen Textstellen heißt es: „In der Schwerkraft [...] mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als seyend, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seyns ist ... [...] Im Licht geht die absolute Identität selbst und in der Wirklichkeit auf." (W IV 163, in: W VII 358) Ein zweiter zitierter Passus bezieht sich auf die Schwere, insofern sie aus der Natur der absoluten Identität „folgt" (W VII 358). Zwei Jahre später kommt Schelling im *Anti-Jacobi* von Neuem auf die *Darstellung* zurück, aus der er quasi buchstäblich einen Schlüsselsatz reproduzieren wird. „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als *seyend, sondern als Grund ihres eignen Seyns* betrachtet wird." (W VIII 25)[11]

Die *Zwischenphilosophie* reinterpretiert auf diese Weise ein Thema der Identität aus einer Perspektive allgemeiner Metaphysik. Schelling will die Einheit des Realen aufrechterhalten und bestätigen, während er zugleich die *Differenz* in ihrem Inneren anerkennt. Die *absolute Identität* bezieht sich auf das *Absolute* zunächst, „sofern es Grund [seiner Existenz] ist", sodann „inwiefern es existirt" (W

10 Vgl. unten, S. 935.
11 Die Stuttgarter Ausgabe bezieht sich auf irrtümlich auf W IV 202 statt 203.

VII 406). Oder auch: Sie bezeichnet die beiden metaphysischen Momente desselben „Urwesens“ (W VIII 165), einen Moment von Involution, worin es sozusagen nur in potentia oder in Latenz ist, und einen anderen, worin es sich offenbart, und eben deshalb kommt die wirkliche und artikulierte Existenz zustande. Das Urwesen hat zwei Seiten: den *Grund* und das *Existierende*. Der *Grund* gründet die Existenz des *Existierenden*, nicht das Existierende als solches (W VIII 172). Man darf den *Grund* nicht in „dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm [...] als Correlatum den Begriff Folge zugeben“ (W VIII 165). Grund und Existenz befinden sich in einer komplexen metaphysischen Relation. Der Grund gründet die Existenz, ohne deswegen dadurch überwunden oder darin verschwunden zu sein. Der Grund geht dem Existierenden, genauer gesagt, der Existenz des Existierenden voraus, aber nicht als bloßes Moment eines Prozesses oder einer Etappe eines Werdens. Das Existierende gelangt dank des Grundes zur wirklichen Existenz, aber der Grund wird es auch weiterhin begründen, es begründen, insofern er selbst bleibt, auf immer fortbestehender Grund, irreduzibles Substrat. *Grund* und Existierendes sind sozusagen wie zwei entgegengesetzte Prädikate, die nicht gleichzeitig vom selben Subjekt behauptet werden können. Während das eine Wirkendes, Seiendes ist, muss das andere relativ dazu zu Nichtwirkendem, bloßen Sein werden (W VIII 215). Es handelt sich hierbei quasi um eine neue Lesart der Kant'schen Interpretation des Werdens, des Denkens der Zeit (Kant, KrV B 190 ff.),[12] um eine Variante derselben Logik, die die Hegel'sche Dialektik, die Lehre von der Aufhebung, inspiriert. Mit gleichwohl einer starken Emphase auf der Autonomie des *Grundes*, auf seiner Andersheit, die auf immer überdauert.

Schelling beharrt nicht nur auf der notwendigen Präzedenz eines Anderen, eines Entgegengesetzten in der Heraufkunft und der Entfaltung eines Wesens, sondern auch und vor allem auf dem Fortbestehen, auf der kontinuierlichen Existenz dieses Anderen inmitten des Selben. Das Selbe muss, um es selbst zu sein und zu bleiben, unaufhörlich sein Anderes in Schach halten, genauer gesagt, überwinden. Die schöne klare Gestalt, der intelligente und freie Geist existiert ausgehend von dem „barbarische[n] Princip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist“ (W VIII 343).[13] Als barbarisches Prinzip steht der Grund als Zeichen für den Egoismus, für die rohe Kraft, für die Grausamkeit, aber er ist viel mehr als das. Der Begriff hat sozusagen mehrere Register, und über ein halbes Jahrhundert schriftstellerischer Arbeit hinweg entfaltet Schelling eine ganze Reihe von Beschreibungen und Bestim-

12 Siehe oben, S. 145.

13 Die Natur ist Gott untergeordnet als sein Thron, aber sie hat weiterhin ein mächtiges Leben. Auf dem Unterbau des Zeustempels von Olympia stellt Phidias die Kämpfe zwischen den Kentauren und den Lapithen dar (W VII 437 [N8 102]).

mungen, die häufig eine überraschende Disparität an den Tag legen und zeitweise sogar offen widersinnig, ja widersprüchlich erscheinen. Es ist dennoch festzuhalten, dass der *Grund*, auch wenn er sich auf ein Prinzip bezieht, das existentielle Autonomie genießt, ein von einem Anderen her bestimmter Begriff ist, und sobald man ihn erstmal an der Elle der Idee liest, deren Anderes er ist, verschwindet das Widersinnige und versöhnen sich die Gegensätze.

In seiner größten metaphysischen Allgemeinheit ist der *Grund* das Andere des *Existierenden.* Nun ist aber das *Existierende* auch als *Ursache* definiert. *Ursache* impliziert Transitivität, Ausdrücklichmachen, Bewirken. Ausdrücklichmachen seiner selbst, und auf Grund und kraft dieses Ausdrücklichmachens seiner selbst das Bewirken anderer. Schelling setzt den *Grund* der *Ursache* entgegen (W VII 365).[14] Nun entspricht aber „Ursache" – in ihrem Gegensatz zu *Grund* – noch Gott (W IV 417), der Liebe (W VII 361), dem idealen Prinzip (W IV 418; vgl. W VII 362) oder dem Licht (W VI 268). In jedem dieser Fälle geht es um die Wirklichkeit, die Äußerung, die Offenbarung oder die Austeilung von Sein. Das *Existierende*, dessen ewiger Anderer der *Grund* ist, ist Prinzip von Wirklichkeit, Helligkeit, Äußerung und Entfaltung. Es ist die Chiffre der befreienden Freiheit, welche die Urfinsternis vertreibt, die Wesen in die Existenz ruft, die sich entfaltet und, indem sie sich entfaltet, die anderen entfaltet.

Von einem eigentlicher metaphysischen Gesichtspunkt aus hat das *Existierende* als *Ursache* drei prinzipielle Seiten: die Wirklichkeit, die Helligkeit und die Großzügigkeit, denen gegenbildlich die verschiedenen Manifestationen des *Grundes* entsprechen. *Grund* ist zunächst einmal als ein Basisprinzip, das heißt als Latenz anzusehen. Nun legt „Latenz" mehrere Bedeutungen nahe. Es gibt den friedlicheren, wenn man so will, abstrakteren Sinn von Möglichkeit, den man aber zumeist mit einem dynamischen Akzent als Potentialität liest. Die Wirklichkeit hat selbstverständlich als direktes Gegenstück die Unwirklichkeit, daher die unterschiedlichen Fälle von Nicht-Sein, die bis zum Anti-Sein reichen. Und was letztlich das „Moment" von Helligkeit betrifft, so ist sein eigentliches Anderes die Dunkelheit, die Finsternis. Tatsächlich ist der *Grund* das dunkle Prinzip (W VII 362).[15] Die Finsternis verbirgt das Licht, verdeckt die Helligkeit; eine Anschauung, die natürlicherweise beim Bild des Verborgenen, des Geheimen endet, was bis zu den Konnotationen von Verdunkelung, ja von Verhehlung reicht (vgl. IP 87). Es gibt mehr als einen Funken Hinterlist im *Grund* ... Auf der anderen Seite wird der *Grund* als Potentialität, der der grundlegende ANDERE der hellen Gegenwart ist, als Vergangenheit erscheinen. Selbstverständlich birgt die Vergangenheit positi-

14 Für den Gegensatz zwischen *Grund* und *Ursache* siehe Jacobi, G 1,1 255 ff.

15 Für den *Grund* als Nacht siehe W V 541, VI 256.

vere Dimensionen von Keim, Prämisse und Vorbereitung in sich. Doch der *Grund* hat, eingeschrieben in sein Herz, die so verlockende Möglichkeit, sich zu weigern, Prämisse und Vorbereitung des Lichtes zu sein. Er wird folglich die Farben der Verwirrung, der Verstimmung und der Unvernünftigkeit annehmen. Letztlich ist der *Grund* das der Offenbarung, der Selbstmitteilung feindliche *Andere*. Er ist Kontraktionsprinzip in und durch sich selbst, und dadurch ermutigt und begünstigt er die Abschließung. Seine Vergangenheit als Schwere macht, dass die durch den *Grund* hervorgebrachte Abschließung die Form einer Art Aufsaugung, eines stummen Rückgangs in sich annimmt. Der *Grund* will, dass die Wesen sich „particularisiren" (W VII 381), sich mit einer geschlossenen Existenz begnügen. Er fürchtet das Neue und er empfindet ein radikales Misstrauen gegenüber anderen. Daher seine grimmige Entgegensetzung gegen die Offenbarung, die er zu Recht verdächtigt, nur das Reugeld für die Schöpfung zu sein. Der *Grund* ist jeder Öffnung entgegengesetzt, die als Vorspiel zum Selbstverlust gesehen wird. Er ist auf Sicherheit bedacht; ihm liegt nichts an Abenteuern. Kurz gesagt, er ist Grund von Egoismus, jeder Austeilung widerstrebend: Austeilung von Licht ebenso wie Austeilung von Existenz (W VII 439 [N8 108]).

Jedes von diesen drei Gesichtern stellt einen Aspekt, ein Attribut oder eine Qualität des Gegensatzes zum *Existierenden* als *Ursache* dar. Es bleibt freilich eine vierte Gestalt des *Grundes*, die auf eine noch radikalere Weise seine *Conditio* ausdrückt, das Andere des *Existierenden* zu sein. Der *Grund* bestreitet nicht nur wesentliche Aspekte des Existierenden, sondern das *Existierende* selbst als solches. Die *Untersuchungen* definieren den *Grund* als das, was nicht Gott in Gott ist, was sich, ohne ein anderes *Absolutes* zu sein, dem Wirken und der Existenz Gottes widersetzt. Doch kann die Darstellung eines Anderen als sie selbst im Innern der Göttlichkeit noch abgeschieden oder, wenn man lieber will, formalisiert sein. In einem ersten Moment wird man sagen, dass der *Grund* alles ist, was nicht Gott *selber* in Gott ist (W VII 434 [N8 98]). In einem zweiten Moment, dass der *Grund* nicht die totale Summe der nicht-göttlichen – oder anti-göttlichen – Inhalte in der Gottheit, sondern dass er sozusagen das Uneigentliche Gottes ist (W VIII 169). Der *Grund* ist alles, was Gott ist, aber auf eine uneigentliche Weise. Das Bewusstsein – das ist ein wesentliches Thema des Kantianismus – hat dieselben Inhalte wie das Selbstbewusstsein, aber es hat sie „anders". Es besitzt sie als Natur, nicht als Ich. Der *Grund*, den Schelling mit einer Böhme'schen Terminologie „die *Natur* Gottes" nennt, hat und ist, was Gott hat und ist, aber anders als Gott selbst. Nun – und das ist radikal neu im Verhältnis zum transzendentalen Idealismus ebenso wie im Verhältnis zur *Naturphilosophie* – ist jedoch diese *Natur* Gottes nicht bloß die Vergangenheit oder die Materie Gottes, sondern gleichsam eine Gestalt, die dem entspricht, was Gott ist, und dies unter dem Zeichen der Entgegensetzung.

6.5 Strukturierung und Großzügigkeit

Die drei ersten Gestalten des *Grundes* geben den Schlüssel zu einer Art phänomenologischer Beschreibung. Von ihnen her entfaltet sich die ganze Skala der Qualitäten und Attribute, die die Manifestationen des *Grundes* in den unterschiedlichen Registern des Wirklichen charakterisieren. In Wirklichkeit kann man indessen die erste Gestalt, die Möglichkeit als Potentialität, als den Ursprung oder gemeinsamen Kern betrachten, die Helligkeit und die Großzügigkeit. Der *Grund* ist Möglichkeit (W IV 416). Nun bedeutet aber Möglichkeit ebenso Potentialität, also eine Existenz- oder Präexistenz-Kategorie, Kategorie virtueller Existenz, als auch eine Wesens-, Struktur- oder Äußerungs-Kategorie. Diese beiden Gestalten des *Grundes* haben eine verborgene tiefe Verwandtschaft, die man am besten durch ihre negativen Manifestationen erkennen kann. Der *Grund*, der sich an der Basis allen wirklichen Lebens befindet, gefällt sich darin, sich zu verweigern zu gründen, und widersetzt sich ebenso als Urform besonderer Momente und Gestalten sehr oft hartnäckig der Äußerung.

Die unbestimmte Nichtbereitschaft des *Grundes*, der wirklichen Existenz stattzugeben, wird zunächst einmal durch die Unbeständigkeit seiner Produkte hindurch sichtbar. Der *Grund* ist Erbe der flüssigen und flüchtigen Conditio des *Werdens*. Seine Kinder trachten nur nach der wahren Realität bzw. im besten aller Fälle genießen sie nur eine ephemere Existenz (W VII 378). Der *Grund* ist von einer ungeheuren Trägheit, von einer bodenlosen Passivität, und diese Trägheit entwickelt sich leicht, gleichsam natürlich und in einem robusten Gegensatz zur Existenz. Die Natur ist gegen ihren Willen zur Produktion gezwungen, aber sie hat Furcht vor all diesem Treiben, vor all diesen Übungen in Transitivität, sie trachtet nur danach, zur Ruhe zurückzukehren (W VI 320). Es ist die erhabene Bestimmung des *Grundes*, die wirkliche Existenz der individuellen Wesen, all diese wunderschönen Spiegel, in denen sich das *Absolute* reflektiert, möglich zu machen. Nun verabscheut aber der *Grund*-als-*Natur* die Trennung, und auch wenn er gezwungen ist, sich der Bewegung der Differenzierung zu unterwerfen, bleibt seine Absicht doch stets die Indifferenz (W IV 196 [HK I 10 195], W III 50 Anm. 44 [HK I 7 288]). Eine Vielzahl von Textstellen bei Schelling bezeichnet den *Grund* als Grund von Unterschied oder Besonderheit (W VI 492, W VII 381 usw.). Dennoch gehören, genau genommen, die Aufgliederung und der Unterschied, die der Welt des *Grundes* eigen sind, zu Wesen mit ungewissen Umrissen, die aber nichtsdestoweniger voneinander durch dichte Wände getrennt sind, und die deshalb einer prekären Existenz und einem raschen Verschwinden überantwortet sind.

Diese ganze instinktive Entgegensetzung gegen die Existenz anderer Wesen als man selbst, gegen die Heraufkunft des Anderen und des Neuen bezeichnet indirekt ein metaphysisches Prinzip von Egoismus. Schelling greift vor allem in

den *Weltaltern* auf die ursprünglich theosophische Terminologie einer *Stärke Gottes* zurück, um die Kontraktion eines Seins, seine Verweigerung einer Öffnung, einer Selbstmitteilung, kurz gesagt, seinen Egoismus zu bezeichnen. Die Kontraktion, eine Kategorie der *Naturphilosophie*, ist der Anfang aller Realität (W VII 429 [N8 86]), das Prinzip der wirklichen besonderen Existenz (W II 255 [HK I 13 287]). Nun manifestiert aber die Kontraktion auch und vor allem die Verweigerung einer Selbstmitteilung, den metaphysischen Egoismus allen Seins. Die Kontraktion bezieht sich aufs Eigenste eines Seins, im Herzen seiner Selbstheit, seiner Natur (W VI 288). Nun verweist aber die Natur als Selbstheit auf die Natur als Egoismus (W VII 438 f. [N8 106]). Das Eigenste für ein Sein ist das, was es nicht mit einem anderen teilen, sondern eifersüchtig für sich selbst behalten wollte. Von seiner Natur her strebt jedes Sein danach, in sich selbst zu versinken (*Gr.* 423), sich der Selbstmitteilung, Selbstgabe zu widersetzen. Die Kraft der Selbstheit, die *Stärke Gottes* ist das jeder Schöpfung, jeder Austeilung des Seins entgegengesetzte Prinzip (*WA UF* 52); sie steht am Ursprung und an der Basis jeder Verweigerung einer Differenzierung, aller in Antwort auf die Rufe nach Großzügigkeit verkündeten Neins.

Auf einer allgemeinen metaphysischen Ebene ist die Verweigerung jeder anderen Existenz als der eigenen, die Verweigerung der Differenzierung eine Urform des Streits zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen*. Der *Grund* repräsentiert die Ohnmacht des *Einen*, an sich das *Mannigfaltige* zu gewähren und zu integrieren, und die Unmöglichkeit, in der sich das *Selbe* befindet, sich in der *Andersheit* zu entfalten. Die *Natur* als *Grund* ist der Mannigfaltigkeit entgegengesetzt, eine Entgegensetzung, die Schelling häufig mit aus dem Universum der Fruchtbarkeit geschöpften Bildern und Metaphern beschreibt. Der Wirksamkeit der absoluten Identität, die in actu existiert (W IV 203 [HK I 10 202]), entgegengesetzt, ist der Grund nur Unfruchtbarkeit. Feindselig gegen jede wahre Mannigfaltigkeit, das heißt die autonome Existenz individueller Wesen, will der *Grund* nicht zeugen. Wenn er es nichtsdestoweniger nicht vermeiden kann, etwas zur Welt zu bringen, wird Kronos seine Kinder verschlingen![16] Die Natur bekämpft bekanntlich die Individualität. Als reine Produktivität überwindet sie alle ihre Produkte, zermalmt sie all die Gestalten, denen sie zur Geburt verhilft (W III 298 [HK I 8 53]). Als metaphysisches Gegenteil zur *Ursache* bleibt der *Grund* im unerbittlichen Gegensatz hinsichtlich der *Existenz* der Geschöpfe als voneinander getrennte und in ihrem eigenen Sein bekräftigte.

Die *Weltalter* unterscheiden die *Stärke Gottes* und seine reine Lauterkeit (*WA UF* 52 ff.). In Wirklichkeit besteht – über den Weg der Verneinung – eine voll-

---

16 Vgl. unten, S. 894.

kommene Verwandtschaft zwischen Lauterkeit und Großzügigkeit. In einer Textstelle aus den *Weltaltern* über die Mythologie heißt es: „Vor Zeus Herrschaft gab es nur wilde, regellose Geburten, nichts Bleibendes und Bestehendes; mit Zeus aber beginnt das Reich der Form, beginnen die bleibenden ruhenden Gestalten.“ (*WA UF* 69) Ein anderes, etwas späteres Fragment aus den *Weltaltern* bezeichnet den *Grund* als ein „zusammenziehende[s], verdunkelnde[s] Wesen“ (W VIII 282). Das heißt so viel wie, dass man eine organische Beziehung zwischen Kontraktion und Verweigerung von Lauterkeit, zwischen Beständigkeit und Äußerung entdecken kann.

Der *Grund* ist ein Begehrens- oder Willensphänomen, aber er lässt auch gewissermaßen theoretische Bestandteile erkennen. In Kontinuität mit der Natur als der bewusstlosen Vergangenheit der Intelligenz (W VIII 62 ff.) wird die Welt des *Grundes* häufig als „bewußtlos“ (W VII 435 [N8 98]) oder unwissend bezeichnet. Tatsächlich bedient sich Schelling des Wortes „unwissend“ (W VIII 200), das wie eine Emphase auf den dynamischen, negatorischen Aspekt der Abwesenheit von Kenntnis hinweist. In den *Untersuchungen* trachtet in einem elementaren Stadium seines Lebens der *Grund* nach dem „namenlose[n] Gut“ (W VII 360). Vier Jahre später wird er das „dunkle undurchdringliche und unaussprechliche Wesen“ (W VIII 242) genannt. Einmal mehr bedeutet das Fehlen des Wissens – oder die Namenlosigkeit – nicht einen bloßen Mangel an Definitionen, sondern einen Zustand von Undurchsichtigkeit, der die Äußerung untersagt. Das Unwissen vom *Grund* und seine Irrationalität werden in lebendigen Farben geschildert. Gewisse Erscheinungen des *Grundes* werden als „das Inconstruktible“ (W III 404 [HK I 9,1 97]), also als das dem eigenen Handeln der Intelligenz als solcher Entgegengesetzte definiert. Was die Schwere angeht, eine direkte Vorzeichnung des *Grundes*, so ist sie nicht nur unbegreiflich, sondern auch „als etwas Unbegreifliches begriffen“ (*Offenb. UF* 524)! Schelling spricht gern vom Universum des *Grundes* als dem Zeitalter der Finsternis, das dem *Licht* vorausgeht, als das Reich der blinden Kraft, die älter ist als das sanfte Strahlen des *Lichts*. Doch leidet der blinde Wille des *Grundes*, der dem Willen der *Liebe* (W VII 375 f.) vorausgeht, nicht allein an Blindheit! Dieser Welt der Freiheit, welche die moderne Welt, die des Christentums ist, geht das Reich des Schicksals voraus, das als ein blindes *Grund* ist (W VI 562), und die Blindheit des Schicksals in der Antike ist von einer unerbittlichen, willkürlichen und ungerechten Härte. Das Universum des *Grundes* wird regiert „nach dunkelm ungewissem Gesetz“ (W VII 360), gleichwohl hat diese „Ungewissheit“ eine sozusagen affirmative, positive Bedeutung. Es handelt sich nicht um Ausflüchte einer sensiblen Seele und auch nicht um Mutmaßungen einer auf der Suche befindlichen Intelligenz – der *Grund* ist nicht ein junger Geist, der tastend seine ersten Erfahrungen macht! –, sondern um Einschnitte und Brüche einer Intelligibilität, die auf den Gegensatz zum *Logos* verweisen. Schon die

Weltseele spricht von der scheinbaren „Gesetzlosigkeit" der Natur (W II 348 [HK I 6 68]). Die *Untersuchungen* weisen dem *Grund* eine „regellose[] Bewegung" zu (W VII 377), und etwas später wird von einer „wilden unbotmäßigen Materie" (W VIII 326) die Rede sein. Diese tätige Regellosigkeit wird den Weg für die Vision des „widerspenstigen" Grundes eröffnen, aber das Wichtige hierbei ist zu verstehen, dass der *Grund* sozusagen die Hypostase des Unvernünftigen, des Wider-Vernünftigen ist. Der Grund als Gegensatz zum Vernünftigen ist nicht nur das Fehlen von Rationalität, sondern die Irrationalität. Er ist das Irrationale selbst (W VII 435 [N8 98]; W VII 374 ff.).

6.6 Der *Grund* als das Andere und das Uneigentliche: Metaphysische Perspektiven

Äußerung und Großzügigkeit – oder vielmehr deren Verweigerung – stehen an der Wurzel der Seinsweisen der Phänomene des *Grundes*, sie charakterisieren, sie markieren gleichsam die verschiedenen Sphären des *Grundes*. Nun hat aber der *Grund* – wie gesehen – noch eine vierte Gestalt, die nicht eine Qualität oder ein charakteristischer Zug dieses Anders-Seins, sondern ein wahres Gegenbild des *Einen* ist. Der *Grund* ist nicht nur eine Urform von Attributen und eines Wirkens, die denen der *Ursache* entgegengesetzt sind, er ist das *Andere* der *Ursache* selbst. Schelling spricht vom *Grund* als dem, was nicht Gott in Gott ist; im weiteren Verlauf wird er ihn als das Andere Gottes oder als den uneigentlichen Gott bestimmen.

Alles, was in Gott ist – liest man in dem Dialog *Clara* –, ist noch nicht Gott Selbst (W IX 74); nun ist aber der *Grund* genau das, was nicht Gott in Gott ist (W VIII 169).[17] Freilich ist das, was nicht Gott in Gott ist, nicht als ein Ding oder eine Substanz noch gar als eine Provinz oder eine gegebene Region zu begreifen. Es handelt sich vielmehr um das, was anders ist als Gott, um *sein Anderes* (W VIII 256 f,; vgl. W VI 39). Das *Andere* Gottes, den *Grund*, hat man sich dennoch nicht als eine andere Person oder einen anderen Gott vorzustellen. Als Leser Marcions und der Gnostiker kennt Schelling die metaphysisch-theologischen Fallen des Begriffs eines „Anti-Gottes"[18], und wenn das Philosophem des *Grundes* im Zusammenhang mit einer spekulativen Doktrin der Gottheit auftaucht, beinhaltet es allemal eine allgemeine metaphysische Bedeutung. Der *Grund* wird als das bestimmt, was nicht Er selbst in einer Person, in dem Fall in Gott ist (W VII 359), und die Defi-

17 Vgl. unten, S. 879.
18 Vgl. W 1 146 (HK I 2 253). Siehe gleichwohl unten, S. 946, Anm. 14, und W XII 17.

nition hat zwei Momente. Auf der einen Seite ist der *Grund* gerade das des *Selbst* beraubte Wirkliche, dem es an einem klaren, aktiven und wirkungsvollen Strukturierungs- und Stiftungszentrum mangelt (vgl. W VI 200). Auf der anderen Seite stellt der *Grund* Gottes, seine Natur, sozusagen die „Inhalte" Gottes außerhalb ihrer personalen Einheit vor, das, was die Gottheit hat, ohne dass dieses *Haben* gemäß dem *Existierenden*, welches *Ursache* und *Liebe* ist, versammelt und vereint ist. Das anfängliche Sein, die Gottheit, kann nach ihren Eigenschaften, nach ihrem Natur-Grund, nicht nach ihrem Herzen wirken (W VII 401, 378). Der *Grund* ist *Natur*, und zwar die Natur eines Wesens; seine unpersönliche Basis befindet sich diesseits seines Herzens, seines eigenen Selbst und diesem entgegengesetzt (W VIII 316). Der *Grund* hat noch keinen Zugang zur personalen Existenz erlangt, er bleibt diesseits davon; er ist dieses „Nichtgöttliche[]", das dem entgegengesetzt ist, was Gott in Ihm Selber (W VII 434 f. [N8 98]) oder Gott *sensu eminenti* ist. In der *Spätphilosophie* wird der *Grund* der göttliche „Unwille[]" sein, „in dem Gott nicht seiner wahren Gottheit nach ist" (*Offenb. UF* 494). Allgemeiner gesprochen: In jedem Sein, in Gott wie im Menschen, findet sich ein uneigentliches *Selbst*, seinem eigentlichen *Selbst* verbunden wie auch entgegengesetzt (W IX 74).

Der Diskurs über das uneigentliche *Selbst* ist die Veranschaulichung par excellence des Anthropomorphismus, den die *Zwischenphilosophie* einfordert (W VII 432 [N8 94]). Er ist gewiss das Resultat der Verzweiflung angesichts der Abstraktionen der *Identität*, aber er entspricht vor allem der Sehnsucht, den Idealismus zur Wiedererlangung der Transzendenz zu führen, zum begrifflichen Erkennen und Verstehen der Brüche und der Abgründe der Existenz. Die Dualität des eigentlichen *Selbst* und des uneigentlichen *Selbst*, des *Einen* und seines *Anderen* ist geeigneter als die anderen Gestalten des *Grundes* zur Verwirklichung des Schelling'schen Projektes, die *Identität* aufzusprengen, um die *freie Person* zu konstruieren. Auch Schelling will dem deutschen Volk die Metaphysik zurückgeben, die ihm geraubt worden war (W VIII 10), selbst wenn diese Zurückerstattung sich in seinem Werk durch eine Schreibweise hindurch abzeichnet, in der die Erweiterung des *Begriffs* häufig auf dem Weg des Bildes und durch die Übernahme von gewissen Begriffen geschieht, die dem Erbe der christlichen Theosophie entstammen…

Der Begriff des *Grundes* als das Andere des absoluten Ichs, Gott, findet seinen Widerhall vor allem in drei Domänen. Er ist die treibende Kraft im Begrifflichen für die Konstruktion des absoluten Wesens jenseits der Tautologien der *Identität*. Sie ermöglicht die Aufstellung einer Andersheit, die, obgleich unabtrennlich, nichtsdestoweniger unabhängig vom *Selben* ist (W VII 358), die sich ebenso in seinen Dienst stellen wie sich jedem Bund mit ihm verweigern kann. Letztlich bildet sie das Gegenbild oder vielmehr das Paradigma aller Gegenbilder, die in den verschiedenen Regionen des Wirklichen die Projektion und Brechung des

Einen im *Mannigfaltigen* vorstellen. Die Lehre vom Gegenbild oder vielmehr von *den* Gegenbildern wird durch die Erklärung des Raumes, der Zeit und der Vernunft hindurch dargestellt. Hinsichtlich der spekulativen Lehre vom transzendenten *Absoluten* erfährt sie vor allem in den Herleitungen der *Spätphilosophie* ihre Entfaltung, denn in den Texten aus der Zeit in München und Stuttgart bleibt die Darstellung noch tastend und fehlt es ihr an letzter Klarheit. Schelling unterscheidet hier die beiden *Selbst* der Gottheit als den *Grund* und das *Existierende*. Nun an sich aber existiert das *Existierende* noch nur dem Begriff nach. Wirklich wird es erst insofern existieren, als der *Grund* mit ihm vereint sein wird, indem er sich ihm unterwirft (*Pl.* 2 220 f.). Der *Grund* und das *Existierende* „bilden" nur gemeinsam das *Absolute*, dessen zwei Seiten sie als Nachfolger des Real- und des Idealprinzips sind. In diesem Moment zeichnet sich die Drohung eines Rückfalls in die sterile Symmetrie der *Identität* am Horizont ab. Schelling glaubt sie durch eine asymmetrische neue Lesart der beiden Prinzipien des *Absoluten* abwenden zu können. Der *Grund* und das *Existierende* sind gewiss die beiden Prinzipien der *Identität*, aber bloß der *Identität* in der Involution, der *Identität*, die noch nur *Indifferenz* ist (W VII 406). Jedoch wird die Subsumption des *Grundes* unter das *Existierende* den Parallelismus der beiden Prinzipien in Richtung auf ein Ungleichgewicht – oder vielmehr eine Asymmetrie – umbiegen, die fruchtbar ist. Das *Existierende*, das sich den *Grund* subsumiert, „wird" zu Gott *sensu eminenti*, zur ganzen Gottheit. Der *Grund* bleibt *Grund*, aber vereint mit dem *Existierenden* und integriert ins *Existierende* wird er das Auftauchen eines *Absoluten* ermöglichen, welches die Versammlung und die Vereinigung der beiden Prinzipien ist. Auf diese Weise läutert sich die *Indifferenz* und vollendet sie sich als *Identität*. Um nun aber den Rückfall in die Irrungen seiner alten Spekulation, das heißt in die Lehre eines neutralen *Ersten* und *Dritten* jenseits oder vielmehr diesseits aller Zeit und aller Differenz zu vermeiden, möchte Schelling die Identität *in actu* des *Grundes* und des *Existierenden* als das personale, subjektive *Absolute* begreifen (W VIII 25).[19] Das heißt, dass der transzendente Gott der *Spätphilosophie*, das *Dass*, welches sich das ganze *Was* subsumieren wird, durch den Entwurf einer Konstruktion vorweggenommen wird, in der die Vorherrschaft des Ideals nicht mehr ein zu überwindender Moment, sondern der letzte Horizont des *Absoluten* ist.

Dieser Konstruktionsentwurf, der sich seit den *Untersuchungen*, den Texten der Stuttgarter Jahre, der *Jacobi-Streitschrift* und der *Antwort auf Eschenmayer* abzeichnet, wird nur auf eine fragmentarische Weise reflektiert und entfaltet und in der gewaltigen Baustelle der *Weltalter* weiter verkompliziert. Dagegen be-

19 Vgl. „Grund von dem, was existirt, dem Subjekt der Existenz" (W VIII 172), „das Ich, gleichsam als der Mittagspunkt der existirenden absoluten Identität" (*Fu* 2 320; Fichte, GA III 5 40).

schreibt die *Zwischenphilosophie* mit aller gewollten Klarheit die Rolle, die der *Grund* im Dienst der *Ursache* übernehmen oder verweigern kann. Als *Natur* ist der *Grund* die Potentialität oder die Vergangenheit des *Existierenden*, und diese Vorbereitungsfunktion wird jetzt verallgemeinert werden. Der *Grund* dient der *Ursache*, und er kann sich entweder als Basis oder als Organ in ihren Dienst stellen.

Die *Natur* als *Grund* kann als erstes durch den undifferenzierten Begriff der Materie begriffen werden. Sie ist die Materie der Form, welche die *Ursache* ist. Freilich erbt diese Materie, obwohl sie die wesentlichen Charakterzüge von Trägheit, von Indifferenz und von Passivität aufweist, genügend von ihrer neuplatonischen und theosophischen Vorgeschichte, um als eine aktive Potentialität zu erscheinen, auf immer auf dem Sprung, sich der Gebung zu entziehen und sich als widerspenstig gegen die Äußerung zu erweisen (W VII 374). Doch trotz all dieser rebellischen Anwandlungen bleiben der wesentliche Sinn und die wesentliche Berufung des *Grundes* der Dienst an der *Existenz*. Er ist die nährende und feste Vergangenheit, auf welcher die Gegenwart ihr Gebäude errichtet (W VI 275). Er ist Basis und Unterlage, Halt, Fundament („Halt, Grund und Bestand", W VII 438 f. [N8 106]) und Subjekt (W XIII 241). Letztlich, in einer positiveren Bedeutung, ist „das ewige Fundament" (*Entw. 1809–1813*, 122) die tragende Kraft (*WA UF* 270)[20] für die Werke der *Ursache* oder auch die Bedingung ihrer Vollendungen (W VIII 247). Nun gibt es freilich unter all diesen Metaphern eine, die besonders aussagekräftig ist. Schelling spricht des Öfteren von der Natur als dem Sitz und dem Thron Gottes (*Offenb. UF* 250; W VII 437 [N8 102]), und hier nun hat das Bild eine im Eigentlichen transzendentale Absicht. *Sitz* verweist auf *setzen*. Der *Grund* bezieht sich auf das, was für die *Ursache* „gesetzt" ist, für das *Selbst*, das der junge Schelling als ‚das Setzende' bestimmt (W I 96 [HK I 1 279]). Für den transzendentalen Idealismus ist das Ich das Setzende, das Nicht-Ich das Gesetzte oder, genauer gesagt, das, was sich als nicht-setzend setzt. Der *Grund* wiederum kann sich weigern, gesetzt zu werden, was darauf hinausläuft, dass er sich selbst setzt, genauer gesagt, dass er nur sich selbst setzt, sich jeder Setzung eines Anderen verschließt.

Die Mehrzahl der Metaphern, die den *Grund* beschreiben, verweisen auf eine vorgängige *Conditio*, die sich entweder dem Heraufkommen des folgenden Momentes unterordnen kann oder sich in einem fruchtlosen Ungehorsam marginalisieren und überleben kann. Gleichwohl dürfen die Gestalten des *Grundes* nicht auf eine räumliche *Conditio* des „Unten" und auf eine zeitliche *Conditio* „Vergangenheit" beschränkt werden. Der *Grund* ist gleichermaßen „neben" der *Ursache*, der er in der Gegenwart dienen kann. Die *Untersuchungen* sprechen vom

20 Vgl. „Behälter" (W VII 364), der empfängt und sammelt, „Gefäß" (W VIII 247).

Grund als Werkzeug der *Liebe* (W VII 361). Als Werkzeug und Organ der *Ursache* ist der *Grund* gleichsam ihre Verlängerung oder vielmehr das, was es ihr erlaubt, sich zu offenbaren, sich zu eröffnen und eine wahre Kausalität auszuüben. Ob als Basis oder Werkzeug, Halt oder Organ, im Verhältnis zur *Ursache* scheint der *Grund* eine gewisse Vorgängigkeit zu besitzen. Nun bedeutet aber die Vorgängigkeit der Materie im Verhältnis zum Geist, der Natur im Verhältnis zur Kultur, des Heidentums im Verhältnis zum *Christentum* noch nicht eine Priorität der Würde nach (*WA UF* 26; W VIII 205 Anm.). Genauer gesagt, wenn der *Grund* die *conditio sine qua non* für die Offenbarung der URSACHE ist, versteht er sich und, wenn man so will, deduziert er sich nur im Hinblick auf sie und von ihr her (W VII 437 [N8 102]). Die Natur, das ursprüngliche Sein, ist nur das Prädikat der Existenz (IP 69). Sie ermöglicht es, die Definition des Subjekts auszusagen, aber sie könnte ohne dieses Subjekt nicht existieren, hat nur im Verhältnis zu ihm Sinn. Die *Natur* als *Grund* ist wie die Konsonanten, das *Existierende* wie die Vokale. Der Vokal, der „Selbstlauter", kann geäußert werden, aber es fehlt ihm auf eine gewisse Weise an Bestimmung, die ihm der Realgrund des Konsonanten, der „Mitlauter" liefert, der eine Quelle der Bestimmung, aber an sich unaussprechbar ist (W VII 363; *St*. 143 [N8 113]). Der *Grund* verfügt über all den Reichtum des Aposteriori, aber als das Aposteriori existiert er weder noch bedeutet er an sich selbst. Wie die *Natur* nur im Hinblick auf die Intelligenz ist, ist das *Judentum* im Hinblick auf das *Christentum* (*Offenb. UF* 398); der *Grund* ist nur für das *Existierende* (W VIII 265). Die *Untersuchungen* beginnen die Darstellung des *Grundes* mit der Behauptung: Wenn Gott nicht *actu* existierte, könnte der Grund nicht sein (W VII 358). Die Natur als Schwere räumt den Dingen nur eine Existenz als Schatten ein (W VI 268). Doch, auch wenn das schattenhafte Abwesen den Mangel an Realität attestiert, ist es wiederum allein ein existierendes und abgegrenztes, gegliedertes Ding, das Schatten wirft (W VI 268). Schon Fichte hatte dem *Nicht-Ich* eine radikale Eigenständigkeit zugesprochen; nichtsdestotrotz leitete er es aus dem *Ich* her (Fichte, GA I 5 65). Ebenso stellt Schelling den *Grund* als *Conditio* jeder wahrhaften Offenbarung auf, macht aber immer wieder klar, dass er als *Conditio* Sinn und auch wirkliche Realität nur von dem her hat, dessen *Conditio* er ist (W XIV 301). Der Ehrgeiz des späten Schelling ist es, „die *Vernunft* zu erweitern" und ein *System der Freiheit* zu errichten, eine Philosophie, die als aufmerksame Lektüre der Mysterien des Bösen Sein und Wirken der *Ursache* im Begriff wird denken können. Der Ursache, insofern sie die unterschiedlichen Bezeigungen des *Grundes* empfängt und überwindet.

7 Raum und Zeit

7.1 Das Gegenbild

Die Darlegung der Lehre vom *Grund* erfolgte im ontologischen Kontext der Beziehung zwischen Grund und Existierendem und im metaphysisch-ethischen Horizont des Mysteriums des Bösen. Nun lenkt aber die Gestalt des „*Anderen*", des uneigentlichen *Anderen* des *Einen*, die Frage in eine neue Richtung. Die Spekulation will stets die Grundlegung des *Existierenden* denken, aber sie wird mit gleich großem Eifer sein Erscheinen, seine Darstellung und seine Entfaltung untersuchen. Der *Grund* ist das Andere des *Existierenden*, sein Schatten, sein Widerschein, seine Projektion; er weist folglich dessen Inhalte auf, und von daher setzen sich die Scheidung und die Dualität in die Problematik des *Bildes* um. Der *Grund* als das Andere Gottes ist sein Gegenbild – sein Bild, und damit wird die Absicht der Fragestellung fortan dem *Bild* gelten.

Die Fichte'sche *Wissenschaftslehre* handelt vom Bild im Kontext des Fürsich, und der Einsatz der Reflexion ist der Akt, ein Bild zu machen, infolgedessen ist der Nerv der neuen Intelligibilität der transzendentalen Subjektivität der Akt der Spaltung, des Rückgangs in sich, gegründet auf der idealen Reihe, gelesen natürlich in aller Deutlichkeit als Vereinigung und Versammlung der realen Reihe. Umgekehrt ist die Spaltung, die der *Grund* vollzieht, im besten aller Fälle bloßes Abbild des *Existierenden* und im schlimmsten seine Zerstreuung, sein Zerfall.

Als *Gegenbild* – aber Schelling bedient sich auch Ausdrücken wie *Gegenwurf*, *Vorwurf*, *Widerschein*, *Widerspiel*, *Gegenschein*, ja *Gegenteil* – stellt der *Grund* die Projektion der Einheit des *Existierenden* in eine Mannigfaltigkeit dar, die eine harmonische Entfaltung sein sollte, die aber in Wirklichkeit nur eine Zerstückelung und eine Zerstreuung ist. Die *Weltalter* werden behaupten, dass der *Grund Widerspiel* ist (*WA UF* 229). Dieser Ausdruck illustriert die tiefe Ambiguität des Philosophems. Der *Grund* als *Gegenbild* ist Bild, und als Bild muss er all das zeigen und sagen, was sein Original ist, und all das, was sein Original hat. Doch, genau genommen sagt er, wenn er nur Bild ist, all das, was er sagt, auf eine defiziente Weise. Überdies ist seine Un-Treue gegenüber dem Urbild nicht einfach nur das Resultat einer Schwäche oder einer Unvollkommenheit, sie ist – ausdrücklich oder im Geheimen – die Frucht einer Entgegensetzung. Schelling will die kantische Rehabilitierung des Bildes fortführen, aber er sieht sich fatalerweise dazu veranlasst, in den Begriff die pejorative ethische Last wiedereinzuführen, die Bild und Einbildung seit der *Linie* der *Politeia* enthielten.

Der Ausdruck *Gegenbild* – oder *gegenbildlich* – tritt mit den *Ferneren Darstellungen* und mit dem Dialog *Bruno* in Erscheinung, doch noch ohne eine au-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-044

tonome Theorie in entsprechender Form zu bilden. Es handelt sich um Synonyme für das Ektypon, die als solche die verkleinerte, mindere *Conditio* dessen darstellen, was nur Abbild, Bild ist. *Gegenbild* wird erst in *Philosophie und Religion* im Zusammenhang mit dem Abfall von den *Ideen* thematisiert werden. Im weiteren Verlauf wird der Ausdruck dann zum Schelling'schen Vokabular gehören, aber er wird nur eines der Elemente der Darstellung des *Grundes* bilden.

Gegenbild oder gegenbildlich gehören zunächst einmal zum Bereich der Problematik der Objektivierung. Der Seinsmodus gemäß dem *Grund* entspricht dem Objektiven (W VI 496), und das Objektive gilt seinerseits dem Gegenbildlichen gleich (W VI 431). Im Moment seiner Gleichsetzung mit dem Objektiven, mit dem Objekt spricht das Gegenbild noch nicht das Thema der Autonomie an, folglich steht die Entgegensetzung noch nicht am Horizont. Trotzdem kann selbst in diesem Stadium die Reflexion nicht auf eine rein theoretische Ebene beschränkt werden. Selbstverständlich beschreibt die Objektivierung bloß eine banale Lage dieser Welt, aber sie birgt von Anfang an Potentialitäten in sich, die über das Thema des Abbildes weit hinausgehen, es weit überschreiten. Die Objektivität kann entweder die hilfreiche Aufgliederung und Fixierung einer verborgenen Wirklichkeit, einer impliziten Konfiguration oder eine ektypale Reproduktion als Quelle von Abweichung und Verlust bedeuten.

Seit der *Darstellung* von 1801 lehrt Schelling die Notwendigkeit für das *Absolute*, sich zu befestigen, sich zur *Form* zu machen. Das *Absolute* ist eins und unteilbar, doch gerade auf Grund der Tatsache, dass es ist, erkennt es sich und gibt es sich eine Form (W IV 122 [HK I 10 123]). Genau das ist die Quelle und das Paradigma aller Objektivierung. Wenn nun aber die Selbstobjektivierung des *Absoluten* nur eine totale Reflexion ist, wird man, sobald man die Reflexion vom Reflex her betrachtet, wieder auf die Aporien stoßen, die das *Eine* und das *Mannigfaltige* betreffen. Das *Absolute* ist eins und unteilbar an sich, aber sein Reflex ist als ein Universum von Inhalten, ein Universum der Kompossibilität oder, mit der Terminologie der Texte aus der Würzburger Phase, als die Welt der *Ideen* zu verstehen.

All diese Entwicklungen erscheinen mit neuplatonischen Gewandungen bekleidet, doch im Grunde geht es um die kantische und nachkantische Frage der Beziehung des Selbstbewusstseins zu den Begriffen. Schließlich ist ja, auch wenn das Objektive, das Objekt unmittelbar und direkt das Bewusstsein der Welt betrifft, die Welt durch die Kategorien gegliedert, die dem Selbstbewusstsein entstammen! Es stimmt schon, dass in der *Kritik* diese Frage noch theoretisch, wenn man so will, neutral bleibt, aber mit der *Wissenschaftslehre* wird die Ambiguität der Objektivierung deutlich sichtbar. Die Objektivierung kann von der großen Lehre der idealen Reihe her gelesen werden, in der das, was zuvor nur in der Involution und in der Zerstreuung war, sich nun durch eine Entfaltung ans Licht

gebracht erfährt. Eine Entfaltung, die zugleich Aufgliederung ist, infolgedessen Erhellung des Wirklichen wie auch seine Stabilisierung durch diese Strukturierung. Gleichwohl vermag die Objektivierung noch ein anderes Gesicht zu zeigen: das der Brüche und der Begrenzungen der Welt des Theoretischen. Das *Nicht-Ich* verhindert die Koinzidenz, das vollkommene Zusammenpassen zwischen dem Ich und dem teilbaren Ich, zwischen dem ersten und dem dritten Prinzip, und die Kategorien und die Inhalte des Bewusstseins sind die Niederschläge der unaufhörlich gehemmten Tätigkeit des Ichs. Das heißt, dass sie die wesentliche Zerstückelung und Unangemessenheit der Welt der Endlichkeit ausdrücken.

Schelling selbst war stets von dieser zweiten Lesart der Objektivierung beeinflusst: Man braucht nur an seine Schmähungen gegen die „Sklaven objektiver Wahrheit" (W I 158 [HK I 2 78])[1] zu denken! Selbstverständlich findet man an der Wurzel all dieser Denunzierungen eine starke Dosis an neuplatonischer Opposition gegen das *Mannigfaltige* wieder, das nur die Entäußerung des *Einen*, sein Verfall und seine Zerstreuung ist. Ungeachtet dessen wird Schelling das alte Misstrauen gegenüber dem Mannigfaltigen dank der Lesart der Vielheit der Wesen als Ausdruck und Vermehrung von *Freude* und *Ruhm* des *Einen* zu überwinden wissen. Der junge Schelling mag behaupten, dass die endlichen Dinge nur existieren, um es dem *Absoluten* zu ermöglichen, sich in ihnen und durch sie in der Wirklichkeit darzustellen (W I 238 Anm. [HK I 2 171 Anm.]), die Instrumentalisierung des Mannigfaltigen bleibt nichtsdestoweniger das Mittel zu seiner Erlösung.

In seiner transzendentalen Periode stellt der Schellingianismus die beiden Prozesse der *Natur* und der *Intelligenz* als schrittweise Objektivierung des *Ichs* dar. Nun setzt sich aber ausgehend von der *Identität* die Objektivierung vom Register der Entfaltung in das der Reproduktion um, um dann im weiteren Verlauf, aber unter einem negativen Zeichen, die Entfaltung wiederzufinden. Objektivieren bedeutet beschreiben oder reflektieren. Objekt ist am Ende dem *Spiegel* äquivalent (W VII 425 [N8 80]), aber der Spiegel, Widerschein eines Anderen, ist nur sein Gegenbild (W IV 419). Selbstverständlich ist das Präfix *gegen-* nicht notwendig Zeichen von Feindseligkeit, von Verweigerung. Die Offenbarung erfolgt stets *gegen* den Hintergrund von Finsternis; das Ins-Licht-setzen einer Sache ist am wirksamsten, wenn es sich von einem anderen her vollzieht, das selbst düster, opak bleibt (W VII 210). In diesem Sinne ist das phänomenale Gegenbild ein Werkzeug des *Ganzen* (W VI 377). Die Objektivierung eines Wesens ist nicht nur sein Abbild, seine noetische Entzweiung, sondern eine mächtige Hilfe für seine Konsolidie-

1 Vgl. oben, S. 865, Anm. 4.

rung, die durch die Bezeigung, durch die Offenbarung seiner selbst in seinem und durch seinen Anderen erfolgt.[2]

In Wirklichkeit bezeichnet die *Conditio* als Gegenbild nicht eine einfache Wiederaufnahme und Wiederholung der Inhalte; sie impliziert eine Modifizierung, eine Alterierung, die zumeist in der Art einer Minderung ist. Das Gegenbild des Unendlichen ist das Endliche (W VII 239 Anm.), des Idealen das Reale (W VI 31). Das heißt, dass das Gegenbild einer Logik der Herabsetzung gehorcht. Zweifellos kennen die Texte aus der Würzburger Zeit eine besonders positive Formulierung dieser Reflexion, die das *Gegenbild* ist. Gott als absolute Identität wird in seinem Gegenbild zum Universum und zur Schönheit (W V 385 f., vgl. W VI 574). Also für einmal zeigt sich die Alterierung, die das Gegenbild im Verhältnis zum Original ist, im Glanz der Schönheit, in dem sich all das zusammenfasst, was das *Eine* in einer neuen Form von Einheit enthält. Abgesehen davon läuft in der Mehrzahl der Fälle die Alterierung, die das *Gegenbild* anzeigt, auf eine Verschlechterung hinaus. Allgemein gesprochen signalisiert das Gegenbild eine Reflexion des Urbildes unter dem Zeichen der Zerstreuung und des Zerfalls (W VI 493). Der absolute Idealismus will das Reale an der Elle des Universellen und der Harmonie lesen, während das Gegenbild als das definiert wird, was sich auf eine gedachte Sache in ihrer Abgeschiedenheit, ja in ihrer *Besonderheit* bezieht, insofern sie als Synonym von *Gegenbildlichkeit* bezeichnet wird (W V 382).

Es gibt Parallelen oder vielmehr Varianten des *Gegenbildes* im Register des Vor-, insbesondere des *Vorwurfs*. Nun kann die Unvollkommenheit des Gegenbildes von seiner Unreife, von seiner *Conditio* als Vorläufer, als Vorgänger, von seinem antizipatorischen Seinsmodus her erklärt werden. Die Illustrationen, welche die *Description de l'Égypte* der Gelehrten Napoleons aufweist, sind ebenso sehr Gegenbilder der Vorschriften und der Abbildungen aus den Büchern Mose (W XIV 136). Kultur und Kult der Ägypter zeichnen die der Hebräer vor; sie stellen in einer unvollkommenen und unzusammenhängenden Weise Charakterzüge und Inhalte der geoffenbarten Religion dar. Selbstverständlich ist die volle Verschlechterung des *Gegenbildes* besser in den Vorstellungen zu sehen, die die Wahrheit nicht in Vorahnung mutmaßen, sondern sozusagen ihren Punkt verfehlen, wenn sie sie nachzuahmen versuchen. Das Höhere findet seinen Widerschein oder sein Echo im Niederen (W VIII 277 ff.), das es auf eine defiziente Weise reproduziert. Die Erde übt eine *Gegenwirkung* aus im Verhältnis zur Sonne (W VII 379), die Nacht, Feindin jeder Abgeschiedenheit, spielt diese Rolle im Verhältnis zum autonomen Dasein der Dinge (W V 541). Der Schatten ist der *Gegenwurf* des Lichts (W VII 210), die Phantasie ist nur das Gegenbild der Vernunft (W V 395), die

---

2 Vgl. oben, S. 800.

natura naturata ist nur der Widerschein der *natura naturans* (W V 378). In letzter Instanz ist die absolute Indifferenz selbst nur das Gegenbild seines Urbilds, der *absoluten Identität* (W V 381).

7.2 Der Raum

Der Begriff des Gegenbildes tritt genau dann in Erscheinung, als nach der Verkündung des *Einen*, der *Identität* Schelling sich genötigt sieht, der *Differenz* zu trotzen. Er wird sich darum bemühen, ihr auf einer strikt metaphysischen Ebene Rechnung zu tragen, aber er wird auch den transzendentalen Erwerb in seine Spekulation zu integrieren wissen. Die Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit bildet die erste Sphäre der neuen Intelligibilität, die die *Kritik* begreift, sowie den mächtigsten Antrieb ihres Kampfes gegen die alte Verachtung des Besonderen, des Mannigfaltigen. Nun möchte Schelling aber weiter gehen als Kant. Die *Kritik* hatte selbst nicht die Deduktion der Zeit versucht (W I 154 [HK I 2 72]), und der junge Leipziger Hauslehrer möchte die Auslassungen desjenigen ausfüllen, als dessen schlichten Leser und Kommentator er sich immer noch sieht (W II 231 [HK I 5 220]).[3] Doch hat diese Deduktion eine eher ambivalente Tragweite und Bedeutung. Ihr Vorgehen ist das einer begrifflichen Darstellung des Raumes und der Zeit, doch damit klammert sie quasi die neue Intelligibilität der transzendentalen Ästhetik ein und arbeitet wie Hegel in der *Enzyklopädie* daran, diese beiden Universalbilder des *Absoluten* (W IV 346) in die Erweiterung der „alten" Intelligibilität, der des Begriffs, zu integrieren. Andererseits wird nach dieser Logik des absoluten Idealismus die aus der Perspektive des Gegenbildes heraus unternommene begriffliche Darstellung den Sinn dieser beiden höchsten Bilder in eine negative Richtung umbiegen. Später, in der *Philosophie* der *Weltalter*, wird Schelling daran erinnern, dass die Zeit das böse Gewissen aller leeren Metaphysik sei (*Entw.* 149; vgl. W XIV 108), und er wird sich an die Ausarbeitung einer Lehre von der „wahren" Zeit (*WA 27/28* 15) als der treibenden Kraft und Triebfeder dieser wahren „geschichtlichen Philosophie" begeben, die er so sehr herbeisehnt. Ebenso wird er in den Texten aus der Berliner Zeit den Entwurf einer Lehre vom „intelligible[n]" Raum vorstellen (W X 339). Demnach bilden, thematisiert als epistemologisch-metaphysische Kategorien, Raum und Zeit als wesentliche Bekundungen des Gegenbildes vor allem zwei wichtige Kapitel aus der Lehre vom *Grund*.

---

3 Vgl. oben, S. 14.

Der junge Schelling hatte sich an die Deduktion von Raum und Zeit im Geiste des Fichte'schen *Grundrisses* begeben und dabei im Übrigen umfänglich Gebrauch von der Theorie der Attraktions- und Repulsionskräfte gemacht, welche die *Ersten metaphysischen Prinzipien der Naturwissenschaft* entwickeln. Der Geist – liest man in den *Erläuterungen* – fühlt sich in seiner freien Aktivität begrenzt. Was im Objekt das Produkt seines freien Handelns ist, erscheint ihm als die Sphäre des Objekts, was ihn in seiner Tätigkeit begrenzt, stellt sich ihm als die Grenze des Objekts dar. Diese der Tätigkeit des Geistes auferlegte Grenze ist das, was den inneren Sinn vom äußeren Sinn trennt. Der Geist hat eine Anschauung von der Sphäre seiner Produktivität als von einer Größe im Raum und von der Grenze dieser Produktivität als von einer Größe in der Zeit. Von der ersten als außer ihn fallend und von der zweiten als in sich enthalten. Eben das ist die transzendentale Genesis der Zeit (W I 381 [HK I 4 108 f.])! Die Naturphilosophie wiederholt diese Deduktion und präzisiert sie dabei. Der Raum – erklärt sie – ist eine positive ursprüngliche Tätigkeit, eine Expansion in jede Richtung, das heißt ohne bevorzugte Richtung. Sich selbst überlassen würde diese Kraft sich ins Unendliche ausbreiten und vergehen, aber sie stößt auf eine andere ursprüngliche Tätigkeit, eine negative Tätigkeit, die zum Zentrum zurückkehren möchte. Nun verwandeln sich aber auf Grund der Begrenzung der positiv-ursprünglichen Tätigkeit durch die negativ-ursprüngliche Tätigkeit die unbegrenzten Richtungen in bestimmte, endliche Richtungen. Die positive ursprüngliche Tätigkeit agiert dann in all den möglichen bestimmten Richtungen. Diese Art zu agieren des in seiner Allgemeinheit begriffenen Geistes ergibt den Raumbegriff. Und letztlich wird man, wenn man diese Entwicklung auf die repulsive Kraft anwendet, den Begriff einer Kraft erhalten, die in all den möglichen bestimmten Richtungen agiert, das heißt, die danach strebt, den Raum nach seinen drei Dimensionen auszufüllen (W II 228 ff. [HK I 5 218 f.]).

Die andere, die negative ursprüngliche Tätigkeit wiederum kann keine Richtung haben, denn genau genommen ist sie nur begrenzend und als solche einem Punkt ähnlich. So wie sie als sich mit der positiven Tätigkeit in Streit befindend gesehen wird, ist ihre Richtung durch letztere bestimmt. Sie wird dann expansiv. Nun kann aber die positive Tätigkeit auf die negative Tätigkeit nur in dieser Expansionsrichtung einwirken, und damit erreicht man die Linie zwischen zwei Punkten. Der Geist beschreibt diese Linie reell in seiner Anschauung: Diese als allgemein begriffene Tätigkeit ergibt den Zeitbegriff. Angewandt auf die Anziehungskraft wird diese Entwicklung sie als eine erscheinen lassen, die für all die Linien ihrer Tätigkeit nur in eine einzige Richtung wirkt. Diese Richtung zeigt den idealen Punkt an, in dem sämtliche Teile der Materie konzentriert wären, wenn die Anziehung absolut wäre. In dem Fall hörte die Materie auf, Materie zu sein, und der Raum wäre leer. Die Expansionskraft will jedes Ding in seiner Richtung

ausdehnen, während die Anziehungskraft die Dinge auf den mathematischen Punkt zurückführen will. Das heißt, dass die an sich betrachtete Expansionskraft Raum ohne Zeit, das heißt Sphäre ohne Grenze, reine Ausdehnung wäre. Umgekehrt wäre die Anziehungskraft ohne die Expansionskraft Zeit ohne Raum, Grenze ohne Sphäre, reine Intensität. Der Raum ist also nur durch die Zeit bestimmt: Im unbestimmten absoluten Raum wäre alles in bloßer Gleichzeitigkeit (W II 230 f. [HK I 5 219 f.]). Und Schelling schließt daraus: „Der Raum ist nichts anders als die unbestimmte *Sphäre* meiner geistigen Thätigkeit, die Zeit gibt ihr *Grenze*. Die Zeit dagegen ist, was an sich bloße *Grenze* ist und nur *durch* meine Thätigkeit *Ausdehnung* gewinnt." (W II 231 [HK I 5 220])

Diese Deduktion von Raum und Zeit wird die Entwicklung der beiden Begriffe über Schellings gesamte spätere Spekulation hinweg bestimmen. Es handelt sich in beiden Fällen um eine Chiffre für die Besonderheit und die Endlichkeit in ihrer negativen Bedeutung. Der Raum ist das Prinzip einer Welt, in der jede immanente Strukturierung fehlt, einer Welt der Teilbarkeit also, die stets dem Zerfall entgegeneilt. Umgekehrt bezeichnet die Zeit ein Universum, in der, da der Geist in sich konzentriert ist, jede Artikulation zusammengepresst und zermahlen ist, oder vielmehr verweist sie auf eine Welt, in der die eigentliche Möglichkeit der Artikulation niemals da sein konnte.

Die Sphäre ohne Mittelpunkt, die man als Raum anschaut, wird als „unendliche Extensität" (W VI 239) bezeichnet, Übersetzung in die Sprache der *Identität* des „aufgelöste[n] Ich[s]" des transzendentalen Idealismus (W III 383 [HK I 9,1 74]). Der Raum drückt die reine Tätigkeit des Geistes ohne Rückgang in sich aus (W II 231; vgl. W III 462 ff. [HK I 9,1 160 ff.]), eine Tätigkeit, die sich an sich mangels einer Begrenzung und Bestimmung durch die Selbstsetzung in alle Richtungen ausbreitet. Er ist die Form der Dinge ohne ein Band zwischen ihnen, eine *Conditio* der reinen Selbstlosigkeit (W II 363), ein Thema, das die *Spätphilosophie* zu härten und zu hypostasieren sich nicht begnügt, sondern in eine offen negative Richtung umbiegen wird. Begriffen zunächst in ihrer Passivität und ihrer Trägheit wird diese Subjektlosigkeit (W X 328), welche die des Räumlichen ist, am Ende als die Negation des Subjekts (W X 322), die eigentliche Form des „außer sich, von sich gekommenen, des seiner selbst ohnmächtigen Seyns" (W X 238) erscheinen.

Schellings Spätphilosophie definiert das Räumliche als die Form der Existenz außer dem Begriff (W X 314). Diese Formel denotiert nicht die einfache Passivität, eine Art infra-begriffliche *Conditio*. Der ungegliederte, unbegriffliche Zustand des Räumlichen, das Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt (W VII 221) ist, wird am Ende seine Wahrheit als aktiven Zerfall offenbaren. Das Fehlen der Selbstsetzung, also eines wahrhaftigen Subjekts, eines aktiven Mittelpunkts lässt den Raum unter den Farben einer sanften Kontinuität erscheinen (W X 328). In

Wirklichkeit steht das Fehlen eines Gliederungskerns am Ursprung eines Abfließens von Sinn, welcher zunächst einmal die verborgene Diskontinuität des Kontinuierlichen verrät, um dann im Folgenden dieses Fehlen eines Bandes als Grund einer Zerstreuung und Zerrissenheit zu enthüllen. Mangels eines organisierenden Subjekts als Herd eines Rückgangs in sich, das die treibende Kraft einer Gliederung wäre, erscheint der Raum unendlich teilbar (W X 328). Nun bezeichnet aber die Teilbarkeit, ein fälschlich neutraler Ausdruck für eine *Conditio* ohne Qualität oder Form, eine Totalität ohne Identität, die niemals ein wahrhaftes Ganzes sein wird (W VI 239). Die unbegrenzte Ausdehnung, die dem Raum eigen ist, die das Räumliche konstituiert, ist keine Übersetzung des Allgemeinen ins Sinnliche; sie bildet vielmehr das allgemeine Prinzip eines Lebens, das im Fehlen von Reflexion und Selbstsetzung in alle Richtungen abfließt und sich in den Treibsänden einer auf immer isolierten, in sich eingelassenen Besonderheit verliert (W VI 219). Der Raum entspricht der Differenz ohne Identität, er ist Prinzip des Zerfallens selbst (W VI 239).

In der *Spätphilosophie* wird Schelling den Raum als die reine Möglichkeit definieren, die auf Grund ihrer Reinheit sozusagen eine „paralysirte" sein wird (W X 327). Die fruchtlose, wenn man so will, unmögliche Möglichkeit des Räumlichen bildet ein Echo auf die Texte der Identität, die den Raum als die Sphäre der Nichtigkeit behandeln (W VI 221).[4] Die Nichtigkeit des Räumlichen drückt seine Unbegrifflichkeit aus, die jeder Gliederung und jeder Konstruktion entgegengesetzt auch die wahrhafte Existenz verhindert. Noch in einer Schrift aus der Leipziger Zeit vergleicht Schelling den Raum mit dem *apeiron* der Alten (W I 356 [HK I 4 74]), demnach wäre trotz seiner scheinbaren Einfachheit, Gleichheit und Homogenität das Räumliche eine Chiffre für das Irrationale. Für die *Spätphilosophie* ist der Raum die Form der Existenz außer dem Begriff, während das *System der Identität* in ihm die *Conditio* ohne Mittelpunkt bezeichnet, die der Totalität ohne Identität. Der Raum entspricht einer Existenz „in der Trennung von ihrer Position [der Position der Dinge]" (W VI 221), in der der trügerische Frieden der Indifferenz zum Konflikt führt.

Schelling versteht das Räumliche durch die tiefe Dialektik einer Differenz hindurch, die, unfähig, sich in ihrer eigenen *Conditio* zu bestätigen, sich der Flucht nach vorne des Angriffs auf den Anderen ausliefert. Der sinnliche Raum empfängt alle Inhalte in vollkommener Gleichgültigkeit (W XI 429): Seine Inhalte, die Dinge als ausgedehnte haben den Rückgang in sich, der sie in ihrem Sein bestätigt hätte, nicht vollzogen. Nun führt aber das Fehlen einer Befestigung des

4 „Die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raums versinnlichen." (W II 33 [HK I 4 74])

eigenen Seins in den Krieg. Gemäß der großen Definition des *Würzburger Systems:* „*Der Raum ist die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge*, inwiefern sie von der absoluten Identität, der unendlichen Position getrennt sind... [...] ist der Raum die bloße Form des eignen Lebens der Dinge im Gegensatz des Lebens im All" (W VI 221). *Diesem* eigenen Leben, dessen Triebfeder nur der Gegensatz gegen die anderen Dinge ist (W VI 478), fehlt eine sichere Basis, und seine Instabilität endet in der Aggression. Die Wesen des Raumes, Erscheinungen des *Grundes*, werden nur abhängig von der Schwere organisiert (W VII 237). Auf ein fliehendes Zentrum hin mitgerissen haben sie keinen eigenen Ort. In fieberhafter Suche nach diesem inexistenten Ort, der Ruhe, die ihnen entgeht, sind sie dazu verurteilt, auf die anderen überzugreifen und den Platz ihres Nächsten besetzen zu wollen.

Die Sehweise der falschen Neutralität, des fiktiven Friedens des Raumes ist eine Variante der großen Schelling'schen Denunziation der „kausalen" Ordnung der Erscheinungen.[5] In dem Maße, in dem die räumlichen Wesen nur abhängig von äußeren Kriterien, genauer gesagt, abhängig von der Äußerlichkeit als solcher (W X 328), definiert werden, können sie nur begriffslos sein. Die gesetzte Position, das Affirmiertsein in Geschiedenheit vom Affirmierten (W VI 222f.), beraubt sie eines wahrhaften eigenen Seins. Der Raum als Grund der Begriffslosigkeit, ja, als „Realität", die ihrem eigenen Begriff nicht angemessen ist (Hegel, W 9 60), ist eine Sphäre von Heteronomie.

7.3 Die Zeit

Der klassische Rationalismus hat sich stets mehr für den Raum als für die Zeit interessiert. Schließlich war das Räumliche zumindest indirekt eine der beiden Grundkategorien des Cartesianismus! Vielleicht in Reaktion auf die Neigung der Philosophien der „Welt" für den Raum legt diese Philosophie des Ichs, die der kritische Idealismus ist, die Betonung auf die Zeit. Zweifellos sind all die äußeren Objekte dem äußeren Sinn unterworfen, doch muss dieser mit allem, was er enthält, unter den inneren Sinn subsumiert werden (Kant, AA VI 214). Und auch wenn die transzendentale Ästhetik noch eine gewisse Parität zwischen den beiden allgemeinen Formen der Sinnlichkeit zu beachten beabsichtigt, vernachlässigt andererseits die Analytik, wenn sie über die transzendentale Zeitbestimmung durch den Schematismus nachdenkt, den Raum. Selbstverständlich ändert sich die Situation mit den Nachkantianern, die zur parallelen Deduktion von Raum und Zeit übergehen. Entsprechend wird selbst innerhalb dieser Deduktionen die

5 Vgl. unten, S. 932ff.

Zeit bei Fichte wie bei Hegel eine gewisse Superiorität bewahren, um dann zu erfahren, wie ihr durch den Schelling der *Weltalter* eine maßgebliche Rolle zugesprochen wird. Was nun gleichwohl die Zeit angeht, direkt als Gegenbild, indirekt als Gestalt des *Grundes* betrachtet, wird sie am Ende im Wesentlichen die Unbegrifflichkeit teilen, unter der der Raum leidet.

Jenseits gewisser Vergleiche aphoristischen Charakters: Die Zeit bezieht sich auf den Raum wie Akzidenz auf Substanz (W III 520 [HK I 9,1 218]), der Raum ist die außer Kraft gesetzte Zeit, die Zeit der fliehende Raum (W III 473 [HK I 9,1 171]), existiert eine eigentlich transzendentale Differenz zwischen diesen beiden Bildern des *Absoluten*. Getreu ihrem Ursprung als Form des inneren Sinns bezeichnet die Zeit bei Schelling auch weiterhin „das Selbstgefühl" (W III 466 [HK I 9,1 164]),[6] sie ist als ein Phänomen von Mittelpunkt und Richtung zu verstehen. Die Zeit ist als die Grenze der Sphäre definiert worden, welche der Raum für den Geist ist. Doch diese *Conditio* einer Grenze erhält man durch die Vorstellung eines wandernden Punktes. Die Zeit entspricht dem Rückgang in sich des Bewusstseins oder, einfacher, dem Selbstbewusstsein als solchem, eine Realität, die nur reine Intensität ist, also ein Mittelpunkt ohne eine Ausdehnung. Sie ist der Rückgang des Geistes in sich, der jede Möglichkeit ausschließt, für einen anderen als sich selbst zu sein. Begierig, sich auf sich ohne den Schirm irgendeines Zwischengliedes zu beziehen, sich in einem ausschließlichen und vollständigen Gegenüber zu beschauen, stößt der Geist jede Äußerlichkeit zurück, löst er jede Andersheit auf und stellt er sich am Ende unter der Form eines Rückgangs in sich dar, in dem zwischen den beiden Aspekten des Ichs keine Leere bleibt.

Von einem eigentlich metaphysischen Gesichtspunkt aus wird man im Gegensatz zum Raum, der die Einbildung der Einheit in die Vielheit ist, die Zeit als die Einbildung der Vielheit in die Einheit bestimmen. Auf dieser Ebene, der Ebene der *Identität*, werden das *Eine* und das *Mannigfaltige* jeweils als abgeleitete, sekundäre Phänomene im Verhältnis zum *Absoluten* behandelt. Schelling unternimmt eine metaphysische Formalisierung der beiden Begriffe von Raum und Zeit, indem er sie jeweils unter dem Endlichen und dem Unendlichen aufhebt. Für die *Ferneren Darstellungen* ergibt die Ein-Bildung des Unendlichen ins Endliche den Raum, die des Endlichen ins Unendliche die Zeit (W IV 434), während *Bruno* einfach Raum und Zeit als endlich und unendlich vergleicht (W IV 296 [HK I 11,1 416]).

Schelling, der später auf der Erlösung der Endlichkeit bestehen wird, bis dass er für sie einen Platz innerhalb der Gottheit selbst findet (W VIII 73), geht zu einer eher pejorativen Lesart des Endlichen über, gesehen in Wechselbeziehung mit

---

6 Die Zeit ist das Ich. (W III 466 [HK I 9,1 164])

seinem Anderen, dem Unendlichen. Wie später für die *Wissenschaft der Logik* sind gleichermaßen für das *System der Identität* endlich und unendlich nur Begriffe in wechselseitiger Befestigung, untrennbar voneinander. Beide lassen sich letztlich innerhalb der Welt der Reflexion begreifen, welche die der Endlichkeit im eigentlichen Sinne ist. Die Zeit ist nur „die andere Form der Endlichkeit" (W II 364) neben dem Raum, oder auch „die allgemeine Form dieser Differenz" zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit (W VI 45).

Im Gegensatz zur Diffusivität des Räumlichen bezeugt die Zeit die aktive Präsenz eines Zentrums, eines Kerns, kurz, eines *Selbst*, das einer gegebenen Richtung gemäß fortschreitet, was ein wesentliches Moment der Irreversibilität ist. Die Bestimmung, die in dem SELBST geschieht, verlängert sich in die geradlinige Progression, in der das unaufhörliche Hin-und-her des Realen ohne Zentrum, ohne *Selbst* durch eine geregelte Bewegung überwunden wird. In Wirklichkeit jedoch bleibt der Sieg, den der iterierende Punkt durch „die lebendiggewordene Linie" (W IV 434) über die Sphäre ohne Grenze erringt, zwiespältig. Die Wesen sind da, im Raum, einer ruhigen Koexistenz gemäß. Sie bleiben, aber sie sind nicht wirklich sie selbst. Umgekehrt stattet die Zeit, die der Begriff ist,[7] die Dinge mit ihrer Selbstheit aus, doch werden sie das nur für einen kurzen Moment genießen. Die Ein-Bildung des Begriffs in die besonderen Dinge beseitigt ihre ursprüngliche Unendlichkeit. Sie werden ihre Individualität affirmieren können, doch nur für eine begrenzte Periode. Diese Begrenzung, die Beseitigung der unmittelbaren, natürlichen Unendlichkeit der räumlichen Dinge, ist die Zeit, die sie dem *Ganzen* entreißt. Die Autonomie wird ihnen gewährt, aber der Preis, den sie zu zahlen haben werden, wird der Tod sein. Das besondere Leben eines Dings ist „reell, aber nur insofern, als es dem unendlichen Begriff des Ganzen dient, und von ihm gleichsam unterjocht, als Besonderes *vernichtet* ist" (W VI 220). Dank der Zeit affirmiert das Besondere seine Realität, aber diese Realität ist nur „momentan". Die Einbildung des Begriffs in die besonderen Dinge bekräftigt ihre Besonderheit, aber nur für den Bruchteil einer Dauer. Die Zeit, das Leben selbst des Selbstbewusstseins (W V 491), Produzentin des Begriffs, bringt ihr einheitsstiftendes Siegel, ihren verbindend-verbindlichen Stempel auf dem sinnlichen Mannigfaltigen an, das so eine Identität, ein *Selbst* empfängt. Doch wenn einmal diese Austeilung zurückgezogen wird, finden sich die besonderen Wesen in der Zerstreuung, der Differenz wieder (W VI 219 ff.).

Die Deduktion der Zeit als ungeteilte Intensität, als reine Tätigkeit (W V 251) verbirgt eine tödliche Bedrohung für das Vermögen zu verbinden, das ihr die *Kritik* zuweist. Die Intensität selbst ist durch Kant als gesetzgebend verstanden worden:

---

7 Vgl. oben, S. 131, 687 f.

Die Zeit als Knoten der Schemata ist die eigentliche Vorzeichnung jeder Strukturierung von Erfahrung. Nun scheint aber die Schelling'sche Spekulation diese positive Sicht der Zeit zu revidieren: Da es an einem praktischen Faktor, einer Entscheidung moralischer Art fehlt, stellt der Rückgang in sich nur eine Intensität dar, die jeder Kraft zu verbinden beraubt ist. Im Gegensatz zum Raum, einer Sphäre, die sich in jeder Richtung ausbreitet, ist die Zeit wie ein sich in die Linie verlängernder Punkt zu verstehen (W VI 225). Doch die Linearität ist noch nicht genug, um die Triebfeder für die Stiftung des Sinns zu sein. Die Denker der *Antike* setzten dem Pfeil des vergehenden Werdens die Vollkommenheit der kreisförmigen Bewegung entgegen, doch wird es gerade die Größe des nachkantischen Idealismus gewesen sein, zu verstehen, dass das Kreisförmige, weit davon entfernt, ein Widerschein der Ewigkeit zu sein, eher das Zeichen einer Welt ohne Sinn ist, dass es die vergehende und unbeständige *Conditio* des Pfeils teilt.

In der Würzburger Periode definiert Schelling den Kreis als die vollkommenste Manifestation der Einbildung der Differenz in die Identität, das heißt der Zeit (W VI 225). Tatsächlich spiegelt sich die in einem Punkt konzentrierte Intensität in einer zirkulären Bewegung wider. Doch, auch wenn der Kreis sehr wohl die vollendete Form der Zeit ist, ist dies nur die Form der uneigentlichen Zeit, der Zeit, welche die *Spätphilosophie* eine „scheinbare" nennt. Der Kreis, die kreisförmige Bewegung, die die Denker der *Antike* als die Gestalt schlechthin der unwandelbaren Vollkommenheit, der glückseligen Ruhe des Ewigen beschrieben, wird durch den nachkantischen Idealismus als die Chiffre der Ohnmacht, ja der Vernichtung gelesen werden.

Die rotatorische Bewegung drückt die der Intensität geschuldete Verbindungslosigkeit aus. Das ist eine Bewegung, die sich gewiss bewegt, die aber genau genommen im Kreis verläuft, die also nicht progrediert, nirgendwohin geht. Die von Kant in ihrer wesentlichen Irreversibilität und ihrem immanenten Zusammenspiel gesehene Zeit wird hier in einen Grund von Indifferenz, ja von Zerstörung übersetzt. Die *Weltalter* sprechen vom „beständige[n] innere[n] Trieb- und Uhrwerk" der *Zeit* (W VIII 230). Als Uhrwerk – Bergson ist nicht mehr sehr fern – hat die Zeit, die sich mit einer unerbittlichen Kraft entfaltet, nur eine arithmetische Struktur, die der Stunden, Minuten und Sekunden, ist sie hinsichtlich ihrer Inhalte von einer vollkommenen Indifferenz (W VIII 380 f.). Doch diese Indifferenz, diese friedliche Neutralität ist künstlich. Der Kreis der Zeit, ihre rotatorische Bewegung wird das „Rad der Geburt" genannt. Schelling entlehnt Böhme die berühmte Metapher, um die Ohnmacht und die Unstetigkeit der Natur ins Innere ihrer fiebrigen Umtriebe zu transponieren.[8] Die Natur ist in einer unaufhörlichen

8 Vgl. oben, S. 803 f.

Bewegung, sie ist Urheber ebenso wie Akteur des unendlichen Dramas des Lebens, Ort der Geburten und der Tode, Theater sämtlicher Konvulsionen. Eben diese Wechsel in ihrer unendlichen Verschiedenartigkeit laufen im strikten Rhythmus des Zyklus der Natur ab. Es gibt Bewegung, es gibt Veränderung, aber im Wesentlichen gibt es nichts Neues unter der Sonne (W IX 109). Die Sonne selbst beschreibt jeden Tag denselben Wegverlauf, und die von ihr belebte Natur imitiert sie in ihren Bewegungen, deren unveränderlicher, von vornherein festgelegter Ablauf das radikale Fehlen jeder Neuheit und jeder Neuerung bestätigt. Die Zeit der Natur, die der Sterne, der Pflanzen und der Tiere, die aller vorgeschichtlichen Existenz ist niemals ein wirkliches „Fortschreiten", sondern bloß „beständige[r] Umtrieb" „eine[] abwechselnd vor- und zurückgehende[] Bewegung", „ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist" (W VIII 229). Jeder immanenten Unterscheidung und der Hoffnung auf dauerhafte Erfüllungen beraubt, dazu verdammt, in ihre Anfänge zurückzufallen, lebt die Welt der Natur, das Universum des *Grundes* im Rhythmus – oder genauer: im Nicht-Rhythmus – dieses Gegenbildes des *Absoluten*, welches „die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit" ist (W VIII 229 f.).

Die Zeit wird also durch den „wissenschaftliche[n] Begriff von jenem Rad der Geburt" (W VIII 231 f.) bezeichnet. Doch sind diese Geburten, deren Grund sie ist, von Unbeständigkeit, das heißt von metaphysischer Nichtigkeit, betroffen. Die Zeit ist letztlich nur ein Werden mit unendlicher Geschwindigkeit; der Strom des Heraklit; Kronos, der seine Kinder verschlingt. Die unendliche Geschwindigkeit des Werdens (W III 287 [HK I 8 43]) drückt die reine Intensität der Zeit aus, die es verbietet, bei einer Struktur innezuhalten, die also jede Aufgliederung verhindert. Der Strom des Heraklit symbolisiert auf eine besonders beredte Weise die blinde Gewalt, mit welcher ein Moment der Zeit, ein Sein in der Zeit dasjenige verdrängt, das ihm vorausgeht, und dessen Platz einnimmt, um seinerseits von dem folgenden verdrängt und von seinem Ort vertrieben zu werden (W XIV 110 Anm.). Letztlich bedeutet Kronos den irreduziblen Gegensatz zu jeder Beständigkeit und zu jeder wahren Gliederung, die der natürlichen Zeit eigen ist (W XII 291). Die eines Differenzierungsprinzips beraubte Zeit verkehrt sich in eine aktive Entgegensetzung zum Dasein strukturierter, autonomer Wesen (*WA UF* 77). Eine unerbittliche Feindschaft drückt die Gestalt des alten Gottes aus, der seine eigenen Kinder verschlingt. Die Zeit verschlingt ihre Sprösslinge, Kronos verschlingt seine Kinder (W XII 291 f.).

7.4 Der intelligible Raum und die organische Zeit

Einige werden Schelling beschuldigen, in die Gleise des vorkantischen Dogmatismus zurückzufallen, ja, sich zu eigen zu machen, was eine neuplatonische Sichtweise der Zeit und des Raumes wäre. Doch gerade in der Absicht, die kantische Intuition der Apriorität von Zeit und Raum zu vollenden, ist Schelling darum bemüht, dafür zunächst einmal eine privative Doktrin vorzulegen. Raum und Zeit als Fälle par excellence des Gegenbildes erschließen – gleichsam per Gegensatz, per Kontrast – den Weg zu einer wahrhaften Metaphysik des Zeitlichen und des Räumlichen. Die neuplatonischen Thesen der Schriften der Würzburger Jahre überleben in den *Weltaltern* und der *Spätphilosophie* als *Grund* einer Lehre von der „wahren" Zeit und vom „wahren" Raum. Gesehen als Trennung vom *Einen* sind Abgeschiedenheit, Zeit und Raum nur Gegenbild, Spiegel, in denen die Reichtümer des *Absoluten* reflektiert werden, aber bloß in der Zerstreuung. Die Homogenität des Raumes ist die der grenzenlosen äußeren oder inneren Ausdehnung, ein Universum also, in dem das Fehlen jeder organischen Beziehung zwischen den Wesen sie auf eine feindselige Koexistenz reduziert, während die Homogenität der Zeit als strukturlose Intensität wie ein alles verzehrendes Feuer (IP 141) erscheint, das jedes getrennte Dasein verschlingt. Im Gegensatz zu dieser gegenbildlichen Realität – oder Irrealität – bemühen sich die *Weltalter*, eine organische Zeit zu konstruieren, die der wahren Sukzession, und die *Spätphilosophie* sieht sich im Ringen mit dem Begriff eines intelligiblen Raumes.

In Wirklichkeit versucht Schelling seit den *Weltaltern*, auch den Raum von seiner Einschließung ins Gegenbildliche zu befreien. Der wahre Raum kann nicht der leere sein – erklärt er –, eine Ausdehnung ohne irgendeine Gliederung. Er muss, ganz im Gegenteil, ein wahres Oben und ein wahres Unten, ein Links und ein Rechts, ein Vorne und ein Hinten haben (W VIII 324).[9] Später in Berlin wird er den jeder eigenen Realität, jeder immanenten Gliederung beraubten Raum dem intelligiblen Raum entgegensetzen (W XI 428).[10] Schelling beabsichtigt, dank der Anerkennung der Realität an sich dieser ursprünglichen Strukturen des Räumlichen die Kant'sche Theorie, in der die drei Dimensionen ebenso wie links und rechts nur von der menschlichen Subjektivität abhängig sind, zu überwinden (W XI 435 ff.). Das heißt, dass der Raum nicht als Gegenstand der bloßen Anschauung vorgestellt werden kann, er muss durch das Denken begriffen werden (W X 317).

---

9 Siehe gleichwohl bereits in der *Philosophie* der *Identität* das Gerüst der drei Dimensionen als das äußere „auseinandergezogene" Bild der inneren Verhältnisse des *Absoluten* (W IV 264 [HK I 11,1 386]).

10 Für die eigene Intelligibilität des Raumes in der Kunst siehe W V 620.

Schelling präsentiert und verkündet seine Theorie des intelligiblen Raumes mit Nachdruck; nichtsdestoweniger spielt der Begriff in seinem System nur eine periphere Rolle. Dagegen ist die „organische" Zeit, die „wahre" Zeit ein zentrales Thema der Zwischen- und der Spätphilosophie. Absicht und Ziel der *Weltalter* ist es, die Spekulation den Abstraktionen der *Identität* zu entreißen, ihr Zugang zur konkreten Realität der *Geschichte* zu verschaffen. Die *Weltalter* verstehen sich als eine Geschichte im allgemeinsten Sinne des Ausdrucks. Nun handelt es sich hier aber vor allem um eine Geschichte der Gottheit, die gewiss die menschliche Geschichte einschließt, aber bloß als eines ihrer Momente. Schelling schafft es, Gottes *Vergangenheit* zu „konstruieren", er fängt auch ein *zweites Buch* über die *Gegenwart* an, aber das Werk bleibt unvollendet, ein gewaltiges Fragment. Später in der *Spätphilosophie* scheidet sich ab und formalisiert sich die Geschichte der Gottheit in den Konstruktionen der positiven Metaphysik, und die Geschichte im eigentlichen Sinne wird in der Bewegung des Bewusstseins der Menschheit thematisiert werden, genauer gesagt mittels des mythologischen Prozesses, wobei das Bewusstsein von diesem nur durch die höchste geschichtliche Tatsache der *Offenbarung* freigelegt werden wird. Doch auch wenn die Beschreibung der Sukzession der Zeiten tatsächlich der Stoff der *Weltalter* ist, eine Reflexion über die Zeit im Allgemeinen, eine im eigentlichen Sinne metaphysische Analyse ist der *Spätphilosophie* vorbehalten.

In den *Weltaltern* gelingt Schelling nur erst eine unvollständige Überwindung der metaphysischen Kategorien der Identität, was das anhaltende Fortbestehen einer pantheisierenden Theologie zur Folge hat, die unfähig ist, Geschichte und Ewigkeit klar zu unterscheiden, sowie auch einer Anthropologie, in der die Deduktion der Zeit unvollendet bleibt, denn die Reflexion kann sich noch nicht auf ein eindeutiges Verständnis der Freiheit und auf eine Differenzierung zwischen theoretisch und praktisch, kurz auf eine Rückkehr zur Kant'schen Inspiration, stützen (*WA UF* 98).

Die *Philosophie* der *Weltalter* liest im *Rad der Geburt* das Phänomen eines „vergebliche[n] Ringen[s] nach Selbsterkennen" (*Abs.* 49) und setzt die verzweifelte Rotation der Natur den gerechten „Wege[n] der Herrn" entgegen (W VIII 261; vgl. W IX 319). Sie erkennt die Einbettung des Natürlichen in eine Zeit, die es nicht schafft, in die wahrhafte Sukzession überzugehen, aber erfasst noch nicht eindeutig den Unterschied zwischen den beiden Ordnungen der Zeit. Der unermüdlich die Konstruktion der *Geschichte* Gottes wieder in Angriff nehmende Schelling der *Weltalter* legt Ausarbeitungen vor, die eine Intuition des Realen reflektieren, in der Natur und Freiheit sich noch in ungebrochener Kontinuität befinden. Die Situation wird sich ändern mit der *Spätphilosophie*, insbesondere in den Deduktionen der Mythologie. Schelling gelangt schließlich – auf dem Hintergrund dieses Systems der Freiheit, welches die positive Philosophie ist – zum

Verständnis einer Dualität der Zeiten. Es gibt einerseits eine bloß scheinbare Zeit, eine falsche Zeit, die Zeit der Wiederholung (W XIII 352). Diese scheinbare Zeit, diese unorganische Zeit, grenzenloses Verlaufen, ist die des mythologischen Prozesses, der kraft einer unerbittlichen Notwendigkeit abläuft (W XI 235).[11] In ihrem Gegensatz zur „wahren" Zeit, zur „großen Zeit" ist dies nur eine „zeitliche" Zeit (*Offenb UF* 209), die aber nichtsdestotrotz über genügend Triebfedern verfügt, um eine Fessel, ein wirkliches Hindernis für die Zeit der „Ewigkeit" bilden zu können (EPH 137 ff.).[12]

Die „organische", nämlich organisierte, strukturierte Zeit, die Zeit der *Spätphilosophie*, in der es ein wahres Zuvor und ein wahres Danach, also eine echte Aufeinanderfolge gibt, taucht mit ihren Wurzeln in die transzendentale Darstellung aus den Texten der Leipziger und Jenaer Zeit ein. Der junge Schelling deduziert die Zeit als nur in eine einzige Richtung verfließend (W III 477 [HK I 9,1 175]). Oder, allgemeiner gesprochen: Die Zeit ist die Richtung, sie ist die spendende Kraft jeder bestimmten Richtung (W III 445 [HK I 9,1 141]). Die transzendentale Deduktion der Zeit wird in einem Kontext theoretischer Philosophie vollzogen, allerdings ist das praktische Element, der praktische Faktor immer dabei. An der Wurzel der Bewegung, welche die bestimmte Richtung gründet und stiftet, findet sich eine Setzung praktischer Art. Die bestimmte Richtung ist die erste Prämisse der Irreversibilität. Nun ist aber die Irreversibilität nichts weniger als der metaphysische Kern der Zeit. Hinzu kommt, dass die Irreversibilität nicht als eine ursprüngliche Faktizität, als eine Art höchstes Faktum, Ausdruck einer blinden Bewegung zu begreifen ist. Es ist sehr signifikant, dass die Irreversibilität der Zeit zumeist durch das Verständnis der *geraden* Linie, der geradlinigen Bewegung, also durch stark moralisch aufgeladene Termini ausgedrückt wird. Später wird Schelling die unglückselige rotatorische Bewegung der Natur den rechten „Wegen des Herrn" entgegensetzen, aber diese Wege symbolisieren jegliche wahre Zeit, das heißt jede Zeit, die einen Sinn herausstreicht, die über die Indifferenz gegenüber den Inhalten hinaus und einem Ende entgegen geht.

Selbstverständlich erfordern die praktische Genese und die Bedeutung der geradlinigen Bewegung der Zeit eine ausdrückliche ethische Grundlegung. Die Irreversibilität der geraden Linie entspricht einer geregelten Sukzession, einer Reihe von Momenten, von denen jedes seine Rolle, seine Bedeutung hat, das nicht umgekehrt und gegen ein anderes eingetauscht werden könnte. Die organische Zeit der *Spätphilosophie* unterstreicht die Aufeinanderfolge der Epochen und der Ereignisse, die alle ihre eigene Rolle und ihren eigenen Ort haben. Nun hat aber

---

11 Vgl. die „untheilbare" Zeit (W XI 182).

12 Vgl. „die absolute Zeit" (*WA UF* 81).

diese höchste Sukzession, diese theogonische und historische Progression als Begriffskern die Zeit des menschlichen Subjekts, begriffen und erlebt in einer Sukzession, die dieses Subjekt vorantreibt und auf sich nimmt.

Schelling spricht mit Verachtung von dem Nostalgiker, der sich an die Vergangenheit klammert, von der er sich nicht lösen will und kann. Nun resultiert aber das Vermögen, sich von der Vergangenheit zu Gunsten der Gegenwart und in der Perspektive auf die Zukunft zu lösen, aus einem moralischen Akt. Allein derjenige, der die Kraft hat, auf seine vergangenen Vollzüge zu verzichten, der akzeptiert, dass das, was vergangen ist, wirklich vergangen ist, kurz, derjenige, der sich von sich selbst scheiden kann, ist sozusagen in der Lage, eine feste und fruchtbare Vergangenheit und eine lebendige Gegenwart zu setzen und eine wirklich neue Zukunft vorzubereiten (*WA UF* 222 f.).

Der Mensch soll nicht von seinen alten Erwerbungen abhängig sein. Er muss dazu fähig sein, sich davon freizumachen, ihnen entschieden den Rücken zuzuwenden: Die Rückwendung, die Bewegung, die den Weg rückwärts geht, ist der wahren Freiheit entgegengesetzt (W XI 186). Die *Weltalter* skizzieren eine Art moralische Phänomenologie der drei Zeiten oder vielmehr unserer Einstellung ihnen gegenüber. Die Sehnsucht, die ohnmächtige Nostalgie entspricht der Vergangenheit, die Lust, das heißt das Eintauchen in das Unmittelbare, der Gegenwart. Dagegen evoziert die Zukunft als der Ort für das Heraufkommen des Neuen die Liebe als Kraft zum Entreißen jedes egoistischen Besitzes, als Vermögen, das Gegebene zu opfern, damit das Bessere kommt, das noch nicht da ist (*WA UF* 85).[13] Doch erst die *Spätphilosophie* wird die quasi-definitive Formel, die sinnbildliche Formel für die moralische Natur der Zeit abgeben. Eine Sukzession – und es gibt Zeit nur in und durch die Sukzession – ist eine Art Triade. Es gibt zuerst den „unrechte[n] Zustand", dann die „Negation des unrechten" und schließlich das „Erreichen des rechten, seyn sollenden" (W XIV 211). Man sieht da, dass die vom jungen Schelling erkannte metaphysische Kontinuität der Spontaneität und der Freiheit (W I 205 [HK I 2 133]) in der späten Lehre über die praktische Genesis der Zeit glanzvoll zum Ausdruck kommt!

Die wahre Zeit, die wirkliche, geschichtliche Zeit ist auf das Zusammenspiel im Handeln der Freiheit gegründet, aber Schelling will deren Herleitung ausgehend von der Lehre vom *Grund* neu denken. Man weiß seit Kant, dass, auch wenn der Satz vom Widerspruch die Zuweisung von zwei entgegengesetzten Prädikaten an dasselbe Subjekt verbietet, das Verbot seine Daseinsberechtigung mit der Einführung der Zeit verliert. Was in der unzeitlichen Gleichzeitigkeit des Logischen unmöglich war, wird plausibel mit dem Aufkommen der Zeit, der Zeit a

13 Vgl. für die Zukunft als das eigentliche Prinzip der Zeit W VII 238.

priori. Zwei entgegengesetzte Prädikate können vom selben Subjekt in der Aufeinanderfolge, „nach einander“ gedacht werden (Kant, KrV, B 190 f.).[14] Diese kantische Rehabilitierung des Werdens inspiriert die Schelling’sche Konstruktion der geschichtlichen Zeit. Die Erzählungen der *Weltalter* beschreiben die *ewige Natur* im vollkommenen Gleichgewicht von Ja und Nein, von Expansion und Kontraktion, von Liebe und Egoismus. Die *Natur* Gottes ist zugleich und gleichermaßen *Ja* und *Nein*; doch wenn sie Ja *und* Nein ist, fällt sie sodann in den Widerspruch, verabgründet sich also im Wirbel des Rades. Es bleibt dann nur, das Rad zu zerbrechen, was darauf hinausläuft, den Satz vom Widerspruch durch die Beziehung zwischen Grund und Folge zu ersetzen. Für einmal subsumiert Schelling diese Beziehung unter seine Lehre vom *Grund:* Die *ewige Natur* kann Ja oder Nein sein, ja, sie kann diese beiden zugleich sein, unter der Bedingung, dass eines der beiden Gegenteiligen, in dem Fall das Nein, als dem anderen vorausgehend betrachtet wird. Der Grund der Existenz geht dem Existierenden voraus, dem er sozusagen seine Stelle abgetreten hat (*WA UF* 175). Der vorausgehende Zustand kann vom Subjekt als vorausgehend, vergangen, das heißt *Grund*, und der folgende Zustand als gegenwärtig, das heißt Folge, aktuelle Existenz prädiziert werden.

Die Zweckbestimmung dieser Lesart des *Grundes* ist es, die Konstruktion der „wirklichen“ Zeit zu ermöglichen. Man muss die ach wie fehlerhafte und gefährliche Metapher des *Flusses* aufgeben, um von der Fatalität des *Rades* befreit werden zu können. Damit die Zeit wirklich Zeit sein kann, muss es die Zeit geben, um diese Momente als Realitäten, als dauerhafte, autonome Realitäten zu stiften. Der Moment der Zeit, der seine Stelle an die folgende abtritt, verzichtet auf seine *Conditio* als Gegenwart und gleitet in die Vergangenheit zurück. Als vergangen aber bleibt er. Für Schelling ist die Zeit nicht einfach in der Gegenwart aufgehoben, aufgelöst. Ihre Bestimmung ist es, die Gegenwart zu gründen, aber indem sie sie gründet, hört sie nicht auf, sie selbst zu sein. Die Grundlegung, die sozusagen A in die Vergangenheit zurückstößt und B in die Gegenwart vortreibt, gründet und festigt B, aber sie gründet und festigt gleichermaßen A. A, das B einführt und stiftet, ist dessen Anfang, aber der wahre Anfang hört nicht auf, er bleibt Anfang auf immer (*WA UF* 75 ff.).

Schelling will mit jener Auffassung der Zeit brechen, die daraus ein unendliches Werden macht, ohne Anfang oder Ende, „eine solche in sich selbst laufende Bewegung“, kurz, die unglückselige Rotation des Rades (W VIII 229 f.).[15] Er möchte eine Philosophie der wirklichen Zeit, der wahren Zeit begründen; nun ist

---

14 Vgl. oben, S. 871, Anm. 12.
15 Siehe dazu die Polemik gegen die Hegel’sche Dialektik (W X 158).

aber die wahre Zeit die Sukzession der drei Zeiten. Es gibt Zeit nur, wenn es Vergangenheit gibt, und die Vergangenheit wird nur konstituiert, wenn sie die Gegenwart und durch die Gegenwart die Zukunft stiftet (W XIV 109). Die Deduktion der drei Zeiten als autonomer, wirklicher Realitäten ist der Schlüssel zur Schelling'schen Lehre, die die Zeit bedenkt, um die Geschichte denken zu können. Der vielleicht entscheidende Moment dieser ganzen Spekulation ist in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zu verorten, in denen die drei *Potenzen*, die drei metaphysisch-transzendentalen Prinzipien des Wirklichen, in drei geschichtlich-theologische „Perioden" transponiert werden (W VII 428 [N8 84]). Dieser „arrêtirte[n]", vorgeschichtlichen Zeit (W XIV 109) einer bloß natürlichen Existenz entgegengesetzt findet sich die „geschichtliche[]" Zeit (W XI 182), die „eine Folge von Zeiten" ist (W XIV 109); die Geschichte zu denken heißt demnach, die Sukzession zu übernehmen (W XII 291).

Selbstverständlich ist die Sukzession nicht eine schlichte Angelegenheit von Ablauf und Bewegung, sondern sie verlangt das Entstehen des Neuen (W XIII 307). Das Neue ist gewiss nur kraft der „Entscheidung" des *Grundes* möglich gemacht worden, sich wirklich als *Grund* dessen zu übernehmen, was aus ihm folgt, aber die dreigliedrige Sukzession ist nur eine Art erste allgemeine Formel für die wirkliche Zeit, die in ihrer wirklichen Existenz stets als „[]eine Folge verschiedener Zeiten" erscheint (W XI 104). Die allgemeinste dreigliedrige Formel für die Entstehung der Zeit steht an der Wurzel der Grundlegung der Zeit durch das moralische Subjekt, das seine Verantwortungen seiner Vergangenheit und seiner Gegenwart gegenüber ergreift, aber das Dreigliedrige verwandelt sich oder geht vielmehr über in eine vielfältige Verschiedenheit. Die Entstehung der Zeit als solcher (*WA UF* 78 f.) wird von der Entfaltung des Lebens der *Dreieinigkeit*, der drei göttlichen Personen her gelesen (W XIV 71 etc.), doch jede wahre Person, individuelles oder kollektives Subjekt, ist letzter Bestimmungsgrund, Grundlegung von Zeit. Schelling besteht darauf, dass jedes Ding „seine Zeit" hat, dass jede metaphysische Realität über eine eigene Ordnung von Zeitlichkeit verfügt (W VII 431 [N8 92]). Die Lehre wird im Kontext einer theologisch-theosophischen Spekulation dargestellt, aber die Problematik selbst geht in ihren Wurzeln auf die *Kritik* zurück.

Schelling urteilt hart über die kantische Auffassung von der Zeit als allgemeiner, leerer Subjektivität (*WA UF* 224 f.), dagegen schließt er sich für seine Spekulation der kritischen Zurückweisung des noumenalen, des Ansich-Status der Zeit an und macht sie sich zu eigen. Es gibt keine Zeit an sich, jedes Ding hat seine Zeit. Die Subjektivität der Zeit kann nicht von einer abstrakten Allgemeinheit sein, sie ist vielmehr konkrete Besonderheit. Jedes Ding hat, insofern es sich als wirkliche Realität behauptet, seine Zeit. In den *Untersuchungen* warf Schelling Kant vor, die Freiheit nur als das Ding an sich des Menschen und nicht jeden

Wesens aufgestellt zu haben (W VII 351 f.). In den *Weltaltern* weitet er seine Kritik aus, um die Zeit als allgemeine Form a priori der Sinnlichkeit in eine jedem existierenden Wesen eigene konkrete Struktur umzusetzen.

8 Die Vernunft

8.1 Die Vernunft als Gegenbild

Das Gegenbild ist ein besonders suggestiver Ausdruck für die Beziehung des *Grundes* zum *Existierenden*. Das *Gegenbild* gibt die Inhalte des *Existierenden* wieder, aber in der Zerstreuung, einer verkehrten Ordnung gemäß. Zeit und Raum sind die beiden Arten und Weisen schlechthin, wodurch die Reichtümer des *Einen* sich im Mannigfaltigen reflektiert finden. So es sich um partielle Reflexionen handelt, können sie offenkundig nur in einem besonderen, also defizienten Sinne umgebogen sein. Die räumliche Ausdehnung repräsentiert die Inhalte nebeneinander; dabei sind sie jedoch einer organischen Verbindung, eines logischen Bandes untereinander beraubt. Die zeitliche Aufeinanderfolge unterwirft sie dem Prozess einer Entfaltung, die sie kraft eines äußeren Gesetzes, äußeren Prinzips dazu verurteilt, zu erscheinen und zu verschwinden. Zeit und Raum respektieren die Kompossibilität von einem materiellen Gesichtspunkt aus, aber sie erlegen ihr eine Form auf, die nicht aus ihr selbst herrührt, die also ihrer Entfaltung Gewalt antut und sie von daher schädigt. Nun sind aber Zeit und Raum nur Attribute, die eigentümlich sind für unsere Endlichkeit, die den Verstand filtriert und umbiegt, und die *Vernunft* sollte über all diese Defizienzen hinaus sein. Sie beachtet – in dem Maße, in dem sie sie selbst ist – die immanente Ordnung der Inhalte, deren Kompossibilität sie in all ihren Reichtümern wie nach ihrer immanenten Ordnung beschreiben können wird. Nun ist aber – und hier ist das Wesentliche der Schelling'schen Selbstkritik der *reinen Vernunft* einzuordnen – nicht weniger als Raum und Zeit die *Vernunft* ebenfalls nur ein Phänomen des *Grundes* (vgl. W VI 462).

Der absolute Idealismus ist nichts anderes als die Forderung nach der totalen Intelligibilität des Wirklichen, das die leibgewordene *Vernunft* ist. Die *Wissenschaft der Logik* stellt die Selbstaufgliederung der *Vernunft* dar, die *Enzyklopädie* rekonstruiert diesen Verlauf in allen Provinzen des Wirklichen. Doch Schelling weist diese Sichtweise zurück. Zweifellos stellt auch er die vollkommene Entfaltung des logischen Werdens dar, er lehrt das selbstaufgliedernde Vermögen des Begriffs, er übernimmt das Erbe der Kompossibilität, aber er relativiert die Bedeutung dieses absoluten Rationalismus. Er zeigt, dass das noetische Werden zu vollständiger Erfüllung gelangen kann, aber dies hindert ihn nicht, dessen Mängel herauszustellen, und vor allem ändert dies nichts an der Ohnmacht des Noetischen, Zugang zum Realen zu erlangen.

Die Schelling'sche *Spätphilosophie* im Ganzen ist eine ungeheure Anstrengung, um den Prozess der *Vernunft* zu konstruieren und anschließend zu be-

https://doi.org/10.1515/9783110216943-045

weisen, dass dieser ganze Prozess diesseits der Existenz, von ihr durch dichte Scheidewände getrennt, verläuft. Die Spätphilosophie ist – wie das *System der Identität* es war – eine absolute Philosophie, eine Philosophie des *Absoluten*, aber es ist das *Absolute* selbst, das sie neu deutet. Zwar kann die Wirkursache dieser neuen Lesart auch in der religiösen Inspiration ihres Urhebers gelesen werden, aber sie gehorcht einer metaphysischen Logik, welche im Übrigen die der *Kritik* selbst ist. Der absolute Idealismus will – trotz der Verbote Kants – die Strukturen des Wirklichen aus dem logischen Begriff herausziehen.[1] Er glaubt, diese Aufgabe durch die Überschreitung und die Versöhnung des Theoretischen und des Praktischen, des Objekts und des Subjekts in der absoluten *Vernunft* oder im absoluten *Geist* vollziehen zu können. Nun denkt aber der zweite Schelling, dass die Überschreitung fiktiv bleibt, dass die absolute *Vernunft* seines eigenen Identitätssystems wie auch die des Hegel'schen Systems gleich viele Rückfälle in den dogmatischen Rationalismus sind. Die absolute Vernunft stellt in letzter Instanz nur eine illegitime Erweiterung der theoretischen Vernunft, eine durch das Fehlen eines *Selbst*, einer supra-theoretischen Finalität verdorbene Spekulation dar. „Die reinrationale Philosophie" folgt der Bewegung einer Selbstaufgliederung des Begriffs, die die Kompossibilität aufstellt, aber diese Totalität der intelligiblen Inhalte ist nur das Resultat einer blinden Entfaltung, eines in die *Vernunft* selbst eingeschlossenen Prozesses, der nicht auf das Wirkliche übergreift (vgl. *Phil. Offenb.* 115). Zwar kann die letzte Wahrheit der Unvollkommenheit und der Begrenzungen ihres Wirkens der Vernunft nur vom *Dass*, dem *existierenden Grund* her entdeckt werden, aber einen Teil des kritischen Parcours wird sie aus sich heraus vollenden können. Schelling konstruiert die Vernunft von der Deduktion der *Potenzen* her, jener *Potenzen*, die die Grundkategorien seiner Metaphysik sind. Die *Potenzen* äußern sich ihrerseits in *Ideen*, und die *Ideen* bilden die Welt der Inhalte, die Kompossibilität. Dieses System von Inhalten in vollkommener Kontinuität und Verbundenheit strahlt mit einer noetischen Transparenz. Gleichwohl ist die Transparenz, Glanz jeder legitimen Deduktion, nur eine Chiffre für die Passivität, die auf dem gesamten Universum der Vernunft liegt, und für den harmonischen, aber nicht-freien, unerbittlich notwendigen Ablauf der Inhalte. Die *reine Vernunft* wird im vollen Glanz ihrer Entsprechungen und ihrer Verbindungen als die höchste Vollendung des Gegenbildes als ohnmächtiger Reflex des *Urbildes* erscheinen.

---

1 Vgl. Kant, AA XII 370. Siehe oben, S. 357.

8.2 Das Chaos

Die metaphysische Problematik der *Vernunft* in der *Spätphilosophie* muss von ihrem Hintergrund im *System der Identität* her verstanden werden. Der Schelling'sche Idealismus erhebt Anspruch auf die Erkenntnis des *Absoluten*, aber er sieht sich genötigt, die Aufgabe zu bewältigen, das Nicht-Absolute zu erklären, das er in der *Vernunft* situieren wird. Die *Vernunft* ist die Selbstbehauptung, die Selbsterkenntnis des Absoluten, die im Weiteren als sein Bild oder Abbild definiert wird (W IV 390). Ein Abbild, welches all das reproduziert, was sein Original ist oder vielmehr hat. Die Vernunft ist damit der Spiegel des *Absoluten*; er stellt dessen Inhalte, dessen *Ideen* in ihrer Entfaltung dar (W VIII 291). Doch wird das Vertiefen der Frage der Endlichkeit für die Umsetzung des *Gleichbildes* in ein *Gegenbild* sorgen. Fortan reflektiert der Spiegel sein Original nur in einer deformierten Weise, er reproduziert die Inhalte nur in ihrer Zerstreuung (W VI 39 ff.). Neu bedacht als *Grund* wird die *Vernunft* als Gegenbild unter dem Zeichen von Gewalt und Streit erscheinen. Die *Vernunft*, die bereits die Texte der Identitätsphilosophie mit der *Natur* gleichgesetzt hatten (W IV 531 [HK I 8 414], W VI 463), wird zur *Natur* Gottes, zu einem mit den Themen der Unständigkeit, der Vergänglichkeit ihrer Produkte und des gewaltsamen Egoismus verknüpften Philosophem. Die *Spätphilosophie* scheint diese Gewalt, welche die Klarheit des Spiegels des *Absoluten* trübt, dem sie seine ursprüngliche *Conditio* als reine Intelligibilität zurückerstattet, auszuklammern. In Wirklichkeit jedoch findet diese Wiederherstellung der *Vernunft* im Zusammenhang mit einer Neuinterpretation des Gesamtverständnisses statt. Das Aufwallen und die streitbare Gewalt des *Grundes* verschwinden quasi aus dem Schelling'schen Vokabular, sie finden sich in umschriebene Bereiche des Wirklichen verwiesen; doch das Thema der Unsicherheit und der Zufälligkeit der *Vernunft* erfährt seine Bewahrung und Ausarbeitung in seiner vollen metaphysischen Tragweite. Ungeachtet ihrer Transparenz und des von ihr dargestellten kohärenten Systems der Kompossibilität wird die *Vernunft* als solche als *Grund* hergeleitet (*EPH* 21). Die vollkommene Regelhaftigkeit des noetischen Prozesses verweist in letzter Instanz auf eine Sinnlosigkeit; die Notwendigkeit, in der das Denken abläuft, findet sich so in ihrer radikalen Zufälligkeit verstanden.[2]

Dieses Sehen einer originären Anwesenheit des Streites im Frieden, einer Konfusion innerhalb der Harmonie wird durch das Thema des Chaos anschaulich gemacht, das zunächst im Kontext einer Erörterung der *Kunst* entwickelt und

---

2 Siehe dazu die Interpretation der *Natur* Gottes als Prinzip der logischen Notwendigkeit durch die *Spätphilosophie* (*Phil. Offenb.* 121).

dann später in der *Philosophie* der *Mythologie* neu bedacht wurde. Das Chaos erscheint im Schelling'schen *Opus* als Synonym einer *Conditio* der Ungeschiedenheit (W I 162 [HK I 2 85]), und es wird seine traditionellen pejorativen Attribute für immer behalten. Als dunkler Grund (W XI 17), unreine Vermengung (W IV 433), Synonym für Unständigkeit (*Entw. 1809–13* 129 f.) und gewaltsamer Gegensatz gegen jede gesonderte Geburt und gegen jede gesonderte Existenz (W XII 611) wird das Chaos nichtsdestotrotz wie eine Refraktion oder eine Antizipation der Kompossibilität, der systematischen Anordnung der Inhalte der sinnlichen Welt erscheinen. Dargestellt zunächst durch die Wahrnehmung „einer Summe blinder Kräfte" hindurch erscheint die Natur in ihrer sinnlichen Unendlichkeit als Chaos – eine Anschauung, die dem Gefühl des Erhabenen entspricht (W V 465 f.). Nun wird aber diese sehr traditionelle Auffassung, in der sich die Konfusion der Elemente schicksalhaft als brutale Zerstörung ausdrückt, schließlich das Register wechseln und sich in das Bild einer Harmonie umsetzen. Das anfänglich als der sinnliche Widerschein oder Glanz der wahren Unendlichkeit wahrgenommene Chaos (W V 462) verlässt die Sphäre des Erhabenen, um sich der des Schönen anzuschließen. Man findet es zunächst in der Erscheinung der Sprache wieder, in der die Einheit in Anordnung und Bedeutung mit der qualitativen Verschiedenheit der Klänge vereint ist (W V 484). Doch die Manifestation par excellence des Chaos in der positiven Bedeutung des Ausdrucks ist das menschliche Fleisch und seine „Farbe", das Inkarnat. „Das Fleisch ist das wahre Chaos aller Farben und eben deßhalb keiner besonderen ähnlich, sondern die unauflöslichste und schönste Mischung aller." Es ist ein „Farbenmeer, und [die inneren Regungen] lassen es in bald sanfteren, bald stärkeren Wellen schlagen" (W V 540). Und das Fleisch ist das Chaos aller Farben, weil „in diesem wallenden und lebendigen Ganzen eins in das andere, wie Farbe in Farbe, spielt" (W IV 402). Eben weil „in dem Fleisch des menschlichen Leibs sich alle Differenzen der Farben aufheben, und die höchste Indifferenz aller entsteht…" (W V 635). Unglücklicherweise ist diese feine Harmonie, das Spiel dieser Elemente, die sich vereinen und die einander durchdringen, nur relativ, und vor allem überlebt sie nicht das Stadium ihrer wechselseitigen Involution. Als Monument und höchste Manifestation des Friedens unter den Farben und Klängen bezeichnet das Chaos der Natur eine Mischung aus Einheit und Verwirrung, friedlicher Identität und Zerstreuung in die Verschiedenheit (W IV 402). Es handelt sich um eine Ureinheit vor jeder Unterscheidung, um eine Involution der Kräfte und der Formen, worin diesseits jeder Differenzierung und jeder Trennung sich die unendliche Verschiedenheit der Inhalte noch vereint und versammelt findet (*Rar.* 655). Nun ist aber dieser Frieden nur ganz relativ und unsicher. Das Chaos wird zwar mit dem Thema der Transparenz verknüpft und lässt an eine absolute Widerstandslosigkeit denken (W XII 596 und 597 Anm.), aber die Wahrheit dieser Harmonie ist der Streit. Das Chaos denotiert

die *Conditio* einer Potentialität; es bezeichnet eine Welt, die noch nicht zur wirklichen Existenz gelangt ist. Mittels gelehrter philologischer Konstruktionen wird Schelling erklären, dass der Gott Janus die höchste Gestalt des Chaos ist. Janus ist der zweiköpfige Gott, dessen Tempel in Rom zu Friedenszeiten geschlossen ist, dessen Pforten erst mit der Verkündung des Krieges geöffnet werden. Der Frieden entspricht der potentiellen *Conditio* der Potenzen, ihrer Involution und ihrer Inexistenz. Nun gilt aber dieser Frieden, diese harmonische Beziehung der Formen und Kräfte, die die verschlossenen Pforten des Tempels verbergen und schützen, nur für die Inexistenz, die Potentialität. Sobald einmal die verschiedenen Kräfte ausdrücklich werden, die Ruhe der Involution verlassen und in die Existenz eintreten, bricht der Streit hervor, den die beiden in entgegengesetzte Richtung gewendeten Köpfe symbolisieren, und vor allem lädt die Öffnung der Pforten, die die Formen ans Licht bringt, sie ein, aus der Ruhe der Involution herauszugehen, um in die wirkliche Existenz zu kommen (W XII 598 ff.).

8.3 Die drei *Potenzen*

Das Chaos ist die Refraktion der Kompossibilität im Sinnlichen. Es zeigt eine bewundernswürdige wechselseitige Durchdringung der Elemente an, die aber, herausgesetzt und in die wirkliche Existenz überführt, am Ende sozusagen in die Zerstreuung auseinanderfliegt und zerfällt. Zur wahren Kompossibilität, zu einer harmonischen, stabilen und dauerhaften Ordnung kann es nur im Intelligiblen kommen. Die bloß „wesentliche“, das heißt potentielle, ante-existentielle sinnliche Einheit des Chaos (*Gr.* 342) wird sich in Janus, eine wirkliche Vernunftordnung, erst von reinen Begriffen her verwandeln. Diese reinen Begriffe sind die drei *Potenzen*, in denen „der Typus aller Vernunft enthalten [ist] u. die ganze Logik“ (*Gr.* 352).[3]

Die Lehre von den Potenzen ist eine Konstante der Schelling’schen Spekulation. Eschenmayer entlehnt, taucht sie in der *Naturphilosophie* auf (W III 322 ff. [HK I 8 72 f.], in: W V 62 [HK I 11,1 143]). Sie wird das *System der Identität* begleiten, den Gang der Darstellungen der Zwischenphilosophie unterstreichen, um zum metaphysischen Gerüst der gesamten *Spätphilosophie* zu werden. Die *Potenzen*, „die Methode des Potenzirens“, die Schelling als seine eigenste Entdeckung beansprucht (*Pl.* 3 67), wird zum Schicksal seiner Philosophie. Diese „märchen-

3 Vgl. „der Prototyp (das Urbild) aller Existenz“ (W X 305).

haftesten, bizarrsten Phantome",[4] „dürftiges Surrogat für Hegel's metaphysische Dialektik",[5] diese „gnostisch Mittelwesen"[6] stellen nicht minder den Wesenskern einer metaphysischen Logik dar. Die *Potenzen* nutzen die metaphysische Fruchtbarkeit der „potentia": Verwurzelt in der einfachen Möglichkeit, genießen sie eine wahre ontologische Macht. Als ebenso logische wie reale Begriffe (W XII 93 Anm.) sind sie *Universalissima*, die, obwohl sie weder palpabel noch abstrakt sind (W XII 115), nichtsdestoweniger wie wahre besondere Wesen erscheinen (IP 75).

Die *Potenzen* bilden bereits das logisch-metaphysische Gerüst der wiederaufgenommenen Erzählungen der *Weltalter*, aber erst in der Erlanger Zeit wird Schelling sie mit individuellen Namen bezeichnen: *Seynkönnende*, *Seynmüssende*, *Seynsollende* (IP 75 ff.). Parallel zu Hegel und in Rivalität mit ihm möchte Schelling sein System von Prinzipien ausgehend konstruieren, die nichts voraussetzen und die unausweichlich, unweigerlich ineinander „übergehen". Diese Prinzipien sind die *Potenzen*, Urkategorien, die für die Konstruktion jedes Gegenstandes unerlässlich sind. Die Philosophie – schließt die vollständigste Darstellung der Lehre an – ist auf der Suche nach Prinzipien, sie untersucht, was „vor" dem Sein ist, was sozusagen nur zukünftiges Sein ist. Das, dessen Zukunft das Sein ist, das heißt die Aktualität, dessen Gegenwart ist Potenz, Möglichkeit. Infolgedessen beginnt das Denken mit dem Seinkönnen oder, genauer gesagt, mit dem „unmittelbar Seynkönnenden", welches nichts vom Sein trennt (W XIII 204). In der Tat gibt es zwischen dem reinen Seinkönnen und dem Sein nichts: So der erste Ausdruck die unmittelbare und direkte Möglichkeit des zweiten ist, ist er „das unmittelbar übergehen Könnende" (W XI 387). Diese erste Potenz, die nur Möglichkeit ist, fasst und verdichtet in sich alle drei Potenzen, und sie ist unter allen dem *Grund* am nächsten. Doch ist das *Seynkönnende* von einer tiefen Ambiguität. Man bleibt im Zustand von Möglichkeit, Potentialität im Verhältnis zu einem anderen Zustand, solange wie gewisse Bedingungen nicht verwirklicht sind. Sind diese Bedingungen einmal verwirklicht, gibt es Übergang in diesen Zustand. Da nun aber das Seinkönnen durch nichts vom Sein getrennt ist, ist es durch keine Bedingung „versperrt". Es hat folglich vor sich die Alternative: entweder unmittelbar in den anderen Zustand überzugehen oder niemals da hinein übergehen zu können. Doch wenn es sich niemals in Aktualität verwandelt, kann es keine wahre Möglichkeit sein: Es muss also unmittelbar da hinein übergehen.

4 F. Engels, *Schelling und die Offenbarung*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* Ergänzungsband Teil 2, Berlin 1967, 186. Die drei *Potenzen* sind gleichsam die „drei Hexen" aus Macbeth (*Sch. Sp.* 1, 105 f.).
5 K. Rosenkranz, *Schelling*, Danzig 1843, XXV.
6 Ebd., 372.

Doch hat dieser Übergang katastrophale Konsequenzen. In dem Moment, in dem die Potenz ins Sein übergeht, hört sie auf, Potenz zu sein. Anders gesagt, indem sie sich aktualisiert, entäußert sie ihr Wesen. Schelling vergleicht das reine Seinkönnen mit einem Willen, der nicht will, aber der wollen oder nicht wollen *kann*. Sobald er indes wirklich gewollt haben wird, wird er aufhören, ein Wille zu sein, der wollen oder nicht wollen kann. Fortan wird er nur noch ein Wille sein, der wollen *konnte*. Da er nicht mehr ist als das Sein, das allein nicht sein *konnte*, ist ihm das zufällige Sein, sein eigenes zufälliges Sein, zu einem notwendigen geworden. Diese Notwendigkeit ist nicht identisch mit der Freiheit, sondern erscheint wie ein von außerhalb auferlegtes Joch. Die erste Potenz ist nicht wirklich frei, sie ist Gefangene ihres eigenen Seins und als solche ist sie außerhalb ihres verlorenen wahren Seins (= die Potenz), das sie nicht mehr zurückerobern kann, gesetzt. Es ist das Schicksal des Seinkönnens, dass es „auf eine Spitze gestellt (ist), wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann“ (W XIII 209). Es kann seiner *Natur* nach niemals bleiben, was es ist, und um *sein* zu können, muss es verlorengehen. Sein Wesen selbst macht es also erforderlich, dass es durch ein anderes vervollständigt wird, das allein imstande sein wird, es ihm zu ermöglichen, es selbst, das heißt *Potenz*, zu bleiben. Dieses andere, die zweite *Potenz*, wird Schelling das *Seynmüssende* oder reine Sein nennen.

Damit das Seinkönnen nicht gezwungen ist, unmittelbar in das Sein überzugehen, muss es eine Art *Ersatz* für das zufällige Sein erhalten können, das es hatte auf sich nehmen müssen, um „Es selbst auch an und vor sich schon, d. h. ohne sein Zuthun, das rein Seyende“ zu sein (W XIII 211). Anders gesagt, damit das Seinkönnen *Können* bleiben kann, muss es auch seit jeher reines Sein sein. Welches ist der Sinn dieses reinen Seins, welches indes *vor* dem Sein ist? Wenn das Seinkönnen gleichsam ein Wille war, der wollen oder nicht wollen konnte, dann ist das reine Sein gleichsam ein Wille, der nicht wollen kann. Schelling bezeichnet ihn mit einem der Mystik entlehnten Ausdruck als den „ganz gelassenen Willen“ (W XIII 213). Das reine Sein ist gleichsam ein Wollen, das nicht wollen kann, das heißt, das nicht sein wollen kann, eben weil es nur Sein ist. Es ist ein Wille, der sich selbst nicht wollen kann, aber der dennoch, weil er Wille ist, etwas wollen muss: Es bleibt ihm also nur, etwas anderes zu wollen. Es ist das Seinmüssen, ein Sein absolut ohne *Selbst*, ohne Selbstheit, das im Gegensatz zu der sich frenetisch wollenden *ersten Potenz*, A^1, nichts anderes will als sich. A^1 ist das Subjekt des Prozesses, seine Möglichkeit par excellence, seine *dynamis*, seine Materie, während A^2 gleichsam eine Ursache ist, die niemals für sich selbst ist, sondern immer in der Absicht auf eine Wirkung und auf ein Resultat, also in der Absicht auf etwas anderes als sie selbst (W X 247 ff.).

Das Seinkönnen erscheint also als reine Potenz, während das Seinmüssen reiner Akt ist. Das erste kann nur um den Preis des Verlustes seiner Potentialität

Akt werden, während das zweite nur unter der Bedingung, dass es auf seine wesentliche Aktualität verzichtet, auf die Potenz reduziert werden kann. Das Seinkönnen konnte nur als Subjekt, als Intensität an sich sein, und in dem Moment, da es über diese Intensität, diese Innerlichkeit hinausgegangen, sie überschritten haben wird, wird es sich in einer falschen Ekstasis gesetzt haben (W XIII 209). Umgekehrt konnte das reine Sein, wenn es frei von aller Faktizität (= Notwendigkeit) bleiben wollte, nur außer sich sein (W XIII 214). Das Denken, das unfähig war, innezuhalten und in diesen widersprüchlichen Kategorien einen festen Stand zu gewinnen, sollte bis zu einem dritten Begriff vorangehen, dank welchem es nicht gezwungen sein wird, weitere Schritte zu unternehmen, bei welchem es Ruhe finden können wird. Dieser Begriff, dieser dritte, wird der des „bei sich Bleibende[n]“ sein. Bei sich bleiben impliziert die Koexistenz, die Versöhnung der beiden Opponenten. Die Potenz ist zwar aus sich selbst herausgetreten, aber sie ist nicht in der Äußerlichkeit verlorengegangen. Anders gesagt: Man hat es mit einer Entität zu tun, die Potenz und Akt zugleich ist, Sie ist das, was sich selbst besitzt, was nicht verlorengehen kann (W XIII 235). Folglich ist sie ihrer selbst sicher, denn sie hört weder auf, im Sein zu *können*, noch, im Können zu *sein*. Sie ist A^3. Sie setzt A^1 und A^2 voraus, sie ist ihre Einheit, sie ist sie beide. Wenn A^1 das Seinkönnen und A^2 das Seinmüssen ist, wird A^3 das Seinsollen sein. Weder A^1 noch A^2 „wählen“, sie selbst zu sein, im eigentlichen Sinne des Ausdrucks: A^1 ist nur als Subjekt des reinen Seins gesetzt, und das reine Sein ist nur da, um das Überfließen von A^2 einzudämmen, um es zurückzuhalten, um es ihm so ermöglichen zu können, in seinem Seinkönnen zu bleiben. Weder das eine noch das andere sind folglich für sich selbst. Anders wird es sich mit dem Dritten verhalten, welches das *Ende* dieses Prozesses ist, welches also sein *soll*. Mit A^3 als Seinsollen wird die Abfolge der Potenzen abgeschlossen: Es ist ihre Ruhe, ihr *Sabbat*.

8.4 Potenzen und Ideen: Die Kompossibilität

Der Ablauf der drei *Potenzen* bildet das Wirkliche im Ganzen, nämlich sein intelligibles Muster. Die drei *Potenzen* sind in jedem Stück des Wirklichen, in jedem Ding, in jedem Phänomen am Werk. Sie bilden den metaphysischen Prozess, durch welchen sich die Möglichkeit entfaltet und sich als Wirklichkeit konstruiert. Die Wirklichkeit, die Intelligibilität im Ganzen stellt sich damit als die Bewegung der *Potenzen* dar. Gleichwohl ist die Intelligibilität nicht nur als die Entwicklungsbewegung, Progression der Potentialität bis hin zur Aktualität, vom Seinkönnen bis hin zum Seinsollen, das heißt als eine noetische Abfolge, zu verstehen. Die Intelligibilität als Summe besonderer Strukturen, Universen von Inhalten, hat gleichermaßen einen horizontalen Sinn. Während das Muster der

Intelligibilität durch die Abfolge der Potenzen als Prinzipien und allgemeinen Formen erbracht wird (W V 629), bedeutet die Intelligibilität als solche tatsächlich die harmonische Totalität der Inhalte. Die *Potenzen* geben zwar das Gerüst, die großen Linien des Intelligiblen ab, aber sie bilden auch und vor allem die Materie des Seins, alles, was die Wirklichkeit ist (*Pl.* 3 229; *Gr.* 191). Gemäß der bereits zitierten Textstelle aus einer Münchner Vorlesung ist in den drei *Potenzen* „der Typus aller Vernunft enthalten u. die ganze Logik“.[7] Doch könnten sie als formale, allgemeine Prinzipien keinen Anspruch auf diese Totalisierung erheben. Sie können die Rolle der aristotelischen Ursachen spielen (W XII 112), aber dies ermöglicht ihnen noch nicht, die gesamte Sphäre der *Vernunft* auszuschöpfen. Um diese positive Logik begründen zu können, die sich unter der negativen und der positiven Philosophie erstreckt, müssen sich die *Potenzen* als allgemeine Prinzipien in besonderen Begriffen entfalten und aufgliedern, welche die *Ideen* sind.

Schelling hatte die Lehre von den *Ideen* in seiner *Philosophie der Identität* entwickelt; doch ausgehend von der Wende der *Untersuchungen* wird der Ausdruck selten werden, ohne dennoch vollständig zu verschwinden. Die *Ideen* sind in dem Maße, wie sie das *Absolute* im Besonderen reflektieren, unvermeidliche, unabdingbare Begriffe des absoluten Idealismus. Sie ermöglichen den Schutz der ungeteilten Absolutheit des Wirklichen und werden doch zugleich der Eigenständigkeit sui generis des Besonderen, der besonderen gedachten Formen eines Gottes gerecht, der so nicht auf die Armut reduziert wird, nach einfachen Allgemeinbegriffen zu erschaffen (W VII 190). Die Theorie der *Ideen* wird in *Bruno* und den *Ferneren Darstellungen* exponiert und findet ihren Ausdruck par excellence in der *Philosophie der Kunst*, welche die Mythologie konstruiert. Die griechischen Götter sind Wesen, die sozusagen das Ganze des Intelligiblen in einer besonderen Konfiguration enthalten. Die Gottheiten des Olymps sind ebenso sehr *Ideen*, und in ihrer Vielheit bilden sie eine Welt (W V 287).[8] Doch von dem Moment an, da sich das Interesse Schellings mehr und mehr auf die Konstruktion der Mythologie als ein organisches Ganzes, als ein rationales System konzentriert, wird er sich nicht mehr damit begnügen können, den Olymp als einen Ort, einen sinnlichen Raum zu sehen, an dem „sich“ einfach die Gottheiten „befinden“. Er wird fortan ihre Koexistenz konstruieren und ihr Kommen a priori, den Moment ihres Erscheinens, ihren jeweiligen Platz im *Ganzen* deduzieren müssen. Vorweggenommen durch das kleine Werk über die *Gottheiten von Samothrake* geht die Schelling’sche Mythologie über die einfache Beschreibung und Analyse der göttlichen Gestalten hinaus (W VIII 360 f.; vgl. W XI 292 f.), sie führt die Unter-

7 Vgl. oben, S. 906.
8 Vgl. oben, S. 516 f.

scheidung zwischen materiellen, erzeugten Göttern (W XII 605) und den formellen oder verursachenden Göttern (W XII 188) als intelligiblen und notwendigen Gestalten ein (W XII 399).[9]

Diese Unterscheidungen antizipieren und reflektieren die Restrukturierung der metaphysischen Logik der *Spätphilosophie*, in der die *Ideen* als konkrete, besondere Begriffe unter die *Potenzen* als allgemeine, universelle Begriffe subsumiert werden. Freilich handelt es sich hierbei um den Entwurf zu einer materiellen Logik, die ihre Vorgeschichte in den Anfängen der Schelling'schen Spekulation hat. Die Natur erscheint dem jungen Philosophen als untrennbar, unablösbar von ihren Gesetzen (W I 361 [HK I 4 79]), und er verkündet die Existenz eines Punktes in der Intelligenz, an dem in einem unteilbaren Akt Form und Materie entstünden (W III 359; vgl. HK I 9,1 49 f.). Auf eine etwas „dogmatischere" Weise wiederholt: Die Natur ist Form und Stoff zugleich (W VI 463), Grund, Form und Stoff aller Dinge (W IV 301 [HK I 11,1 301]). Ein Vierteljahrhundert später, in einer von der Konstruktion der *Potenzen*, diesem Unternehmen höchster Abstraktion, dominierten Epoche, spricht Schelling plötzlich von der „Figürlichkeit" der *Potenzen* (*Offenb. UF* 202), und schließlich wird er in seinem allerletzten Werk, dem *System der reinrationalen Philosophie*, die geläuterte und endgültige Formel von der Struktur der Intelligibilität und vom Typus der *Vernunft* abgeben. Nach der Erläuterung, dass die *Potenzen* die Materie des Seins im Ganzen darstellen, dass jedes Ding das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen sei (W XII 117), legt Schelling die Definition vor, von der aus man die Entfaltung und die Konstruktionen der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* verstehen kann. Die *Potenzen*, „[d]ie Principe selbst sind einfach, *causae purae et ab omni concretione liberae*, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen *concreta*, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verschiedene *concreta*. Diese *concreta* werden die Ideen genannt..." (W XI 411; vgl. W XI 489).

Die in *Ideen* geäußerten *Potenzen* bilden die Kompossibilität, die der Inhalt der *Vernunft* ist. Man versteht dann unter *Vernunft* entweder das, was die *Idee* zur *Idee* macht, das, wovon die *Ideen* – durch die *Potenzen* hindurch – Brechungen sind, oder die Summe der *Ideen*. Das *System der Identität* spricht von Gott als von der *Idee* aller *Ideen* (W IV 320 [HK I 11,1 439]); es begreift ebenso die *Vernunft*, diese Selbstbejahung, dieses Nachbild des *Absoluten* als die *Idee* aller *Ideen* oder die

9 Diese selbst „unerzeugten" (W XII 409) „metaphysischen" Gottheiten (W XII 393) erzeugen die „gewordene[n]" Gottheiten (W XII 398). „Unerzeugt" bezeichnet die nicht-kausale Beziehung, die zwischen den *Potenzen* vorherrscht (W XI 387 Anm.), während sich die „Erzeugung" auf die Entstehung der besonderen Götter bezieht (W V 401). *Zeugung* geht auf die *Ideen* zurück, siehe W VI 35.

Form aller *Formen* (W IV 347, 327 [HK I 11,1 446]). Doch als Reflex des *Absoluten* in den Blick genommen unterstützt die *Vernunft* eine materielle, totalisierende Lesart. In der Würzburger Zeit konnotiert sie die absolute Identität aller Folgen aus Gott (W IV 207 f.), später erscheint sie als ein Echo des „receptaculum" (*St*. 190 [N8 167]) aus dem *Timaios*, dem Ort und der „Gesammtheit" aller Formen (W XI 392). Doch auch wenn das *Rezeptakulum* die Schelling'schen Entwicklungen über die Kompossibilität inspiriert, wird dies zunächst durch seine Wandlungen im *Verstand* des Leibniz'schen Gottes als dem Ort der Wesen hindurch geschehen (W VII 368). Die *Vernunft*, gewiss, totalisiert die *Ideen*, das heißt intelligible Inhalte, aber die Totalisierung kann keine einfache Versammlung sein.[10]

Seit der *Philosophie der Kunst* nähert Schelling die *Vernunft* dem *Organismus* an (W V 379), und in den *Untersuchungen* wird er sie mit dem *Primum passivum* der Mystiker gleichsetzen, der anfänglichen Weisheit in Gott, „in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind" (W VII 415). Die *Spätphilosophie* nimmt den intelligiblen Raum in den Blick, in dem jedes Wesen an „seinem Platz" ist, seinen Ort besetzt, doch zugleich versteht sie diesen Raum als einen unausgedehnten Punkt: dieser „Ein[e] Punkt", der all die Gestalten, all die Formen in einer harmonischen Wechselbeziehung enthält, aber unter der Bedingung der Inexistenz (W XI 428). Und das Geheimnis, um die Inexistenz zu besiegen, um sich in einem wirklichen intelligiblen Raum zu entfalten, wird die Freiheit sein. Der deutsche Idealismus hat stets den Unterschied zwischen der Kompossibilität des Möglichen und der des Wirklichen herauszustellen gewusst. Wie der Dichter sagt:

> „*Eng* ist die Welt, und das Gehirn ist *weit*,
> Leicht beieinander wohnen die Gedanken,
> Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen,
> Wo *eines* Platz nimmt, muß das *andre* rücken,
> Wer nicht vertrieben sein will, muß vertreiben".[11]

Der Philosoph selbst spricht von zwei Welten im Gegensatz, „die eine ein Reich der Subjectivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objectivität in dem Elemente einer äusserlich mannichfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsterniß ist" (Hegel, GW 12 233).

Die Kompossibilität ist auf den ersten Blick ein ausschließlich noetisches Thema, doch der zweite Schelling wird sie mit der Existenz und der Freiheit

10 Die Potenzen sind nicht nur „zusammen", sondern sie „fordern" sich gegenseitig (W XI 292 f.).
11 Schiller, *Wallensteins Tod* II/2. *Sämtliche Werke* II, München 1962, 435.

konfrontieren. Das *System der Identität* spricht vom absoluten Raum, bei dem jeder Punkt absolut für sich und doch nicht ohne die anderen ist (W IV 447 Anm.), und von jenen „Wo" des *Paradieses*, von denen jedes der Himmel im Ganzen ist (W V 162).[12] Und ein außergewöhnlicher Zusatz zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* wird über die Art und Weise sprechen, wie das Licht die Dimensionen beschreibt, ohne den Raum zu erfüllen. Im Gegensatz zu den terrestrischen Körpern, die sich im Raum ausschließen, „während bei bestirntem Himmel in einer gewissen Ausdehnung schlechthin in jedem *Punkt* derselben *alle* sichtbaren Sterne gesehen werden, jeder der letztern *für sich* also diese ganze Ausdehnung erfüllt, ohne die andern auszuschließen, welche dieselbe gleichfalls in allen Punkten erfüllen" (W II 108 [HK I 13 147]; vgl. W XI 493).[13] Diese Sichtweise der Kompossibilität im Kampf mit der Wirklichkeit und für die Wirklichkeit, die es sich zur Aufgabe macht, das Chaos zu überwinden und zu besiegen, ist ein wesentliches Problem der Schelling'schen Metaphysik, das die *Spätphilosophie* unaufhörlich wiederaufgreift und neu bearbeitet. In Wirklichkeit wird es seit den *Weltaltern* ausdrücklich erkannt und dargelegt. Schelling spricht von den drei *Potenzen*, die durch die Notwendigkeit zu einer blinden Inexistenz verurteilt sind, von der sie nur durch den Übergang zu dem „Verhältniß einer freien Zusammengehörigkeit" befreit werden könnten (W VIII 233). In diesem Moment weiß man, dass die formale Vollkommenheit der Konstruktionen der Kompossibilität eine wesentliche Beziehung zur Existenz und zur Freiheit hat und die *reine Vernunft* selbst im Innern des absoluten Idealismus an ihre Grenzen gelangt.

8.5 Die Passivität der Vernunft

Schelling begibt sich an die Konstruktion der *Vernunft* durch die Dialektik der *Potenzen* hindurch. Die Kompossibilität, welche die Frucht dieser Konstruktion ist, stellt die harmonische Entfaltung der Inhalte im Intelligiblen dar. Gleichwohl gibt sich die *Spätphilosophie* nicht mit diesen Ergebnissen zufrieden und stellt sie ihre Tragweite wieder in Frage. Die Vernunft, dieser intelligible Raum, der die Wesen enthält, überwindet die Verworrenheit des Sinnlichen; nichtsdestotrotz betrifft die Ordnung, die sie errichtet, noch allein die noetische Sphäre. Die *reine Vernunft* ist das Bild des *Absoluten*, aber nur sein gegenbildliches Bild, und das Gebäude ihrer *Potenzen* bleibt diesseits der Wirklichkeit.

---

12 Vgl. oben, S. 519.

13 Vgl. oben, S. 516, und S. 607 f., 733.

Schelling entwickelt die Theorie der *Potenzen*, um der Brechung des *Einen* im Mannigfaltigen Rechnung zu tragen, und die *Potenzen* streichen auch weiterhin die *Conditio* dieses Mannigfaltigen heraus, deren höchste Intelligibilitätsprinzipien sie sind. Es geht, wenn man so will, um die Übersetzung des *Seins* ins *Werden* und um die Beziehung des „potenzlos[en]" (W VI 212) *Einen* zu den drei hauptsächlichen Momenten des Werdens und der Endlichkeit, welche die *Potenzen* sind. Die *Darstellung* von 1801 charakterisiert die *Potenzen* mit der metaphysischen Formel der Endlichkeit, der quantitativen Differenz (W IV 134 f. [HK 10 135 f.]; vgl. *Offenb. UF* 13 Anm.). Die *Potenzen* stellen bloß die Seinsweise der endlichen Wirklichkeit dar, sie sind bloß Kategorien der Natura naturata (W VI 211). Im weiteren Verlauf wird die *Spätphilosophie* die Endlichkeit der *Potenzen* mittels der Problematik der Negativität des Bloß-Noetischen neu bedenken. Die Potenzen sind nur Artikulationen des geschlossenen Universums der Immanenz, der ante-existentiellen Innerlichkeit, und gehören nur dem Nichtsein an (IP 110).

Die Benennung „Nichtseyn" bedeutet freilich keine radikale Verweigerung der Wirklichkeit durch die *Potenz*. Sondern im Verhältnis zu der durch das Denken in der *positiven Philosophie* aufgenommenen und geäußerten reinen Aktualität empfangen die Potenzen diese pejorative metaphysische Qualifikation (W XII 375). Die *Potenzen* sind die Prinzipien der Konfiguration des Noetischen, das sich auf die Existenz bezieht wie die Potenz auf den Akt (W XIV 354), und sie werden durch diesen Gegensatz in ein neues Licht gesetzt. In der aristotelischen und neuplatonischen Tradition gehört die Potenz zur Materie, und Schelling behandelt den Grund und jene Momente einer Aufgliederung von Materie als materiell. Die „Allheit der Möglichkeiten", das heißt die Kompossibilität, ist bloß eine materielle Wirklichkeit (W XI 488). Und die *Potenzen* als solche werden als Materie bestimmt. Die Potenzen bilden die Materie, die *Idee* Gottes (W XI 400) oder aber die Materie des *Seins* (W XI 291; XIII 280). Sie bilden und sie sind das *Sein minus* seines Actus zu existieren (W XI 315 f.), das Wirkliche als ganz Intelligibles ohne seinen existentialisierenden Faktor. Das *philosophische Tagebuch* von 1848 stellt die *Vernunft* als „Stoff" dem *Actus purus*, dem Akt des *Dass* gegenüber (*Tageb.* 186), ein Gegensatz, den in seiner ganzen Weite und nach seiner vollen metaphysischen Bedeutung das Gebäude der negativen und der positiven Philosophie entfalten wird. Fürs Erste wird man sich damit begnügen, diese Sichtweise von ihren transzendentalen Ursprüngen her auszudeuten.

Die *Spätphilosophie* deutet den in einen absoluten Idealismus verwandelten „physischen" Idealismus aus der Jenaer Zeit als negative Philosophie, *Potenz* und *Grund* der positiven Philosophie (*Pl.* 3 135). Die *Potenz*, welche die *Vernunft* ist (W XIII 63), ist bloß das Gegenbild des *Absoluten*, und dies auf zwei Ebenen, die zusammenhängen. Die *Vernunft* als *Potenz* ist nur Rezeptivität, und als solche schlägt sie sich in einem Universum von Inhalten nieder. Die Kompossibilität stellt

gewiss eine wechselseitige Verkettung und Durchdringung der Wesen dar, doch fehlt es dabei an einem existentialisierenden *Selbst*, und so bilden die Wesen nur eine Ordnung von Inhalten. Wie die Kategorien der *Kritik* sind die *Potenzen* die formellen Prinzipien der Inhalte, doch mit Blick auf die *Spätphilosophie* unterscheiden sie selbst sich in ihrer Lage nicht wesentlich von eben diesen Inhalten. Der metaphysische Status des „Inhalts" lässt sich daran ersehen, wie häufig er als Attribut oder Prädikat bezeichnet wird. Die *Potenzen* sind nur Attribute des EINEN (W XI 341), und die Kompossibilität im Ganzen ist nur „ein[] Inbegriff[] aller Prädikate" (W XI 586). Andernorts werden die *Potenzen* in aller Form als „Prädicate" definiert (W XI 325 Anm. 1). Das heißt, dass es ihnen an Wirklichkeit sui generis fehlt[14] und sie nur prädiziert von einem Subjekt gelten, das jenseits ihrer Sphäre ist. Schließlich wird die *Vernunft* als letzte Konfiguration der Potenzen, als dieses Organisations- und Entwicklungsvermögen, in ihrer Ohnmacht entlarvt. Die *Vernunft* ist ohnmächtig, denn die Potenzen sind ohnmächtig, „impotent" (*Tageb.* 114)[15] in dem Maße, wie sie unfähig sind, aus ihrem Zirkel herauszutreten und Neues zu erzeugen (*Gr.* 477). Die *Vernunft* bezieht sich auf das Wirkliche, auf das Sein als ihr Korrelat (W XIII 299) oder ihren Inhalt (W XIII 63), denn sie ist letztlich nur die immanente Verbindung aller Inhalte. Der absolute Idealismus ist bei der Kompossibilität angekommen, er hat sich als eine Logik oder vielmehr als eine Metaphysik der Inhalte vollendet, aber er wird auch die Grenzen seiner Vollendungen erkennen müssen. Die Vernunft ist das Vermögen a priori aller Inhalte, aber diese Apriorität – wie im Übrigen auch die der *Kritik* – zeigt immer noch bloß eine Herrschaft in der Immanenz an. Die Apriorität bezeichnet den vollkommenen Einfluss der Vernunft auf die Inhalte, aber sie zeigt noch keinerlei Transzendenz an.

Führt man derart die *Vernunft* auf die Materie, auf den Inhalt zurück, offenbart man deren wesentliche Passivität. Gleichwohl beschränkt sich diese Passivität nicht auf die objektive Sphäre, sie erstreckt sich gleichermaßen auf die *Potenzen* als Kategorien der Subjektivität. *Philosophie und Religion* hatte bereits die Gleichsetzung der *Vernunft* mit der *Ichheit* vorgenommen (W VI 43), und die *Initia* aus der Erlanger Zeit beharren auf der Subjektivität der *Potenzen*. Ihr Ort ist die *Vernunft* als das *Urbewusstsein* (W IX 236), sie werden selbst als Ichheiten bezeichnet (IP 105).[16] Gleichwohl hat diese Subjektivität ihren ursprünglichen

14 Das Prädikat ist das Zufällige (W XI 347), das Äquivalent des Akzidens (W XI 342).

15 Kierkegaard, der das Adjektiv „impotent" in einer Vorlesung von Schelling (*Seinsl.* 101) vernommen hat, schreibt an seinen Bruder: „Seine ganze Potenzenlehre bekundet die höchste Impotenz." *Breve og Aktstykker* I, hg. von N. Thulstrup, Kopenhagen 1953, S. 110.

16 Die negative Philosophie als solche ist „das Bewusstsein" der positiven Philosophie (W XIII 126).

transzendentalen Sinn nicht bewahrt. Sie bezeichnet nicht mehr ein Vermögen, das Wissen entspringen zu lassen, eine Energie begrifflicher Strukturierung, sondern verweist auf die *Conditio* reiner Subjektivität als *subjectum*, Subjekt von allem und allem unterworfen, was geschieht, *subjectum*, das, eines eigenen Kerns benommen, all das empfängt und gewährt, was von draußen zu ihm kommt (W XI 389). Die *Potenz* als Subjektivität ist nicht die Energie des Denkens, sondern das passive Vermögen, die Rezeptivität gegenüber den Inhalten.

Die *Spätphilosophie* stellt die subjektive Natur der *Potenz*, ihre Subjektivität als Passivität durch den Begriff der Seele dar. In der reinrationalen Philosophie beschließt die Seele das Gebäude der drei *Potenzen* als eine vierte, A^0, welche A^1 A^2 A^3 resümiert und rekapituliert. Die Seele repräsentiert die Totalität der *Potenzen* gegenüber dem wirklich existierenden Sein, das sie wahrnimmt und „setzt", das heißt dessen Inhalte sie empfängt und begreift. Seit dem *System der Identität* ist die Seele Abbild des *Absoluten* (W IV 387 f.), Spiegel des *Universums*, unendlicher Begriff oder unendliche Erkenntnis aller Dinge (W IV 293 [HK I 11,1 413]). Sicherlich wird man anmerken können, dass es sich hierbei nur um eine Art Synonym der Kompossibilität, um eine neue Metapher handelt, um die *Vernunft* zu bedeuten (W XI 313). Wenn jedoch der alte Schelling, der mit Inbrunst Aristoteles, im Besonderen *De Anima*, liest, sich den Begriff zu eigen macht, so geschieht das, um besser die zugleich subjektive und passive *Conditio* der reinen Vernunft als Prinzip der Kompossibilität zur Geltung zu bringen.

Schelling präsentiert zuerst die Kompossibilität in ihrer selbstlosen *Conditio*. Das *Ganze* der Möglichen, die Gestalt des *Seins* ist selbstlos, die *Vernunft* als Totalität der Inhalte ist ohne Mitte, ohne ein *Selbst*. Die Seele ist eine Chiffre par excellence dieser harmonischen und transparenten Kompossibilität, aber ohne einen persönlichen Kern (W VII 468 [N8 160]). In der *Zwischenphilosophie* ist die Seele eine Kategorie von Passivität, von Nicht-Selbstheit. Sie ist eher das Band, der *nexus* zwischen den anderen Vermögen des Menschen als ein autonomes Prinzip sui generis (W VII 362; IX 44).[17] Als „selbstlos[e]" Wirklichkeit (*Max*. 255) ist die Seele, wenn sie Akt ist, „als nicht um seiner selbst willen", sondern für ein anderes „seyendes" (W XI 412). Sie ist materiellen und potentiellen Charakters (W XI 418). Sie ist – wie der Stagirit sagt – auf gewisse Weise alle Dinge (W XI 446), aber sie ist es nicht für sich selbst. Die Seele ist von Natur aus durchsichtig, wie eine Pflanze (W VII 248), offen, ohne Reflexion, ohne Rückkehr in sich (*WA UF* 235). Sie ist nicht bloßes „Abbild", sondern „Gleich- oder Ebenbild" Gottes. Sie ist mit Gott identisch (W XI 417), aber diese Identität ist bloß materiell, dem Inhalt nach.

---

17 „[S]o fern es [das Absolute] alle Potenzen auflöst, und weil es alle enthält", kann die Seele „selbst keine besondere" Potenz sein. (*Pl* 2 26)

Die Seele – sagte Schelling in einer berühmten Rede in München – „ist keine Eigenschaft, kein Vermögen […]; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft" (W VII 312). Fast fünfundvierzig Jahre danach taucht diese Intuition wieder auf, um zu einem Hauptbestandteil der reinrationalen Philosophie zu werden. Im Gegensatz zum aktiven Verstand ist die Seele bloß passiv und „Substanz" (W XI 475 Anm. 1). Sie besitzt die Wissenschaft wie im Schlaf, durch einfaches Haben, nicht durch willentliches Wirken (W XI 453f.). Die Seele ist somit de facto „intelligent", materiell, „ohne sich als intelligent zu wissen" (W XI 454).

8.6 Die Zufälligkeit der Vernunft

Die *Spätphilosophie* bedient sich des Begriffs „Seele", um die vollkommene Durchsichtigkeit und folglich die absolute Intelligibilität der *Vernunft* als *Kompossibilität* wiederzugeben. Nun ist aber die Durchsichtigkeit in Abwesenheit eines Kerns, einer eigenen Mitte nur Spiegel, nicht Auge. Er empfängt und nimmt all das auf, was sich ihm gegenüber darstellt, aber er lässt es nicht frei sein. Eine Textstelle aus den *Weltaltern* wird von der Seele als Wirklichkeit natürlicher Art behaupten: „Aber jene Bewegung, die in Blindheit begonnen" – „ohne Rückstrahl (Reflexion) in sich selbst" – „endet auch in Nothwendigkeit." (*WA UF* 235) Die Rezeptivität, die Durchsichtigkeit der *Vernunft* ist gleichsam das Aufbrechen der bruchlosen Kontinuität ihres Prozesses, des ununterbrochenen Bandes zwischen all ihren Inhalten, die nur der Ablauf des *Begriffs* und letztlich eine unfreie Bewegung sind.

Als Lehre von den *Potenzen* und den *Ideen* preist die reinrationale Philosophie die Autonomie der *Vernunft*, die keinen ihrer Inhalte von außerhalb empfängt und die sie sich entfalten und ohne Bruch, ohne Riss und vor allem ohne Spalt und ohne Leere zwischen ihnen ablaufen lässt. Also auf eine vollkommen immanente Weise (W XIII 128). Doch gerade diese Immanenz, scheinbar Prinzip schlechthin ihrer Autonomie, raubt der *reinen Vernunft* ihre Freiheit. Der Kantianismus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hatte die antike Identität von Notwendigkeit und Freiheit, das heißt der rationalen Freiheit über den Umweg der Angleichung der Autonomie an die Freiheit wiederzufinden geglaubt. In Wirklichkeit schließt die Autonomie als metaphysisches Immanenzprinzip die Freiheit aus. Der absolute Idealismus frohlockt angesichts des bruchlosen Ablaufs des begrifflichen Prozesses, aber die vollkommene Kontinuität, die tadellose Harmonie dieses Durchgangs ändert in keiner Weise etwas an der Tatsache der Gefangenschaft der *Vernunft*, an ihrer Ohnmacht und an ihrer Unfreiheit.

Die *Vernunft* ist mit einer selbst-entwickelnden Kraft, mit einem Trieb zur Hervorbringung des Begriffs ausgestattet (*Gr.* 92). Die Begriffe, die Inhalte, die sie

denkt, können nicht nicht gedacht sein, sie sind notwendig gedachte (W XI 304). Diese Inhalte sind auf eine unumgängliche, unbedingte Weise gesetzt; doch unbedingt heißt noch keineswegs so viel wie frei. In seiner allerersten philosophischen Schrift erklärt der Tübinger Student: „Unbedingt gesetzt und durch sich selbst bedingt seyn, ist etwas sehr Verschiedenes.“ (W I 109 Anm. [HK I 1 296 Anm.]) Die Selbstsetzung impliziert ihrer metaphysischen Wahrheit nach den Willen, doch die „immanente“ Bewegung der Inhalte, der Prozess der mythologischen Gestalten wie der der Begriffe der reinrationalen Philosophie ist „unwillkürlich“ (W XI 206, 284).

Derart das Denken, das seine Inhalte, insbesondere seinen höchsten Inhalt, die Idee von Gott, nicht als frei denken kann, als unfrei und notwendig anzusehen, scheint keine Entdeckung von einer radikalen Neuheit darzustellen. Schließlich hatte sich die Philosophie stets darin gefallen, eine unfehlbare Folge, eine notwendige Verkettung in ihren Darstellungen und Beweisführungen wiederzufinden! Dennoch ist die Lesart, die der zweite Schelling für die Notwendigkeit vorlegt, von einer ganz anderen Beschaffenheit, und sie wird sie am Ende untergraben und vor allem ruinieren, ihre ganze Vollkommenheit zerstören. Der immanente Prozess des Denkens ist eine notwendige Bewegung. Als Selbstäußerung der Vernunft verläuft er ohne ein Eingreifen, ohne eine äußere Einmischung, mit einer vollkommenen Regelhaftigkeit. Gleichwohl bleibt die eigentliche Natur dieser Notwendigkeit zu analysieren und zu befragen. Das moderne Denken glaubt einen wertvollen Sieg davongetragen zu haben, indem es die unerbittliche, blinde *ananke* der antiken Denker zu dieser rationalen Notwendigkeit läuterte, die das Newton’sche Universum regiert. Schelling jedoch will von dieser angeblich reinen Notwendigkeit nichts wissen, und er wird am Ende gar deren verborgene Wahrheit als Zufälligkeit und Irrationalität wiederfinden.

Das Spiel der *Potenzen* entfaltend untersucht Schelling A^1, das Seinkönnende, das nicht nicht in Sein übergehen kann. Als reine *Potenz* ist A^1 dermaßen instabil, das heißt zufällig, dass es unweigerlich in sein Gegenteil, das Sein, übergeht. Es gehorcht der Notwendigkeit seiner metaphysischen Natur als Zufälligkeit, wenn es zu A^2, zum reinen Sein, wird. Das Schicksal der *ersten Potenz* ist ein Beispiel par excellence für die Zufälligkeit, die eine notwendige Bewegung vollzieht (*Offenb. UF* 28 f.). In Wirklichkeit ist die vollständige Bewegung der *Potenzen*, der Gesamtablauf der *Möglichkeit* als *Potenz* selbst einer Notwendigkeit unterworfen, deren letzter Sinn – oder vielmehr Nicht-Sinn – die Zufälligkeit ist. Ein Sein, das von seiner Natur her dazu verurteilt ist, etwas zu tun oder zu erleiden, gehorcht einer Notwendigkeit, der Notwendigkeit seiner Natur. Nun hat es freilich diese Natur, welche die seine ist, nicht selbst gewählt, eben weil seine Natur diejenige ist, die man nicht wählt, sondern die man vorfindet, die man von draußen, von der Vergangenheit empfängt.

Durch die Enthüllung der Natur als ihrer verborgenen Wahrheit sieht die Vernunft ihre Rationalität kompromittiert. Die passive, selbstlose *Conditio* der *reinen Vernunft* stellt sich als die Chiffre par excellence der Notwendigkeit dar, und die Notwendigkeit selbst wird als Zufälligkeit entlarvt (*Gr.* 438). Durch diese Rückführung der Notwendigkeit auf die Zufälligkeit leitet die Schelling'sche Spätphilosophie den Prozess des absoluten Idealismus ein, den sie im Kant'schen Geiste, auf den sie im Übrigen aufs Neue den Treueeid ablegen wird, lehren wird (W X 396 Anm., W XIV 366, *Pl.* 3 132). Der Kantianismus ist im Wesentlichen die Lehre von der Endlichkeit der *Vernunft* sowie vom Primat des Praktischen gegenüber dem Theoretischen. Schelling findet diese beiden grundlegenden Triebfedern der *Kritik* wieder, und er synthetisiert sie in seinen Untersuchungen.

Dass die rationale Notwendigkeit in ihrem Wesen auf Zufälligkeit beruht, bedeutet das Scheitern der Ansprüche der *absoluten Vernunft*. Die *Vernunft* strukturiert die Welt, denn sie ist selbst vollkommene Strukturierung ihrer selbst. Doch während die Aufgliederung der Welt eine Aufgabe ist, die sie besten Gewissens für vollbracht und gelöst halten kann, tut die Frage ihrer Selbstaufgliederung vor ihr einen Abgrund auf. Die *Vernunft* umfasst die Strukturen der Welt, alles Mögliche, weil sie die Struktur ihres eigenen Prozesses umfasst. Doch die Herrschaft, die sie über den Ablauf ihres eigenen Prozesses ausübt, verändert in keiner Weise ihre Nicht-Herrschaft über das Aufkommen dieses Prozesses, und dies auf zwei Ebenen. Die *Vernunft* umfasst ihre Ordnung, die Vernunftordnung, doch nicht sie hatte deren Sinn erarbeitet. Und wenn nicht sie der Grund ihres eigentlichen Sinns ist, so ist das so, weil nicht sie, sondern ein anderes die Ursache ihres Seins, der Urheber ihrer Existenz ist.

Dieser kritische Idealismus, der die Schelling'sche *Spätphilosophie* ist, stellt in seiner ganzen Radikalität die Armut der *Vernunft* heraus. Nun begnügt sich aber die *positive Wissenschaft* nicht damit, auf das Andere der *Vernunft* als die Quelle ihrer effektiven Wirklichkeit zu referieren; sie findet außerdem in ihm den Grund allen Sinns. Durch das Zeigen Gottes, die schöpferische Freiheit sowie die Wahrheit des *Dass* wird das immanente Werden des Begriffs von Finalität durchdrungen und durch den Sinn verklärt. Wenn Schelling das System seines „prétendu réformateur" [„angeblichen Reformers"][18] glaubt überwinden zu können, so geschieht das in dem Maße, wie er die *Logik* einer zweischneidigen *Kritik* unterzieht, in der er die *Metaphysik* durch eine neue Fundierung von Sinn wie auch der Existenz rekonstruiert.

18 *Pl.* 3 40 ff. [Brief an V. Cousin, auf Französisch im Original – A.d.Ü.]

9 Das natürliche Erkennen

9.1 Natürlichkeit und Sündenfall der Vernunft

Die Schelling'sche *Spätphilosophie* verkündet „die Rückkehr zu Kant".[1] Sie versteht sich als Fortführung der *Kritik*, deren Anwendungsbereich sie radikal erweitern wird. Sie stellt die Zufälligkeit der reinrationalen Notwendigkeit heraus und ermöglicht so die Ausleuchtung der Fehler und Schwächen der Vernunft selbst in ihrer „am rationalsten" erscheinenden Ausübung. Indem der Schellingianismus die Rationalität der reinen *Vernunft* wieder in Frage stellt, unterwirft er die Natürlichkeit der Vernunft, ihr eigentliches Funktionieren, die Tragweite und die Vollzüge ihrer immanenten Ausübung der Kritik. Kant hatte die Grenzen des Gebrauchs der theoretischen Vernunft dargelegt, Schelling will die eigentliche Tatsache dieser Begrenzung erklären. Gewöhnlich wird angenommen, dass die Vernunft an sich neutral sei, und dass sie, vorausgesetzt, dass sie den Prinzipien ihres natürlichen, angeborenen Funktionierens folgt, nur korrekte und tadellose Ergebnisse produzieren wird. Nun lehnt aber der zweite Schelling diese traditionelle Sichtweise ab; er will zeigen, dass die Natürlichkeit selbst der Vernunft, die Vernunft an sich, in ihrem natürlichen Gebrauch weder gut noch neutral, sondern in einem sehr realen Sinne pervertiert, vom Weg abgekommen ist.

Für den zweiten Schelling betrifft die pervertierte Natürlichkeit der Vernunft ebenso sehr ihren allgemeinen Gebrauch wie ihren „historischen" Gebrauch. Die Vernunft ist in dem Maße der KRITIK zu unterwerfen, wie sie sich auf eine äußerliche, unfreie Weise ausübt und ihre Inhalte entfaltet, ohne sie an sich weder verstehen zu können noch zu wollen. Die Vernunft kennt den Sinn sui generis der Wesen dieser Welt nicht, sie weiß sie nur als Momente – ohne jegliche Autarkie – ihrer eigenen immanenten Bewegung darzustellen. Und vor allem ist sie „schuldig" in ihrem „historischen" Gebrauch. Unecht, verwirrt und vom Weg abgekommen durch einen unvordenklichen Sündenfall findet sie sich einer Notwendigkeit unterworfen, die sie mit einer merkwürdigen Regelmäßigkeit eine Abfolge von eigenartigen, verdrehten und monströsen Vorstellungen hervorbringen lässt, nämlich die Mythologie.

Die Kritik der Natürlichkeit der Vernunft im Allgemeinen wird sozusagen in aller Form durch den zweiten Schelling hergeleitet werden, aber sie ist nicht das ausschließliche Eigentum des *Deutschen Idealismus*. Eine Lesart der Natürlichkeit der Vernunft als falsche Neutralität, fehlerhafte Neutralität ist stets in der Philosophie praktiziert worden. Die Moralisten wiederholen um die Wette, dass in

1 Vgl. oben, S. 503f.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-046

zahlreichen Situationen nicht das Gute zu wählen darauf hinausläuft, für das Böse zu optieren. Oder, allgemeiner gesagt: Zu vergessen, nicht zu entscheiden, nicht zu wählen ist letzten Endes eine schuldige Einstellung. Der Mensch ist ein freies, verantwortliches Wesen; er muss wirklich seine Freiheit ausüben, er muss wählen. Nun betreffen diese Betrachtungen die Intelligenz in einem praktisch-moralischen Kontext, wohingegen die Schelling'sche Sichtweise der Natürlichkeit der Vernunft als schuldiger Neutralität sie letzten Endes selbst in ihrer theoretischen Ausübung betrifft. Das heißt, dass sie nicht bloß schuldig ist, wenn sie gegenüber den moralischen Dringlichkeiten des Lebens in einer boshaften Passivität verharrt, sondern dass es ihr auch auf eine gewisse Weise an Rechtschaffenheit fehlt, wenn sie ihre technische Aufgabe, ihre ruhige und friedliche Pflicht zum Beweis, zum syllogistischen Schluss, zur Schlussfolgerung ausführt.

Der Idealismus muss die Neutralität der (theoretischen) Vernunft zurückweisen, läuft diese doch dem großen Prinzip des durch den Fichte'schen Imperativ der Selbstsetzung in die Metaphysik rückübersetzten Primats des Praktischen zuwider. Die theoretische Vernunft ist zweifach abhängig von der praktischen Vernunft: und zwar hinsichtlich ihrer Existenz und hinsichtlich ihrer Teleologie. Der Akt des Erkennens wird nur motiviert durch einen Zweck und angetrieben vom Willen ausgeübt. Und vor allem haben dieser Zweck, den sich die Vernunft gibt, und dieses Interesse, das sie belebt, stets einen Grund, das heißt einen praktischen Sinn. Das theoretische Vermögen ist ein Vermögen des Menschen, ein Bestandteil seiner Vernunft, und der Mensch, der diese Vernunft „hat", ist ein freies Wesen mit moralischer Bestimmung. Zweifellos kann man den Akt zu denken mit dem des Schlafens oder des Verdauens als vitalen Prozessen des vernünftigen Naturwesens vergleichen (W X 72), oder eben: Der Mensch muss von dieser Bedingung eines „vernünftigen Naturwesen[s]" (*Tageb.* 130) befreit werden! Der deutsche Idealismus gibt sich nicht damit zufrieden, die Rationalität des Menschen als seine Natur, seine gegebene Natur zu betrachten. Der Mensch darf seine Vernunft nicht aus den Händen der Natur annehmen; *er* muss sie wiederaufnehmen, sie auf sich nehmen (W XI 454). Die *Vernunft* erkennt, stellt dar, das heißt „setzt" ihre Inhalte, aber sie muss auch und vor allem sich selbst setzen. Das Ich setzt sich, und alles, was sich setzt, ist Ich. Und umgekehrt: Was nicht sich setzt, was sich durch ein anderes setzen lässt, ist Nicht-Ich.[2] Eine Textstelle aus den *Weltaltern* spricht vom „gefallen[en]" Nicht-Ich (*Abs.* 42), und tatsächlich ist die Nicht-Setzung seiner selbst für das Ich Gefallenheit. Diese Gefallenheit, *Conditio* des Ichs, das freies Wesen ist, kann nur sein eigenes Werk sein. In der rätselhaften kleinen Schrift *Philosophie und Religion* erklärt Schelling die Grenzen

2 Vgl. oben, S. 423 f.

und die Schwächen, also die ganze Unvollkommenheit und die ganze Verderbnis der Vernunft als einem Sündenfall geschuldet, einem Sündenfall der *Ideen*, dem freien Akt des „Abtrünnigwerdens" von der *Einheit*, vom *Absoluten*.

Nach einigen Vorwegnahmen in älteren Texten[3] wird in *Philosophie und Religion*, einem Werk, das starke Polemiken und offensichtlich ein erstes Auf-Abstand-Gehen durch den Freund Hegel hervorruft,[4] die Lehre vom Sündenfall der *Ideen* vorgetragen. Schelling sprach seit seinen ersten Schriften von einem „Sündenfall im platonischen Sinn" (W I 325 [HK I 3 95]), und das kleine Werk aus der Zeit in Würzburg ist in einer feierlichen ontologischen Sprache abgefasst. Im weiteren Verlauf wird der Begriff zu einem wahren Grundpfeiler der Schelling'schen Spekulation. Er erfährt eine Anreicherung durch theosophische Beiträge und vor allem wird er zu seinen eigentlich theologischen Ursprüngen zurückfinden. In einem kleinen Werk formuliert, das die Heraufkunft einer „wahre[n] transscendentale[n] Theogonie" (W VI 35) verkündet, bewahrt der Begriff einen im strengen Sinne transzendentalen Kern. Der Sündenfall ist der der *Ideen*, und „*Idee*" bleibt ein *terminus technicus* des in einen absoluten Idealismus umgesetzten transzendentalen Idealismus. Der Sündenfall der *Ideen* gibt den Schlüssel zur metaphysischen Erklärung der Endlichkeit ab, genauer gesagt, des Verfalls des Bewusstseins als Quelle des endlichen Erkennens. Sicher, in den Texten der Zwischenperiode des Schellingianismus wird das Philosophem des Sündenfalls eine Rolle als ontologische und moralische Erklärung spielen. In der *Spätphilosophie* hingegen, in der das Thema – und der Ausdruck – eher ausgelöscht oder zumindest in der Lehre der Potenzen gleichsam untergeordnet oder aufgehoben scheint, bleibt es eine profunde Triebfeder für die wesentliche Lehre von der *negativen Philosophie*. Die negative Philosophie, die die Geschichtsschreibung stets als Synonym für ein Wissen vom Wesen und eine metaphysische Seinslogik gelesen hat, wird das erste Mal im Zusammenhang mit dem Sündenfall eindeutig benannt (W VI 43)![5] Dieser Herkunftsort belastet die spätere Lehre, er erklärt und bestimmt die Wahrheit der reinrationalen Philosophie zu einem Wissen von der gefallenen Vernunft. Schelling wird seinen Sohn bitten, die *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* und die Darstellung der *reinrationalen Philosophie*, bezeichnet als *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* im selben Band seiner posthumen *Werke* zu veröffentlichen (Rar. 670 f.). Und diese Anordnung der Veröffentlichung, diese Nomenklatur hat nichts Zufälliges, nichts Willkürliches: Die Momente einer Dia-

3 W I 439 Anm. [HK I 4 165 Anm. D], W III 589 [HK I 9,1 288], W V 290 etc.

4 *Adam Müllers Lebenszeugnisse* I, München 1966, 333.

5 Vgl. „Die negative Philosophie [...] setzt die völlige Abgeschnittenheit von Gott voraus..." (*Entw.* 1846 61 f.)

lektik des *Heiligen*, die die Konvulsionen des *mythologischen Bewusstseins* äußern, sind nicht weniger notwendig und rational als die Kategorien der Kausalität und die Regeln des logischen Beweises!

Das Philosophem vom Sündenfall der *Ideen* ist das erste Ergebnis der im Kielwasser der *Darstellung* von 1801 in Angriff genommenen Reflexion über die Endlichkeit. Schelling entwickelt zunächst das Argument von der *Vernunft* als Abbild und Selbstbejahung des *Absoluten*, das in der Theorie von den *Ideen* dargelegt wird. Doch das Faktum der Endlichkeit und die massive und schmerzhafte Offensichtlichkeit der Brüche und der Zerrissenheit der endlichen Welt überlagern die Deduktionen a priori und stellen die bruchlose Kontinuität der rationalen Entfaltungen in Frage. Das endliche Sein existiert in der Andersheit, in einer schmerzhaften und lastenden Trennung. Es kann nicht als das Resultat einer friedlichen Emanation, sondern bloß aus einem gewaltsamen Bruch „erklärt" werden (W VI 41). Innerhalb desselben Zeitraums, in welchem Fichte in seinen aufeinanderfolgenden Varianten der *Wissenschaftslehre* jede Möglichkeit eines Übergangs, einer Verbindung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen versperrte und jeden Abstieg und jede Ableitung der *Erscheinung* aus dem *Absoluten* ausschloss, hielt auch Schelling an der Lehre fest, dass das *Absolute* niemals sein Absolutsein aufgibt.[6] Die wahre Philosophie kennt keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen (W I 314 [HK I 3 83]). „Aus Gott kann nichts *entspringen*, denn *Gott* ist alles ..." (W VI 152), „wie auch das Ewige nicht aus sich heraustritt, sondern, selig und beständig, in sich bleibt" (W VII 504). Doch auch wenn Schelling wie Fichte einen Abstieg, eine Ableitung des Endlichen aus dem *Absoluten* ausschließt, zieht er hingegen eine Ableitung durch den Bruch, eine Entstehung durch den Sündenfall in Betracht.

Die wesentliche Sorge des *Systems der Identität* ist es, die von jedem Kontakt, von jeder Beziehung zur Endlichkeit unbefleckte Absolutheit des *Einen* zu erhalten. Gewiss, das Endliche existiert, aber es kann nicht aus dem *Ewigen* hervorgebracht sein. Es bleibt ihm damit nur übrig, das Werk und das Resultat seiner selbst zu sein. Der Schelling'sche Gedankengang verfolgt zwei Ziele. Auf der einen Seite möchte er die Absolutheit des *Absoluten* schonen, auf der anderen Seite will er das Endliche auf der transzendentalen Ebene situieren und verstehen, indem er *Idee* und *Ichheit* annähert (W VI 42). Die Philosophie konstatiert die Tatsache der Trennung, der Differenzierung des Endlichen, die sie dem „Abfall" attribuiert (W VI 288). Die Trennung, die im Bruch das Getrennte stiftet, und der Verfall sind nur ihrem eigenen verdorbenen Handeln geschuldet, ihrem „Abfall (*defectio*)" (W VI 173). Von „Abfall (*defectio*)" zu sprechen legt die moralische – das heißt immo-

6 Siehe bereits W I 217 [HK I 2 146].

ralische – Natur des Aktes nahe, welcher das Aufkommen des endlichen Bewusstseins ausmacht. Die *Idee*, die aus der glücklichen Einheit des *Absoluten* herausgerissen wird, entfernt sich daraus auf eine willentliche Weise mit ihren eigenen Mitteln (W XI 419). Das *Absolute* – man kann es nicht genug wiederholen – geht niemals aus sich selbst heraus; die Abscheidung lässt sich nicht von ihm her, sondern – wie das radikale Böse bei Kant – vom Endlichen selbst her erklären (W IV 324 [HK I 11,1 443]). In transzendentalen, eigentlich kritischen Termini gesprochen entstammt das Endliche dem *Ewigen* kraft einer phänomenalen Kausalität, die – wie jede phänomenale Reihe – keinen Anfang hat, es entstammt also nicht direkt dem *Ewigen* (W VI 41). Schelling wird Fichte dafür loben, dass er dem endlichen *Ich* die Heraufkunft dieser endlichen Welt zugeschrieben hat (W VI 43 f.; vgl. W XI 465 Anm.), und seinerseits müht er sich ab, auf sämtliche Regionen der *Vernunft* das Philosophem vom Sündenfall anzuwenden.

9.2 Der Sündenfall der praktischen Vernunft und der Staat

Die *Kritik* versteht sich als Prüfung der Begrenzungen der menschlichen Vernunft in ihrer Gesamtheit. Doch Kants moralischer Eifer scheint ihm die Augen vor der Schwäche und den Mängeln des praktischen Vermögens zu verschleiern. Der kritische Idealismus lehrt, dass die Spontaneität der theoretischen Vernunft von Rezeptivität belastet sei, dass das sinnliche Mannigfaltige gleichsam ein Splitter im Fleisch des Apriori bleibe. Die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch hingegen sollte von dieser Knechtschaft und dieser Unvollkommenheit unberührt sein. Sollte es tatsächlich ein sinnliches Mannigfaltiges des Begehrungsvermögens geben, dann muss die praktische Vernunft es besiegen können. Nun bestreitet aber Schelling die Kant'sche Lehre, soweit die Moral ihr Gegenstand ist, entschieden. In seinem praktischen Denken sei der Königsberger Philosoph von seinem kritischen Sinn im Stich gelassen worden (W XI 554 f. Anm. 3), er habe die Mängel des moralischen Erkennens nicht erkennen, die Ohnmacht des Willens nicht zugestehen können oder wollen.

Die Schelling'sche Reflexion lässt sich zunächst von empirischen Evidenzen des *Universums* anregen. Schelling besingt die *Natur*; nichtsdestotrotz kann er nicht unbeeindruckt sein von ihren Disfunktionen, ihrer Irrationalität, ihren Schrecknissen und ihrem Grauenhaftigkeiten. Trotz einer gewaltigen Teleologie, die in ihrem Inneren am Werk ist, bietet die Natur ein wirres Gesicht dar. Die Blätter dieses großen Buches sind verstreut (*Offenb. UF* 221), die Prozesse der Materie laufen nach einer „verwischten Gesetzmäßigkeit" ab (W VII 459 [N8 140]), sie finden sich den Überraschungen eines Zufalls unterworfen (W IX 33). Die Zerbrechlichkeit der Wesen der *Natur*, die Macht des Irrationalen und die Allge-

genwart der Gewalt verweisen letztlich auf die Gegenwart des Bösen (W VII 459 [N 8 142]). Die Natur als Vorgeschichte des Menschen scheint vom Verfall der Schöpfung, die deren Gipfel und deren Krönung ist, affiziert. Als Reminiszenz an die berühmte Textstelle aus den *Briefen an die Römer* über die infolge von Adams Sünde der Eitelkeit unterworfenen Erde (W XIII 363)[7] spricht Schelling von der unter den Wirren klagenden Natur (W VII 482 [N8 182]). Der Philosoph konstatiert die Mängel und die Unvollkommenheiten der Natur, die er als Ergebnis eines Niedergangs, eines Verfalls liest. Die Erde ist eine große Ruine: Sie wurde durch den *Sündenfall* ruiniert (W IX 33). Die ganze Erde ist in Trauer (IP 67) für denjenigen, der ihre Vollendung (W XIII 182), ihr Erlöser (W VII 411) hätte sein sollen.

Die Mängel und die Schwächen der Natur sind ebenso viele Illustrationen, ebenso viele Manifestationen eines allgemeineren, quasi universellen Bruchs. Der Sündenfall der Natur drückt die Abspaltung, die Trennung des Äußeren vom Inneren aus (*WA UF* 272), er steht für die Zerrissenheit, welche der Freiheit die Notwendigkeit entreißt (W VI 52). Der Sündenfall aktualisiert sozusagen die Differenz zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen (W I 32 f. [HK I 1 91]). In letzter Instanz ist er als die Chiffre par excellence für die irreduzible Andersheit der Wesen oder Noumena im Verhältnis zu den Phänomenen zu verstehen (W VII 506). Jeder dieser Gegensätze drückt einen Bruch, eine Unordnung, einen Verfall aus, kurz gesagt, das Aufkommen einer Welt, die nicht ist, wie sie sein sollte. Nun findet aber diese *Conditio* des Nicht-sein-sollens, die der Philosoph konstatiert, ihre höchste Form, hypostasiert im moralischen Bereich, im Universum der Pflicht. Genauer gesagt, eben in der Tatsache, dass es Moral gibt, dass es Pflicht gibt (W XI 566).

Kant preist die erhabene Größe der Pflicht. Fichte frohlockt angesichts der unablässigen Bemühungen des Ichs, die Widerspenstigkeit der Natur, den Widerstand des *Nicht-Ichs* zu besiegen. Doch der hier durch Schiller vorweggenommene absolute Idealismus blickt mit einer Mischung aus Abscheu und Verzweiflung auf diesen fruchtlosen Heroismus und verdammt die Philosophie der *Pflicht* unzweideutig als Ausdruck einer unheilbaren Endlichkeit. Vor allem in ihren Schriften aus der Jenaer Zeit gehen Schelling und Hegel gegen die Ohnmacht der *Pflicht*, den leeren Formalismus dieser Welt der Reflexion und das „Gräuel“ dieser Philosophie an, welche die Existenz von Gott selbst aus den moralischen Bedürfnissen des endlichen Subjekts herleiten wollte (W VI 557).[8]

---

7 Zur Eitelkeit siehe auch bei Böhme oben, S. 804.

8 Vgl. oben, S. 201 f. Die Denunziation des Fichte’schen Moralismus führt Schelling zur Schwärmerei für den Luther’schen Glauben, der die Gerechtigkeit der Werke verachtet und die gefährliche Fiktion des freien Willens zurückweist (W VII 115); vgl. W VII 392 ff., W XI 555 Anm. 5.

Die *Spätphilosophie* wird die Frage der Endlichkeit neu bedenken und sie wird die Realität der Brüche und Risse anerkennen. Sie wiederholt nichtsdestoweniger die Verdammung der Pflicht, doch aus einer verschobenen Perspektive heraus. Die Zurückweisung des moralischen Gesetzes hat ihre Quelle in der theologischen Sicht auf das *Gesetz*. Die Darstellung der Unfruchtbarkeit und der Ohnmacht der Fichte'schen Pflicht rufen die Vorschriften des Mosaischen *Gesetzes* in Erinnerung, jenes *Gesetzes*, das dem Geist die Einsicht in die Sünde verleiht, ohne ihm dadurch gegen die Übertretung zu helfen. Die Moralität ist das Zeichen unserer unglücklichen, aus der schönen Identität herausgefallenen Welt (W V 681). Sie entspricht einer Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, in der das Allgemeine, das heißt das *Gesetz*, sich dem Besonderen, welches das Individuum ist, mit einem gewaltsamen Zwang auferlegt, wie eine Schwere über es herrscht (W V 397). Die rohe Äußerlichkeit dieser Beherrschung wird dann von der Theologie des heiligen Paulus her neu formuliert. Das *Gesetz* bedeutet das Gebot eines anderen an uns, den Einfluss eines anderen auf uns; es kann nur Unlust und Widerwillen hervorrufen (W XI 534).[9]

Ganz allgemein müssen die der Moral eigenen Kategorien – der Wille, das Gesetz, die Pflicht – eine unwiderrufliche Verdammung hinnehmen. Das Gebot des Gesetzes bezieht sich per definitionem auf denjenigen, der nicht gut ist; das Wollen gehört zum radikalen Bösen (W VI 557 ff.); die praktische Vernunft als solche ist nur eine Folge und ein Ausdruck des Sündenfalls (W XI 532). Die praktische Vernunft und das Prinzip der Pflicht sind die Triebfedern einer gebrochenen, gefallenen Welt, einer Welt, die in Feindschaft und Streit lebt.

Schelling hat die Ethik niemals übermäßig geschätzt, und seine praktische Philosophie endet sozusagen mit einer grimassierenden Note, in der die jüngst mit einer apollinischen Heiterkeit verkündete Verachtung für das Gebot mit den Akzenten eines bitteren Pessimismus wiederholt wird. Genauer gesagt: Auch wenn die *Spätphilosophie* die ethische Reflexion nicht mehr unberücksichtigt lässt, glaubt sie sich doch genötigt, sie auf die Politik zu reduzieren – auf eine Politik, in der der Hass auf die Demokratie und die apokalyptischen Denunziationen der Französischen Revolution sich quer durch die begriffliche Herleitung bohren.[10]

Siehe auch den zweiten Fichte: „Unglükl. Philosophie", die die Existenz Gottes um der Moralität willen postulieren sollen muss (GA II 11 334).

9 Für das *Mosaische Gesetz* als „kosmische" Kategorie siehe W XIV 149.

10 Schelling sieht die demokratische Verfassung als „widersprüchlich" an und leitet die soziale Ungleichheit unter den Menschen aus der Ordnung der *Ideen* her (W XI 548, 528 ff.). Er verachtet die Philanthropie und die Fortschrittsidee und glaubt, dass die wahre Revolution nur eine geistige sein könne (W VI 563 f.). Im Jahr 1848 wird er es bedauern, dass er zu alt sei, um der Bestrafung zuzusehen, die die Urheber des Mailander Aufstands davontragen werden, und schreibt in seinem

Schelling fehlt es stets an einer Neigung, eine Ethiklehre zu konstruieren, aber immerhin wird er die Rudimente einer politischen Philosophie vorlegen wollen, die die Deduktion des Staates, das Phänomen *par excellence* unserer gefallenen *Conditio*, sein wird. Der deutsche Idealismus verstand sich stets als Philosophie des Rechts und als politische Philosophie. Doch während Kant und Fichte zwischen dem Ethischen und dem Rechtlichen differenzieren und sie als Realitäten sui generis herleiten, werden sich Hegel und Schelling nicht um diese Unterscheidungen kümmern. Hegel ist selbst der Autor einer *Rechtsphilosophie*, in der die Moral unter das Recht subsumiert wird und in der der Staat als Kulminationspunkt des *sittlichen Lebens* die höchste Vollendung des *Geistes* in dieser Welt, eine wahrhafte „irdische Gottheit" ist. Dagegen findet die Schelling'sche Quasi-Reduktion des Ethischen auf das Politische in einem System statt, das den Staat als Folge schlechthin aus dem Sündenfall denkt.

In einem seiner allerletzten Texte definiert Schelling den Staat als die praktisch gewordene *Vernunft* (W XI 538). Fünfzig Jahre früher hatte er ihn als eine zweite Natur bezeichnet (W III 589 [HK I 9,1 288]). Diese beiden Definitionen sind in vollkommener Kontinuität. Für den jungen Schelling bedeutet „zweite Natur" die Verkörperung der Freiheit in der Endlichkeit, während für den alten Mann der Staat in dem Maße die praktische Vernunft ist, wie „praktisch" eine Finitisierung und Naturalisierung der Vernunft, kurz gesagt, die Natur des *Geistes* als gefallene Natur denotiert. Die „zweite Natur" aus der Jenaer Schrift zeigt eher das Thema eines traditionellen „Realismus" an; sie zielt auf die unvermeidlichen Kompromisse der Freiheit mit der Natur. Trotzdem gibt es seit den Texten der Würzburger Zeit eine perspektivische Verschiebung. Seine *Conditio* als zweite Natur schließt den Staat aus jeder Beziehung mit Gott aus (W VI 65), und ein wenig später wird er ausdrücklich aus dem Sündenfall abgeleitet werden (W VII 461 [N8 146]). Der Staat bezeichnet eine Sphäre, in der die gefallene Menschheit verzweifelt nach ihrer verlorenen Einheit sucht; eine Welt, in der die Verhältnisse zwischen den Menschen als freien Geschöpfen zum „Verhältniß von Naturwesen gegeneinander" geworden sind (W VII 462 [N8 148]). Konstruiert, um die Folgen des Sündenfalls einzudämmen, um die Feindschaft und den Streit niederzuschlagen und zu bändigen, ist der Staat eine im Wesentlichen mechanische Ordnung (W VIII 12)[11] und als solche der reinen Vernunft (*Rar*. 63) und der wahren Freiheit entgegengesetzt (*St*. 174 [N 8 147]). In einem seiner letzten Briefe an seinen früheren Schüler, König Maximilian von Bayern, fasst Schelling sein politisches Denken –

Tagebuch eine alte Textstelle über die Bauernkriege des 16. Jahrhunderts ab: „daß es gegen Volksverführung kein sichereres, Gott wohlgefälligeres Mittel gibt, als Galgen und Rad ..." (*Tageb.* 102).

11 Siehe bereits das *Systemfragment* (*Rar.* 52).

und entsprechend seine ganze praktische Philosophie – zusammen: Der Staat ist als selbstlose Wirklichkeit nur eine Bedingung und nicht ein Zweck (*Max*. 243).[12] Wie seine metaphysische Sphäre, die praktische Vernunft selbst, ist der Staat nur ein Mittel, um den Folgen des Sündenfalls zu trotzen.

9.3 Die gefallene theoretische Erkenntnis

Kant lehrt das Primat des Praktischen innerhalb der gesamten Ökonomie der Vernunft, und er bringt gern die Unvollkommenheit des theoretischen Wissens mit moralischen Verfehlungen in Verbindung. Er setzt Dummheit und Freiheit einander gegenüber, behauptet, dass der selbst in seinen intellektuellen Fähigkeiten limitierte ehrliche Mensch niemals dumm sein kann, sieht in einem bösen Herzen die Ursache für die Dummheit und in einem guten Herzen die Quelle zur Entdeckung der Wahrheit.[13] Dagegen würde er niemals daran denken, in aller Form eine etwaige Abhängigkeit der Ausübung der theoretischen Vernunft im Hinblick auf die praktischen Bedingungen zu deduzieren. Anders wird es sich beim ethischen Idealismus der *Wissenschaftslehre* verhalten. Wenn die Philosophie eines Menschen von seinen moralischen Qualitäten abhängt, so ist das so, weil die ideale Reihe, die einzige Triebfeder jedes wahren Wissens, nur durch die Freiheit konstituiert und ausgeübt werden kann.[14] Schelling wiederum wird, wenn man so will, noch weiter gehen. Seit dem Anfang seiner Reflexion weist er die Endlichkeit unseres Erkennens einer moralischen Überschreitung zu, und in der *Spätphilosophie* wird er sich an die Neubegründung des natürlichen theoretischen Wissens vom *Sündenfall* her begeben.

Die aktuelle *Conditio* unseres Erkenntnisvermögens, die Endlichkeit der *Vernunft* ist einem unvordenklichen Sündenfall geschuldet, der Phänomene und Dinge an sich trennt (W I 325 [HK I 3 95]), der uns in eine Welt einschließt, in der die unmittelbare Anschauung sich nur durch das Prisma der Objektivierung hindurch ausübt. Kraft derselben ursprünglichen Handlung, durch welche sich die absolute Freiheit in der Willkür objektiviert, entsteht das System unserer endlichen Vorstellungen (W I 440 [HK I 4 166]). Die Konstitution der objektiven Welt, der Welt der Vorstellungen, kommt dem Herausreißen aus einer Glückse-

12 Der als der Kulminationspunkt des Staates deduzierte *König* ist nicht wie für Hegel dessen harmonische Vollendung. Seine Person befindet sich jenseits des Mechanismus dieser zweiten Natur, sie repräsentiert Barmherzigkeit und Gnade innerhalb der Ausübung des Staates, der nichts tut als zu „verdammen“ (*Max*. 200).
13 Kant, AA XVIII 84; AA XV 92; AA XX 200.
14 Vgl. oben, S. 853.

ligkeit gleich, in der unsere geistige Tätigkeit keinem Hindernis begegnet war, übte sie sich doch an den Dingen an sich aus, die ihr transparent waren. Die objektive Erkenntnis denotiert eine Spaltung zwischen dem Bewusstsein und seinen Inhalten, eine Trennung zwischen dem Ich und der Welt. Nun ist aber gerade diese Trennung Ausdruck einer schuldigen Immanenz. Das Subjekt ist vom Objekt durch die ganze Dicke der Endlichkeit getrennt, die das Objekt zermahlt, es zerteilt und es in eine Mannigfaltigkeit vereinzelter Inhalte zerstreut; nichtsdestoweniger befindet sich das von Rezeptivität begrenzte und belastete Subjekt auf derselben metaphysischen Ebene wie seine Objekte. Das Ich geht unter in einer Welt von Immanenz, in der das Bewusstsein und seine Inhalte, das Subjekt und das Objekt getrennt sind, aber die Triebfeder dieser Trennung ist gerade das Eingeschlossensein in die Endlichkeit.

Schelling, der den Sündenfall der gesamten Vernunft lehrt, findet offensichtlich den Verfall in jeder der Provinzen des theoretischen Vermögens wieder, und vor allem weiß er das gemeinsame Wesen all dieser Schwächen zum Vorschein zu bringen. Der absolute Idealismus hatte bereits die Unvollkommenheit, die Endlichkeit des empirischen Wissens und des logischen Räsonierens gesehen und dargelegt, aber die *Spätphilosophie* denkt und formuliert deren metaphysische Verbundenheit neu. Schelling fällt ein hartes Urteil über den logischen Beweis, denn dieser wird nur durch ein immanentes Funktionieren des Verstandes hervorgebracht, aber er überträgt dieselbe Verdammung auf das empirische Wissen, das doch angeblich von draußen zu uns kommt. Die Endlichkeit der reinen Vernunft betrifft die Erfahrung *und* die Haarspalterei, denn in beiden Fällen gehorcht die Intelligenz blind „Autoritäten“. In ihrer natürlichen Ausübung unterwirft sich die Intelligenz den drei Autoritäten, welche die empirische Erfahrung, der logische Beweis und die Relationen der Kausalität und der Substantialität sind (W XI 263 f.). Die erste dieser Autoritäten ist „äußerlich“, die zweite und – im Geiste der *transzendentalen Analytik* – die dritte sind „innerlich“. In Wirklichkeit jedoch – und allein darauf kommt es an – handelt es sich immer um blinden Gehorsam gegenüber „einem anderen“, nämlich unseres eigenen natürlichen Erkenntnisvermögens, das, nicht der *Kritik* unterworfen, in einer *Conditio* von Heteronomie verbleibt und uns selbst entgeht (W XI 282, 266).

Die Schelling’sche Subsumtion der beiden großen Momente der theoretischen Vernunft unter das Zeichen der lasterhaften Unvollkommenheit ist durch die gesamte Bewegung des transzendentalen Idealismus vorbereitet worden und findet sich im Begriff „historische Erkenntnis“ besonders gut veranschaulicht. Der deutsche Idealismus erbt von der Tradition das aristotelische Thema von der Dualität von *theoria* und *historia*. Diese Unterscheidung, die sich gleichermaßen an der Basis der Leibniz’schen Entgegensetzung von Tatsachenwahrheiten und notwendigen Wahrheiten findet, gelangt, „angereichert“ um Reminiszenzen des

theologischen Diskurses über den Geist und den Buchstaben, über äußeres Wissen und inneres Erkennen, bis zu Kant und zu den Nachkantianern.[15] Kant nimmt dieses Thema von der großen Vision vom genetischen Wissen, einem auf die Erkenntnis der Ursprünge, auf die Deduktion a priori gegründeten Wissen her in Gebrauch. Eine Sache ist historisch erkannt, insofern sie als gegeben erkannt ist, wobei das Historische im Gegensatz zum Apriori steht (Kant, AA XVI 141; XVIII 323). Die historische Erkenntnis ist „*cognitio ex datis*", und eine Erkenntnis ist „historisch, wenn [sie] nur in dem Grade und so viel erkennt, als [ihr] anderwärts gegeben worden". Ein Wissen kann in sich selbst „philosophisch" sein, das heißt objektiv, weil basiert auf Gründen, wird aber subjektiv „historisch" bleiben, solange es nur von einer „fremden Vernunft" her und nicht aus den Anstrengungen seiner eigenen angenommen wird (Kant, KrV B 864).[16] Fichte wiederum vertieft den Begriff und verdeutlicht die enge Verbundenheit der ethischen und metaphysisch-epistemologischen Belange, die sich darunter erstrecken. Ein bloß historischer Glaube, ein bloß historisches Wissen, eine Auffassung, die gleichermaßen das logische Beweisen umfasst, stehen einem wahrhaften „Inneren eines Wissens" gegenüber (Fichte, GA I 7 260). Eine genetische Erkenntnis geht radikal über jedes bloß empirische, faktische, kurz gesagt, historische Wissen hinaus.[17] Der Bericht durch einen anderen kann nicht das Bemühen ersetzen, die Wahrheit von sich aus zu finden, und man muss im Sinn behalten, dass das historische Erkennen nur die technischen und pragmatischen Prinzipien präsentiert, nach denen eine Handlung durchgeführt werden kann, nicht die moralischen Gründe, die sagen, ob sie gewollt oder nicht gewollt sein soll (Fichte, GA I 3 42). Kurz gesagt, die ethisch-teleologische Betrachtung, die Fichte hier das unversehrte „[M]etaphysische" nennt, „macht seelig", während das Historische „nur verständig (macht)" (Fichte, GA I 9 122).

Schelling verschreibt sich seit dem *System der Identität* dieser Analyse. Er weist das bloß historische, auf endliche Vernunftbegriffe gegründete Wissen zu Gunsten einer aus der Intuition gespeisten Erkenntnis zurück (W VII 115). Und vor allem weiß er die ‚Inferiorität' des historischen Wissens von seiner ausschließlichen Abhängigkeit von einer äußeren Autorität her ins Licht zu setzen (*Abs. Met*. 29). Die *Spätphilosophie* greift das Argument auf, doch dieses Mal im Kontext einer Reflexion, in der das Erbe der *Kritik* ausgehend von der Lehre vom *Sün-*

---

15 Für eine Studie zum Begriff „historische Erkenntnis" im Kontext der protestantischen Theologie erlauben wir uns, auf unser *La Pensée de Jonathan Edwards*, Paris 1987, S. 283 ff., zu verweisen.

16 „Ein Kind lernt allgemeine Moral im Catechismus historisch." (Kant, AA XXIV 343)

17 Fichte, W IX 404, GA II 5 60, GA II 279 Anm.

denfall neu durchdacht wird.[18] Schelling versammelt die drei „Autoritäten“ der empirischen Erfahrung, der logischen Induktion und des kausalen Beweises innerhalb der natürlichen (theoretischen) Erkenntnis. Diese drei Quellen des Erkennens schöpfen den Bereich des dem natürlichen Menschen zugänglichen Wissens aus. Nun ist aber der natürliche Mensch, das Ich dieses Wissens „völlig abgekommen (*déchû*)“ (W XI 534), die natürliche Erkenntnis ist die der „verdunkelte[n]“ Vernunft (W XI 268).[19] Sie ist also nicht nur Quelle von Unvollkommenheit und von Unwissenheit, sondern auch des positiven Irrtums mit schädlichen Konsequenzen. Man darf sicherlich nicht die Endlichkeit mit dem Bösen zusammenwerfen. Dagegen kann eine Endlichkeit, in welcher man sich durch Übertretung, durch seinen offenen bösen Willen verstrickt, nur eine pervertierte Endlichkeit sein.

Schelling stellt die gesamte Darstellung seiner reinrationalen Philosophie unter das Zeichen der *Kritik*, die er als sich auf das einzige dem natürlichen Menschen mögliche Wissen beziehend umdefiniert (W XI 527). Die *Spätphilosophie* übernimmt die Kant’sche Herangehensweise, aber die Charakterisierung, die dafür das *Würzburger System* abgegeben hatte, bleibt *grosso modo* gültig. Kant wird mit dem Gefangenen aus *Politeia* verglichen, der sich in der *Höhle* aufhält. Er weiß, dass die Schatten, die er sieht, keine wahren Dinge sind, und er erkennt auch das Licht. Nun nähert er sich allerdings dem *Licht* nur rückwärts und sieht weiterhin nur Schatten. Dieser Mensch gelangt nicht zum Licht und er wird niemals wissen, ob er wirklich, ja oder nein, aus der *Höhle* herausgekommen ist (W VI 524). Mit der Aufhebung des platonischen Sündenfalls in die *Schuld* des *ersten Menschen* wird die natürliche Beschränkung der Vernunft der Einschließung des Geistes in die Konsequenz der Sünde angeglichen werden, und die *dianoia* der *Politeia* der „verdunkelte[n] Vernunft“, von der die *Reformatoren* sprachen.[20] In Folge der Übertretung haben die wechselseitigen Beziehungen der Sachen in Zeit und Raum jede logische Kohärenz verloren (*Tageb.* 160 f.), und der Verstand kann nur „auf den Kopf gestellt[e]“ Erkenntnisse erlangen (W XII 34; W IV 244 [HK I 11,1 367]).

Schelling scheint im Wesentlichen auf die formale Logik, auf die Logik, so wie sie sich vor Kant darstellte – leer und ohne Bezug zum Inhalt –, loszugehen. In Wirklichkeit erstreckt sich das über die formale Logik ergangene Urteil gleicher-

18 Als „[g]ewordenes“ Vermögen in Folge des *Sündenfalls* ist die reine Vernunft, die Kant beschreibt, machtlos, um Zugang zur wirklichen Realität zu erlangen (*Entw. 1846* 65 ff.).

19 Vgl. unten, S. 945, Anm. 12.

20 Vgl. Anm. 19 auf dieser Seite, unten, S. 945, Anm. 11. Für „der Sache selbst an-seyenden“ „Accidenzen oder Prädicate“ und „[d]ie dem Menschen inwohnende Sünde“ als „immanent“ siehe W XI 342 und Anm. 6.

maßen auf die im Übrigen unmerklich und heimlich der formalen Logik angenäherte transzendentale Logik. Der junge Schelling wirft der Logik den Automatismus vor (W IV 342), die blinde Verkettung ihrer Operationen, aber diese Blindheit, diese Kapitulation des Subjekts vor der *Vernunft* als *Natur*, kurz gesagt, die Nicht-Ausübung seiner Freiheit bezieht sich gleichermaßen auf das Universum der transzendentalen Logik. Eine der höchsten Vollendungen des Kantianismus ist die strenge Unterscheidung, die er zwischen der analytischen Beziehung eines logischen Prädikats zu seinem Subjekt und der synthetischen Verbindung a priori, die das Akzidens mit der Substanz verbindet, praktiziert. Schelling freilich, der, wie man weiß, diese ganze Problematik für illegitim erachtet,[21] schafft die Unterscheidung mit einem Federstrich ab und spricht untereinander austauschbar von „Accidenzen oder Prädicate[n]“ (W XI 342). Die Relationen transzendentaler Logik, welche die Kategorien bilden, haben die ganze Dicke des Bewusstseins a priori, sie sind insofern nur eigene Instanzen der Immanenz des in die Übertretung entfremdeten und eingeschlossenen Geistes.

9.4 Die Kausalität

Schelling sieht in der logischen Induktion nur sinnliche Täuschung und stigmatisiert die Vorgehensweisen der formalen Logik allgemein als willkürlich (W VIII 440). Er spricht von der „Demonstration“ als von einem Kunstgriff „ohne Wahrheit und Gehalt“ (W IV 364), er sieht im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch das Betätigungsfeld par excellence des Sophisten (IP 135). Und um all diese Beziehungen einer *dianoia* auf die *doxa* zurückzuführen, gleicht er das Denken, in welchem der Geist mangels einer wahren genetischen Methode seine Inhalte nur isoliert, ohne organische Beziehung untereinander aufgreift, dem Traum an (W XI 265). Doch das Wesentliche seiner Kritik ist dem Prinzip der Kausalität vorbehalten.

Kant hatte die Kausalität als eine durch die empirische Anschauung bedingte Kategorie des Verstandes, also als ein Prinzip der endlichen Intelligenz deduziert. Der absolute Idealismus selbst auch betrachtet die Kausalität – und die anderen Kategorien – als die Instrumente der endlichen Vernunft, aber er wirft der *Kritik* vehement vor, sie für die einzigen Mittel zu halten, worüber die Erkenntnis, die menschliche Vernunft verfügte (W VI 119). Das 18. Jahrhundert, gestützt auf seine rationalistischen Gewissheiten, hält die Kausalität, genauer die effiziente Kausalität, für den Schlüssel zu jeder Erklärung, zu jedem Weltverstehen. Doch für die

21 Vgl. oben, S. 521. Vgl. W IV 345 Anm. 3.

nachkantische Spekulation ist die effiziente Kausalität immer nur eine „blinde[] Nothwendigkeit" (Hegel, GW 20 209), die in heimlicher Einheit mit dem Satz vom zureichenden Grunde in einem „endlosen Herumtreiben" (Hegel, GW 11 311), im schlechten Unendlichen in einer Suche nach Ursachen und Gründen endet, ohne irgendeine Berücksichtigung der ethischen Zweckmäßigkeit und der metaphysischen Wahrheit (Hegel, W 8 252). Der Schelling des *Systems der Identität* liefert dem „Fetischismus" und dem „Aberglauben" der kausalen Demonstration einen erbarmungslosen Kampf. Das Netz der Ursachen und der Wirkungen ist nur ein Schleier, der den Glanz der Natur verdeckt (W VII 41). Die Beziehung von Ursache und Wirkung ist eigentümlich für eine Welt, in der die Beziehungen zwischen dem *Einen* und dem Mannigfaltigen getrübt erscheinen (W IV 238 [HK I 11,1 361]). Sie gehört nicht zur Wissenschaft, sondern zur schlichten Meinung (W VII 262), das Vorliegen eines solchen Prinzips schließt jede wahre Philosophie aus (W VI 119). Das Wesentliche an dieser Kritik der Kausalität, dieser wichtigen Triebfeder der künftigen negativen Philosophie, ist bereits in den Schriften aus der Jenaer und Würzburger Zeit präsent. Die Kausalität ist das wahre Prinzip der Welt der Endlichkeit. Sie ist der innere Strang eines Wissens, das, anstatt das Wesen einer Sache in ihr selbst zu suchen, es von seiner Beziehung zu einer anderen her erklären möchte. Eine Operation, bei der die Tatsache, so ihrer Wahrheit beraubt zu werden, die Wesen in ihre Vernichtung führt.

Das Prinzip der Kausalität wird als der Ausbund an Rationalität, als ein Attribut und ein Instrument schlechthin der Vernunft verehrt. In Wirklichkeit ist die Kausalität – wie der gesamte Apparat der theoretischen Vernunft, des Verstandes – kein ausschließliches Vorrecht des Menschen, der deren Besitz mit den Tieren teilt. Auch die Tiere haben eine „intellective Seele" (W XI 454 f.); sie sind fähig, Schlussfolgerungen zu ziehen, das Viel und das Wenig zu unterscheiden und dabei die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zu erkennen (W XI 518).

Die Vernünftigkeit des Tieres veranschaulicht das Thema der *Vernunft* als *Natur*, der *Vernunft*, die sich nicht setzt, sondern sich durch ein anderes gesetzt findet. Tatsächlich kann man diese Momente von Vernünftigkeit in der Tierseele – wie im Übrigen auch in der menschlichen Seele – mit dem Instinkt vergleichen.[22] Unter der Leitung des Instinkts agiert das Tier mit einer unfehlbaren Sicherheit und Regelmäßigkeit. Es wird vom Instinkt geleitet und beherrscht, der ihm gewiss aus dem Inneren, aber aus einem sozusagen äußeren Inneren zukommt. Die *Spätphilosophie* vergleicht die Herrschaft, welche die Kausalität auf unseren Verstand ausübt, mit der Herrschaft der Schwerkraft in der Natur (W XI 78). Die

22 Durch den Instinkt ist Gott als Grund aller Vernünftigkeit „anima brutorum" nicht als existierende Identität, sondern als *Grund* (W VI 463).

Intelligenz ist der Schwerkraft unterworfen, sie ist davon gleichsam niedergedrückt, beugt sich unter ihrem Gewicht. Nun betrifft aber das Wesentliche der Metapher weder das Gewicht noch selbst die unbezwingliche Natur dieses Drucks, sondern die Tatsache, dass sie uns unter das Joch der Notwendigkeit zwingt, dass sie aus einer entfremdeten Innerlichkeit, aus einer heteronomen Innerlichkeit zu uns gelangt.

Die metaphysische Heteronomie der Schwerkraft ist eine wertvolle Triebfeder zur Erklärung der Endlichkeit. Schelling schreibt an Fichte, dass die Vernunftewigkeit die Kausalreihe der Endlichkeit vernichtet (*Fu* 2 336 (Fichte, GA III 5 84)). Tatsächlich ist die Kausalität der herrschende Begriff der endlichen Welt (W VI 112; vgl. Jacobi, G 1,1 345). Sie zerbricht die eine und unteilbare intellektuale Anschauung, sie führt zur Zerteilung der integralen Einheiten in getrennte Ursachen und Wirkungen (W IV 342f.). Und vor allem dient sie dazu, eine Welt abzustecken, in der das intelligible Wesen der Dinge verdunkelt und in ein finsteres Anderswo verwiesen ist, das jedem Wissen entgeht (W VII 383).

Das Prinzip der Kausalität ist die Triebfeder dieser Navigation auf Sicht, die streng genommen eine gewisse Progression möglich macht, aber in der man den Blick auf eine von jeder anderen getrennte und nichtsdestotrotz stets über sich selbst hinaus zu anderen als sie selbst verweisende Realität konzentriert. Der Schelling der *Ferneren Darstellungen* unterzieht diese Art und Weise des Vorgehens, die niemals zum An-sich eines Dings gelangt, sondern dessen Wahrheit von einem anderen her entschlüsseln will (W IV 342f.),[23] der Kritik. Die Kausalbeziehung ist die Erklärung einer einzelnen Realität von einer anderen einzelnen Realität her (W IV 130 Anm. 12 [HK 10 132]). Ein zufälliges Ding verweist um seiner Wahrheit willen auf ein anderes genauso zufälliges wie es selbst. Nun ist aber diese Beziehung genau die des *Sündenfalls*. Die Existenz eines einzelnen Dings hängt nicht von seinem ewigen Begriff, von seinem Begriff im *Absoluten* ab, sondern findet sich durch etwas außerhalb des *Absoluten*, nämlich eine andere zufällige, bedingte Wirklichkeit bestimmt. Es handelt sich um ein „irrationales Verhältniß“, das die Kausalität als Prinzip einer Bedingtheit ist (W VI 22; 52). Die endliche Erkenntnis ist irrational, denn der gefallene Verstand steht in Bezug nur

---

23 Man sieht durch ihre historische Genese hindurch, dass die Ablehnung der Erklärung durch Ursache und Wirkung nicht das Zeichen eines irrationalen Obskurantismus ist, sondern vielmehr das Anliegen zum Ausdruck bringt, den Sinn sui generis der Dinge der Welt zu achten. Es blüht auf in einem Werk, den *Ferneren Darstellungen*, die sehr von Schleiermachers *Reden* beeinflusst sind, in denen die Darstellung und die Verteidigung einer neuen Intelligibilität, der Intelligibilität der Religion, über die Zurückweisung des Reduktionismus der kausalen Erklärung erfolgt (Schleiermacher, KGA I 2 215f.).

zu einer endlichen Notwendigkeit. Sie ist nicht irrational, weil sie verworren, sondern weil sie nicht unbedingt ist (W IV 343 f.).

„Die Wuth", die Phänomene durch die Kausalität „zu erklären" (W IV 344), ist eine Verfahrensweise, die das Problem, das sie zu lösen hat, eskamotiert. Man möchte den Wert und die Wahrheit eines einzelnen Dings als Glied einer Kausalkette darstellen. Doch „das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche". Allerdings ergibt dies bloß eine unendliche Reihe – die phänomenale Reihe –, ein „Unding", bei dem jedes Glied genau insofern gesetzt ist, wie man die den Sinn seines Wertes betreffende Frage auf das folgende Glied verschiebt (W IV 343). Und am Ende vergleicht Schelling diese Verfahrensweise mit der Art und Weise, wie man die englische Staatsschuld verwaltet. Man bezahlt den ersten Gläubiger mit dem beim zweiten geborgten Geld und den zweiten mit dem, was man beim dritten borgen wird (W IV 344 Anm. 2).

Die Schelling'sche Verdammung des Prinzips der Kausalität läuft in letzter Instanz auf eine neue Lesart der *Kritik*, genauer gesagt, der kantischen Lehre von den Erscheinungen hinaus. Schelling hat die Kant'sche Darstellung der Gegenstände des Verstandes als Erscheinungen, nämlich als bedingte, endliche Realitäten gebilligt, doch die Entstehung dieser Endlichkeit schreibt Schelling einem Sündenfall, einem schuldigen Handeln der Freiheit zu. Die Kausalordnung soll die Reihe der Erscheinungen als eine großartige Ordnung einer Aufeinanderfolge repräsentieren, doch Schelling schildert sie seit der Zeit in Leipzig unter dem düsteren Aspekt der gewaltsamen Unstetigkeit der Natur, in der die besonderen Seienden nur die Maschen einer ungeheuren Kausalkette bilden, in der jede, die vollständig von den anderen abhängt, sich jeder Selbstheit beraubt findet. „Nichts, was ist und was wird, kann seyn oder werden, ohne daß ein anderes zugleich sey oder werde [...]; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur. Der Anfang der Natur ist überall und nirgends..." Und Schelling setzt seine Beschreibung in Anaximander'schem Ton fort: „... selbst der Untergang des einen Naturprodukts ist nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat ..." (W II 112 [HK I 5 138]) In diesem Text wird die Aufeinanderfolge der Seienden als ein Lösegeld, eine Bezahlung geschildert, die ihnen eine unerbittliche *Dike* abnötigt. Einige Jahre später erfahren die hellenischen Reminiszenzen einer kosmischen Schuld eine Anreicherung und Vertiefung durch die ersten Intuitionen einer moralisch-religiösen Schuldigkeit. Schelling beschreibt die Kausalordnung der Dinge im Raum, insofern sie das Fehlen von Wahrheit der individuellen Seienden ausdrückt: „... hier sucht ein Noumen seine Realität in dem andern, das gleichfalls keine Realität hat und sie wieder in einem andern sucht ..." (W VI 231). Die Philosophie der *Identität* versteht hier unter „Noumen" das, was für die *Kritik*

genau gesagt eine „Erscheinung“ ist: eine Entität, die real nur für das Bewusstsein ist, genauer gesagt, für das endliche Bewusstsein, das der Ordnung der Kausalfolge unterworfen ist (W VI 27; IV 357). In der Welt des Scheins hängt die Existenz eines Seienden von etwas anderem als seinem Begriff ab; es muss ihr daher an echter Wirklichkeit mangeln, und in der Tat ist die Kausalbestimmung nur der höchste Ausdruck des den einzelnen Dingen eigenen Nicht-Seins. Was an einem Ding gemäß dem Gesetz der Kausalität bestimmt ist, ist genau gesagt die Negation seiner Realität. Und Schelling schließt an: „*Bloß* diesem Schatten der Realität nach, kraft des Nichts, entspringen die Dinge auseinander.“ (W VI 195 f.) „Ein Nichtwesen sucht in dem andern seine Realität, das selbst wieder keine in sich hat und sie in einem andern sucht. Das unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch Ursache und Wirkung ist selbst der Ausdruck und gleichsam das Bewußtseyn der Eitelkeit, der sie unterworfen sind …“ (W IV 397)[24] Die Dinge sind dazu verdammt, in dieser Sphäre von Unstetigkeit und Flüchtigkeit, welche das Universum gemäß der Kausalordnung ist, einander zu folgen, und ihr verzweifeltes Streben, sich an ein anderes anzuschließen, wird unweigerlich in Feindschaft und Streit enden.

Die Lesart, die Schelling für die Erscheinungsreihe veranschlagt, nähert sie dem Universum des platonischen Scheins an, aber das Thema der Eitelkeit als einer höheren Synthese aus Zerbrechlichkeit und Egoismus, Unstetigkeit und heimtückischen Übergreifen auf den anderen hat ihren Ursprung in der Heiligen Schrift. Schelling verweist auf Luther und spricht dabei von der „Vernunft“, die „der Eitelkeit unterworfen“ ist (W VIII 97 f.). Später wird er als „eitel“ den schuldigen Egoismus des Individuums definieren, das nur es selbst sein will, doch der Kontext der Definition ist die große Passage aus dem *Brief an die Römer* über die Schöpfung, die kraft der *Schuld* des *ersten Menschen* „der Eitelkeit unterworfen wurde“ (W XIII 363).[25] Der absolute Idealismus verdammt die Philosophie der Reflexion, das schlechte Unendliche der kausalen Beweisführung und der verzweifelten Endlichkeit des Seinsollens erbarmungslos. Die *Spätphilosophie* wird die *Vernunft*, die ihrer physischen Natur gemäß funktioniert, ohne der Ordnung und der Orientierung einer höheren Zweckmäßigkeit subsumiert zu sein, dem Wahnsinn annähern (W X 291).[26] Nun, ebenso wie der Wahnsinn kein rein neutrales Phänomen ist, sondern zumeist den Rückzug in sich und eine verderbliche Einschließung als zutiefst treibende Kraft hat, bedeutet die Auffassung der *Vernunft* als *Natur* einen schuldigen Nicht-Gebrauch der Freiheit, der zunächst

---

24 Vgl. den „trügerische[n] Zirkel“ von Ursache und Wirkung (*Abs. Met.* 29), in welchem ein Nichts seine Realität aus einem anderen Nichts empfängt (W IV 358).

25 Vgl. oben, S. 925, Anm. 7.

26 Zum Wahnsinn als Hölle siehe W VII 478 [N8 174].

als platonischer Sündenfall gesehen und anschließend von der *Schuld* des *ersten Menschen* her umgedeutet wird. Die Schelling'sche *Spätphilosophie* ist im Wesentlichen die Konstruktion des Prozesses, der von der negativen Philosophie zur positiven Philosophie, von einem natürlichen reinen Wissen zu einem freien Erkennen führt. Dieser Prozess ist nicht als eine kontinuierliche Entwicklung, eine immanente Entfaltung, sondern als ein der *Vernunft* als *Natur* abgetrotzter Sieg zu verstehen (W XI 525 f.).[27] Über die *Vernunft* als gefallene *Natur*, über eine *Vernunft*, die in ihren natürlichen Bewegungen verharren will und, anstatt sich als *Grund* ihrem Anderen zu unterwerfen, nur in sich selbst und für sich selbst handeln und sein will. Die schuldige Einschließung der Vernunft in ihre Immanenz drückt sich in von einer mechanischen Notwendigkeit beherrschten noetischen Prozessen aus. Die Vernunft wird in strikter Konformität zu ihren Gesetzen ausgeübt, ihre Bewegung erfolgt gemäß einer bruchlosen Regelmäßigkeit, die gleichwohl nur dazu dient, das Fehlen von Sinn zu verbergen und die radikale Zufälligkeit zu maskieren. Die philosophische Tradition des *Abendlandes* hatte sich darin gefallen, die leuchtende Klarheit der Vernunft den verworrenen und verstiegenen Bildern des Mythos entgegenzusetzen. Nun zeigt Schelling aber, dass die tiefe Wahrheit der natürlichen Vernunft die Zerrissenheit und die Disharmonie ist. Das heißt, dass trotz ihres scheinbaren Gegensatzes *ratio* und *mythus* derselben *Conditio* unterliegen. Genauer gesagt: Die formale Regelmäßigkeit, die künstliche Ordnung, kurz gesagt, die irrationale Rationalität der „reinen Vernunft" finden ihren eigentlichen Ausdruck im mythologischen Prozess. Gemäß dem, was Aristoteles behauptet, findet sich eine „ganz analoge Succession von Principen in der Mythologie und der Philosophie" (W XI 332). Herleitung und Entfaltung dieser „Analogie" wird das Werk des Idealismus des zweiten Schelling sein.

27 Diesem natürlichen Wissen soll der Mensch „absterben" (W IX 243).

10 Die Mythologie und das Böse

10.1 Die autonome Intelligibilität der Mythologie

Die Schriften über den Mythos bilden einen beträchtlichen Teil des Korpus der *Spätphilosophie*. Seit seiner Rückkehr nach München 1827 hat Schelling unaufhörlich Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie gegeben. Sehr bezeichnend ist die Tatsache, dass er seine öffentliche Lehrtätigkeit 1846 mit einer Vorlesung über Mythologie beschloss, und auch, dass die kleine Schrift *Über die Gottheiten von Samothrake* sein letztes veröffentlichtes Werk ist. Schelling, ein exzellenter Hellenist und ein guter Orientalist, war ein Liebhaber der Mythologie. Der Berliner *Nachlass* bewahrt Manuskripte aus der Jugendzeit über die Mythen auf, und selbst wenn der Philosoph die während seiner Studienjahre erworbenen Erkenntnisse im Großen und Ganzen nicht erneuern sollte, wird er doch weiterhin die wichtigsten Veröffentlichungen seiner Zeitgenossen lesen. Und vor allem bleibt trotz heute zumeist überholter Details, trotz aus der Luft gegriffener Herleitungen und trotz willkürlicher und wie sehr auch schematischer Systematisierungen die Reflexion über die Mythologie vielleicht der am wenigsten kontrovers diskutierte Teil des Schelling'schen Erbes. Sie mag eine Reihe von religionswissenschaftlich unhaltbaren und oft sogar auf der Ebene der begrifflichen Konstruktion schwachen Entwicklungen vorlegen.[1] Nichtsdestoweniger wird mit Schelling das Studium der Mythologie zu einer philosophischen Disziplin.[2]

Von Beginn an, seit seiner ersten, noch stark vom Geist der Aufklärung beeinflussten Veröffentlichung ergreift Schelling Position für die Bedeutung und die Wirklichkeit sui generis des Mythos. Gegen sämtliche Reduktionismen verteidigt er die Autonomie des Mythos. Der Mythos ist keine kindliche oder gelehrte Allegorie, er ist keine willkürliche Erfindung des Geistes, sondern ein notwendiges Produkt des menschlichen Bewusstseins. Zweifellos hat die Mythologie kaum Realität außerhalb des Bewusstseins, aber *da* ist sie vollkommen real; sie dominiert effektiv das Bewusstsein, das sich davon nicht nach Belieben freimachen kann. Der menschliche Geist bringt den Mythos mit Notwendigkeit, mit einer bruchlosen Regelmäßigkeit hervor. Die Mythologie ist eine Tatsache, die Urtatsache des Bewusstseins und zwar als solche; sie könnte nicht als sie selbst in anderen Termini ausgedrückt werden. Als irreduzible Tatsache des Bewusstseins darf der Mythos nicht „erklärt", sondern muss er hergeleitet werden. Die mythi-

1 Wir beschäftigen uns weniger mit den Mythen selbst als mit der Mythologie in ihrem Wesen (*Ph. Mythol.* 233).

2 Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen* II, Darmstadt 1964, 7 ff.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-047

schen Gestalten und Ereignisse sind Kategorien des mythologischen Bewusstseins, eines von einem unvordenklichen Sündenfall affizierten Bewusstseins. Die Mythologie legt die transzendentale Geschichte des gefallenen Bewusstseins vor, aber es ist eine Geschichte, die insofern ihren eigenen Sinn hat, als der Prozess autonom, a priori ist und dennoch Bedeutungen befördert, die sie überschreiten. Die Mythologie ist der Prozess des Ablaufs des kranken Bewusstseins und sie vollzieht gleichzeitig dessen Heilung. Über seine immanente noetische Kohärenz hinaus ist das mythologische Bewusstsein noch der Ausdruck eines Sinns, der in ihm am Werk ist, aber den es im Wesentlichen ignoriert, und der es überschreitet. Die Mythologie als notwendiger Prozess des vom *Sündenfall* affizierten Bewusstseins bereitet die Heraufkunft eines befreiten Bewusstseins vor. Sie ist der Weg, den die gefallene Intelligenz durchlaufen, ein Purgatorium, das sie durchqueren muss. Das mythologische Bewusstsein bildet eine Erscheinungsreihe, die entfaltet werden muss, bevor sie aufgehoben wird, und dasselbe Prinzip, das die Triebfeder ihrer Entfaltung war, wird das souveräne Agens ihrer Aufhebung sein.

Die *Philosophie der Mythologie* ist die Voraussetzung für die *Philosophie der Offenbarung*. Mit der Abfolge ihrer Momente bereitet sie deren Heraufkunft vor, die im Übrigen ihr eigenes Verschwinden anzeigen wird: „Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben." (W XIV 175) Gleichwohl – und genau das hat die Geschichtsschreibung kaum jemals verstanden – reiht die metaphysische Logik, die der Mythologie zugrunde liegt, sie in Kontinuität mit der reinrationalen Philosophie ein. Die gefallene natürliche Vernunft gehorcht einem Gesetz, das sie nicht versteht, das ihr entgeht, und die Mythologie ist wie alles, was dieses Bewusstsein auf natürliche Weise hervorbringt, der *Kritik* zu unterziehen (W XI 266). Am Ursprung jeder objektiven Erkenntnis findet sich der Urakt, in dem die Einheit von Vernunft und Intuition in die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen aufgespalten wurde. Und die mythologischen Gestalten sind als die *disjecta membra* des Begriffs von Gott zu verstehen, den das Bewusstsein auf natürliche Weise aufstellt (*Offenb. UF* 263). Die reinrationale Philosophie entspricht der Kritik der theoretischen Vernunft im Allgemeinen, die Philosophie der Mythologie der Kritik einer besonderen Provinz dieser Vernunft.

Die *Spätphilosophie* reproduziert zumeist das Wesentliche der Strukturen der früheren Systeme, und man ist oft erstaunt gewesen über das Fehlen der *Naturphilosophie* in deren Ökonomie. Doch die *Naturphilosophie* verschwindet aus dem Schelling'schen Horizont,[3] weil ihr Platz durch eine andere Disziplin eingenom-

3 Das bewundernswerte Fragment, *Darstellung des Naturprocesses* (W X 301–390), ist im Wesentlichen nur die Wiederaufnahme einiger großer Themen der *Naturphilosophie*, übersetzt in den Kontext der späten Spekulation.

men wird. Schelling hatte die Naturphilosophie als „angewandte[]“ theoretische Philosophie bezeichnet (W II 3f. [HK I 5 56]).[4] In der *Spätphilosophie* fiel diese Rolle der Philosophie der Mythologie, der im Übrigen von Beginn an als „historischer Schematismus der Natur“ (W I 472 [HK I 4 189]) definierten und im weiteren Verlauf ausdrücklich der „speculativen Physik“ der *Naturphilosophie* angenäherten Mythologie (W V 446, 449), zu. Eine späte Anmerkung macht darauf aufmerksam: „Was uns (Idealisten) die Natur, ist dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entstanden, wie uns die Natur.“ (W XI 482 Anm. 43)[5] Zwar wäre die Rolle, die die Mythologie in der letzten Philosophie Schellings spielt, ohne die theosophisch-theologische Spekulation über den *Urmenschen* als Herr und Vollendung der Natur und über die *Geschichte* der *Natur* als *Geschichte* des *Menschen* (EPH 132) nicht denkbar, aber die Logik der Konstruktion des mythologischen Prozesses ist eigentlich transzendental. Es geht nunmehr darum, die Momente des „mythologisch afficirte[n]“ Bewusstseins (W XIII 188) herzuleiten, so wie es zuvor darum ging, die Momente der Natur herzuleiten. Die Abfolge der ägyptischen Gottheiten mit Tierköpfen gehorcht einer Regelmäßigkeit, die nicht weniger notwendig ist als die, welche das Erscheinen der Tiergattungen beherrscht (W XII 423). Die mythologischen Gestalten erscheinen mit derselben Notwendigkeit wie die Naturformen. Kurz gesagt, die Mythologie ist „[e]in Phänomen, in seiner Art so allgemein und unwidersprechlich als die Natur“ (*Phil. Mythol.* 206). Schelling will die Konstruktion, das heißt eine wahrhafte transzendentale Deduktion dieses Universums darstellen. Er ist sich dessen bewusst, eine neue Wissenschaft aufzubauen (W XI 3), eine wahrhafte philosophische Disziplin im Geiste der *Kritik*, in der die Darstellung der Eigenständigkeit sui generis der Mythologie quasi der Erkennung und dem Aufriss einer neuen Intelligibilität gleichkommt.

Seit den Neuplatonikern bis hin zur *Aufklärung* gaben sich Philosophen und Philologen nach Herzenslust der Entschlüsselung des Mythos, der Aufdeckung seines verborgenen Sinns und der Entschleierung seiner verhohlenen Zweckmäßigkeiten hin. Nun weist aber Schelling – und dies seit seinen allerersten Schriften – die Sicht auf den Mythos als bewusste, absichtliche Erfindung entschieden zurück. Der Mythos ist keine Fiktion, keine erfundene Geschichte, kurz gesagt, er ist kein willkürliches Produkt unserer Phantasie, sondern eine wirkliche Realität, die mit ihrem vollen Gewicht das Bewusstsein beherrscht. So absurd und kindisch er auch erscheinen mag, übt er doch eine Herrschaft, wenn man so will, eine ungeteilte Tyrannei über das Bewusstsein aus. Man kann gewiss be-

4 Vgl. oben, S. 498.
5 Vgl. W XII 127 Anm. 9.

haupten – dies verlangt nicht viel Scharfsinn –, dass die Erzählungen von Homer und Hesiod Ereignisse berichten, die niemals stattgefunden haben, dass die Gestalten, die darin ihrer Wege gehen, niemals wirklich gelebt haben. Doch das Fehlen eines „objektiven“ Korrelats, einer entsprechenden „äußeren“ Wahrheit schwächt noch keineswegs die wirkliche Realität des Mythos. Man legt in schulmeisterlicher Manier dar, dass der Mythos nur eine Sache der literarischen Allegorie ist, dass er nur leicht zu durchschauende Fabeln präsentiert. Aber wie lässt sich dann die Macht dieser Fabeln über die Menschen erklären; wie soll man verstehen, dass ganze Völker die schlechten Behandlungen, Qualen und Entbehrungen akzeptieren, ja ihr Leben für inkonsistente Fiktionen opfern (*Offenb. UF* 231; W XIII 378 f.)? Es mag sein, dass die Mythologie nur fiktive Ereignisse beschreibt, dass sie Götter für wahr erklärt, die weder in dieser Welt noch in einer anderen existieren; nichtsdestotrotz ist sie eine machtvolle Realität, die dominante Kraft der Geschichte der Menschen. Die mythologischen Vorstellungen sind Herrinnen des Bewusstseins; wie der Apostel sagte, haben wir es mit Fürstentümern und Herrschaften zu tun (W XIV 239)! Diese „Fürstentümer“ und diese „Herrschaften“ können nicht „existieren“ außerhalb des Bewusstseins, in ihm, in seinem Inneren bilden sie unbestreitbare Realitäten von einer gefährlichen Macht und von einer gefährlichen Wirksamkeit.

Schelling will die Mythologie erklären oder vielmehr herleiten, nun muss aber jede wahre Erklärung ihrem Gegenstand in seinen eigenen Termini und nicht in Termini von etwas anderem Rechnung tragen. Die Mythologie ist ein Phänomen, das sich innerhalb des Bewusstseins abspielt. Man muss sie also vom Bewusstsein ableiten und wird dann die Frage nach ihrem Sinn stellen können. Der transzendentale Idealismus stellt das Bewusstsein als durch einen unvordenklichen Akt hervorgebracht vor, und diese Sichtweise ist gleichermaßen auf die Herleitung des mythologischen Bewusstseins anzuwenden. Wie bei dem Akt am Anfang jedes Bewusstseins im Allgemeinen ist es so, dass „der Act, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt ist, nicht selbst in das wirkliche Bewußtseyn hineinfällt, sondern außer diesem liegt. Das erste wirkliche Bewußtseyn *findet* sich schon mit dieser Affection … […] Mit jener ersten Bestimmung ist also das Bewußtseyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entsteht. Die erste Affection gesetzt, ist die Bewegung des Bewußtseyns durch diese aufeinander folgenden Gestalten eine solche, an der Denken und Wollen, Verstand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtseyn ist in diese Bewegung unversehens, auf eine ihm jetzt selbst nicht mehr begreifliche Weise verwickelt. Sie verhält sich zu ihm als ein *Schicksal*, als ein *Verhängniß*, gegen das es nichts vermag. Es ist eine gegen das Bewußtseyn *reale*, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat. *Vor* allem Denken ist es schon ein-

genommen von jenem Princip, dessen bloß *natürliche* Folge die Vielgötterei und die Mythologie ist.“ (W XI 192) Dieser Text ist gleichsam ein *locus classicus* der Philosophie der Mythologie. Er will ebenso sehr deren Ablauf wie deren Anfang erklären.

Die Mythologie ist ein Prozess, der sich auf natürliche Weise im Bewusstsein der Menschheit entfaltet. Sie existiert nicht kraft einer freien, transzendenten Ursache (W XIV 3 f.), sie ist eine „notwendige Evolution aus dem ursprünglichen Keim“ (*Offenb. UF* 387), der Ablauf ihrer Momente bildet „eine[] notwendige[] Erscheinungsweise im Bewußtsein“ (*Offenb. UF* 639).[6] Die Mythologie entfaltet sich kraft einer inneren, quasi instinktiven Notwendigkeit; nun ist aber der Instinkt ein Gesetz der Natur, das mit Regelmäßigkeit die Abfolge ihrer Momente bestimmt (W XI 76).[7] Die Gottheiten, die den mythologischen Prozess, diese Geschichte der Götter, bilden, verketten sich untereinander in einer „unauflöslichen“ Weise (W XIII 461);[8] ein Gott, der ankommt, verdrängt denjenigen, der ihm vorausgeht, und nimmt dann dessen Platz ein. Diese ganze theogonische Bewegung hat nichts mit einer menschlichen Erfindung, einem poetischen Fabulieren zu tun (W XI 56). Keine bewusste Absicht steht vor der Entstehung der Mythen (W III 619 f. [HK I 9,1 319 f.]). Wie es der 17jährige Student sagt: „Non enim artis, sed necessitatis fuit haec veritatis per *mythous* traditio ...“ (W I 15 [HK I 1 76]). Die Mythologie entsteht unabhängig von jedem Denken und von jedem Wollen (W XIII 379 f.). Es ist ein Spross, der natürlich sprießt, eine Art „unbewusste, unwillentliche Vegetation“ (*Ph. Mythol.* 207), eine rein natürliche Hervorbringung des Geistes.

Die Mythologie ist eine natürliche Hervorbringung des Bewusstseins, das sie erlebt, sie erleidet. Sie ist nicht ganz und gar erfunden worden, sie hat keine „Erinnerung“ an ihre Konstitution (W XII 154). Das Fehlen jedes Gedächtnisses, das zu einer vor-mythologischen Vergangenheit zurücksteigen würde, bringt diese Wahrheit zum Ausdruck, dass die Mythologie auf keinen Inhalt verweist, der früher als sie oder ihr äußerlich wäre. Die Mythen stellen nicht die jahreszeitlichen Riten der Bewirtschaftung des Landes dar (*Offenb. UF* 270), die Göttergestalten sind keine Allegorien natürlicher Kräfte (W XI 28 ff.). Die Götter bedeuten nicht, sie sind (W V 411)![9] Die Schelling’sche Lehre von den Göttern wurde im Zusammenhang mit der *Philosophie* der *Kunst* ausgearbeitet, und sie bewahrt das kantische Erbe einer nicht-begrifflichen ästhetischen Intelligibilität. Das Studium

6 Vgl. „*... die Quelle und eigentliche Substanz der Mythologie im menschlichen Bewusstseyn ... in einer ursprünglichen nothwendigen Bewegung desselben ...*“ (*Phil. Myth.* 160)

7 Vgl. oben, S. 933.

8 Vgl. die „Kette“ der Götter (W V 402 f.).

9 Vgl. oben, S. 526 f.

des Mythos kann nicht „die Mythologie in Philosophie auf[]lösen" (*Mythol. 1837/42* 167).[10] Sie muss jede „doctrinelle" Lektüre als Lehre vermeiden (W XI 48), jedes „[W]egerklären" (W XII 105), all diese Erklärungen, die am Ende den zu erklärenden Gegenstand aufheben (*Offenb. UF* 309). Die Philosophie der Mythologie ist keine begriffliche Reflexion über die Mythen, sondern „die sich selbst erklärende Mythologie" (W XII 129).

10.2 Bedeutung und Zweckmäßigkeit des mythologischen Prozesses

Die *Kritik* ist ein innerer Gerichtshof der Vernunft, der transzendentale Idealismus tut nichts als immanente Strukturen des Bewusstseins zu entfalten. Wenn die Philosophie der Mythologie die sich selbst erklärende Mythologie ist, ist das deshalb so, weil die Mythologie als die Selbstausarbeitung, die Selbstentfaltung eines immanenten Prinzips zu verstehen ist. Die Zurückweisung der Allegorie untersagt die Trennung von „*Inhalt* und *Form*, *Stoff* und *Einkleidung*" (W XI 195), wohingegen eine wahrhafte transzendentale Deduktion der Kategorien des mythologischen Bewusstseins die Frage nach dem Ursprung durch die effiziente Kausalität des Mythos überdenkt und überschreitet. Wenn die Mythologie sich selbst erklärt, wenn sie tautegorisch ist, so deshalb, weil ihre Form auch ihre Materie ist (*Ph. Mythol.* 338). Genauer gesagt: Das Prinzip, das die Ursache ihrer Entstehung ist, bildet ebenfalls ihre Materie, den Inhalt ihrer Entwicklung (W XII 670). Man darf die Mythologie nicht von einer äußeren Ursache her erklären, die sie als ihre Wirkung erzeugt hätte. Sie ist vielmehr die Folge und die Entwicklung eines Prinzips, das in ihr gegenwärtig bleibt, das ihr in ihren Entwicklungen folgt, ja, das die eigentliche Materie ihres Prozesses bildet. Andererseits läuft die Zurückweisung der Suche nach einer äußeren Bedeutung nicht auch noch auf die Zurückweisung jeder Frage nach einem Sinn hinaus. Die Metaphysik ist gerade das Forschen nach dem Sinn, nach einem ständigen Sinn, nach einem idealen, wenn man so will, einem ewigen Sinn. Einem Sinn, der nicht von der Erscheinung getrennt, aber auch nicht deswegen auf sie reduziert werden kann. Man kann und man muss die Idee von einem Prinzip, das gleichsam von draußen den Mythos „verursachen würde", zurückweisen. Dagegen kann man die Mythologie von einem Sinn her geschehen lassen, der ihr nicht fremd ist, ohne dass er deswegen mit ihr zusammenfällt. Die Wahrheit der Mythologie ist von der Mythologie selbst her zu erklären. Nun ist aber diese Wahrheit der Mythologie mehr als die Mythologie,

10 Siehe bereits *Das älteste Systemprogramm:* mythologisch = ästhetisch (*Rar.* 53).

sie ist nicht unmittelbar mit ihr gegeben. Das heißt, dass dieser Sinn, auch wenn er sozusagen über das hinausgeht, was die Mythologie an sich ist, nicht anderswo als in ihr, nicht jenseits von ihr selbst zu finden sein darf. Der Sinn des Mythos muss in der Mythologie wie eine höhere Wahrheit zu finden sein, die „mehr" ist als die Mythologie, aber die durch sie geschieht. Die Mythologie fällt nicht mit diesem Sinn zusammen, aber sie bereitet ihn vor, sie wird zu ihm, oder genauer, der Sinn kommt auf im mythologischen Prozess, wird durch ihn herausgearbeitet. In letzter Instanz ist die Mythologie das Werden eines Sinns, den sie auf eine gewisse Weise wirklich enthält, aber den sie verunstaltet, verfehlt, gar verkehrt darstellt. Schelling versteht zusammen mit der großen Tradition der christlichen Theologie, insbesondere der *Patristik*, das Heidentum als *praeparatrio evangelica* (W XIV 142), doch auch wenn der polytheistische Mythos die Vorgeschichte der *Offenbarung* ist, ist er auch eine Verunstaltung desselben, ein Spiegel, der sie mit gewaltsamen Verzerrungen wiedergibt. Die *Philosophie der Mythologie* ist negative Philosophie im buchstäblichen Sinne, sie verunstaltet, verkehrt die Wahrheit (W XII 34). Sie ist das Gegenbild der positiven Philosophie, deren verstreute und verkehrte Inhalte sie darstellt (vgl. W XII 120).

Die Mythologie resultiert aus einem Ursündenfall, den die Schelling'sche Spekulation – mit gnostischen Akzenten – als eine ursprüngliche Umkehrung und anfängliche Zerreißung der harmonischen Beziehung zwischen den *Potenzen* erklärt. Gemalt mit den Farben und Bildern der Theosophie wird der transzendentale Akt der Übertretung als Hinauswurf des Bewusstseins aus seiner ursprünglichen Gleichgewichts- und Friedenssituation beschrieben, womit es in die Bahn der Abweichung und der Verirrung geschleudert wird. Manche begreifen den Polytheismus als den gewundenen Weg, den das menschliche Bewusstsein auf sich genommen hatte, um zum Monotheismus, zu der höchsten Wahrheit des *einen* und *einzigen Gottes* zu gelangen, wohingegen für Schelling der Polytheismus – zumindest an sich – dem Bewusstsein des *einzigen Gottes* nicht näherkommt, sondern sich vielmehr von ihm entfernt (*Offenb. UF* 552). Der finstere Prozess des Heidentums ist das ruhelose Wandern des Bewusstseins, die Abfolge einer Mannigfaltigkeit wilder, irrationaler Gestalten. Die Mythologie ist eine Krisis (W XI 20), die das Bewusstsein entäußert und in einer ex-zentrischen *Conditio* fixiert, in der es sich, heftigen Zuckungen unterworfen, machtlos abmüht (W XII 128). Gleichwohl ist der mythologische Prozess als echte Illustration des Luther'schen Themas des „servum arbitrium" das Ergebnis einer Übertretung, bei

der das frei übernommene schlechte Wirken seinen Handlungsträger in eine Knechtschaft hineintreibt, aus der er sich von selbst nicht wird befreien können.[11]

Infolge der Übertretung ist das gefallene Bewusstsein in eine *Conditio* „verstrickt", in der es gegen seinen Willen seine monströsen Sprösslinge hervorbringt. Doch ist das Bewusstsein nicht nur seiner Freiheit beraubt, sondern auch von Amnesie befallen. Es erleidet mit einer unerbittlichen Notwendigkeit die Konsequenzen seines Wirkens, aber es hat dieses Wirken vergessen und findet sich, ohne zu wissen wie, inmitten eines Mechanismus der Erscheinungsreihe, den es nicht in Frage zu stellen vermag (W VI 74). Es ist gezwungen, all diese Gestalten hervorzubringen, und erleidet das Gesetz seiner eigenen Bewegung als eine Fatalität, als ein Schicksal (W XII 128 f.). Was hinzukommt: Das unüberwindliche Vergessen seines anfänglichen Wirkens beraubt es des heilsamen Vermögens der genetischen Erkenntnis. Das natürliche Bewusstsein ist gefallen und ist – im Gegensatz zu dem, was die Kantianer darüber denken – nicht in der Lage, sich von dieser *Conditio* zu lösen, denn eingeschlossen in seine Natürlichkeit vermag es nicht, zu ihrer Kritik anzusetzen.

Die *Aufklärung* hat sich unentwegt und ausgiebig über die *natürliche Religion* als nüchternes und durchsichtiges Wesen der zufälligen Vielheit der positiven Religionen, als eine Art allen Menschen und allen Epochen zur Verfügung stehendes notwendiges, aber hinreichendes Minimum ausgelassen. Doch Schelling, der schon die Idee einer Vernunftreligion vehement zurückwies (W XI 568 f.),[12] hat seine eigene Version von der natürlichen Religion. Es existiert – so schreibt er – eine Religion, die sich natürlich erzeugt (W XIII 189), die aber nichts mit einer durchscheinenden Rationalität zu tun hat. Die natürliche Religion ist nicht das abgeklärte Wesen der historischen Religionen, ein intelligibles Ideal all dieser unangebrachten und oft skandalösen Mutmaßungen, sondern eine wirkliche Realität, nämlich der finstere Prozess des Polytheismus, der naturgemäß in das Bewusstsein der vom Sündenfall „getroffenen" Menschheit „drängt".

Die natürliche Religion ist nicht diese nüchterne und friedliche „natürliche Theologie", von der die *Deisten*, die ‚*Philosophen*' träumen, sondern vielmehr der wilde Wurzelsprössling, der wilde Ölbaum, von dem der *Brief an die Römer* spricht. Sie ist kein harmonisches Ganzes aus ewigen Prinzipien, die jenseits aller Zufälligkeit im rationalen Sanktuarium des Bewusstseins einzuordnen ist, sondern ein Strom entfesselter und zerrütteter Vorstellungen. Die finstere und gewaltige Intuition der *physis* der *Naturphilosophie* wird hierbei durch die theolo-

---

11 Vgl. für das „servum arbitrium der lutherischen Theologie", das „blind Wirkende", das „Unvernünftige" als Prinzip des „natürliche[n] Erkennen[s]" (*Entw. 1846*, 61 ff.).

12 „... der natürliche Mensch [...] weiß nichts von Gott" (W XI 525). Vgl. *Tageb.* 188.

gischen Reminiszenzen der gefallenen Natur unterstützt. Die natürliche Religion ist diejenige, die auf natürliche Weise entsteht und sich entwickelt, aber diese Natürlichkeit ist Trägerin von Gewalt und von Irrationalität belastet. So wie der Deutsche die natürlichen Feuer des Himmels „Wildfeuer" und die von Natur aus warmen Bäder „Wildbäder" nennt, ist diese natürliche Religion, welche die Mythologie ist, eine „wilde Religion" (W XI 246).[13]

Die wilde Religion, die das verzauberte Bewusstsein versklavt hält, ist der heidnische Polytheismus. Sie ist nicht das edle Gebäude, die harmonische, heitere Konstruktion, die sich aus der Lesart der antiken Menschen entwickeln lassen könnte, sondern ein gewaltiger Tumult, ein hemmungsloses Wuchern von Gestalten und Bildern. Das menschliche Bewusstsein ist von Natur aus „das Gott Setzende" (W XI 185), doch infolge der Übertretung kann es Gott nur zerrissen und in die falschen Gottheiten verstreut setzen (W XIV 123). Das Heidentum ist der Ort der „ungöttliche[n] Inspiration" (W XII 130).[14] Es repräsentiert die Macht der Finsternis (W XIV 20),[15] ihr Anführer ist – was immer die orthodoxe Lehre war – Satan (W XIV 241). Doch auch wenn das Heidentum tatsächlich die „allgemeine Krankheit" des menschlichen Bewusstseins ist (W XIV 144),[16] ist es auch der Prozess seiner Regeneration (W XIII 186). Der Polytheismus ist das Resultat eines Abfalls. Er ist die Konsequenz der Zerrissenheit des Bewusstseins, er drückt dessen ex-zentrierte Bedingung aus, aber seine Konvulsionen dienen seiner Wiederherstellung, seine Irrungen führen es letztlich hin zu seinem Zielpunkt.

Als Resultat einer unvordenklichen Übertretung bildet das Heidentum auch weiterhin einen Teil der allgemeinen Ökonomie der Geschichte. Es ist gewiss ein vom Kurs abgewichener Weg, aber es ist immer noch ein Weg und als solcher führt er das Bewusstsein zu seiner Bestimmung (W XI 212). Die Mythologie ist nicht von einem Sinn her zu verstehen, der außerhalb von ihr wäre; das Prinzip, das ihre Triebfeder ist, verweist nichtsdestoweniger über sie hinaus. Sie ist gewiss das Resultat der Entfernung des wahren Gottes, doch auch weiterhin bewegt das göttliche Prinzip sie auf geheimnisvolle verborgene Weise. Das christliche Verständnis hatte stets die heimliche Anwesenheit des wahren Gottes innerhalb des Heidentums ausmachen wollen. Die *zweite Person* hatte sich inkarniert, um die Menschheit aus ihrer Eingeschlossenheit in die sündige Idolatrie zu befreien, aber musste sie die Geburt des Kindes von Bethlehem abwarten? Schelling lehrt, dass Gott im *Bewusstsein* selbst nach der *Übertretung* gegenwärtig blieb, dass sich in

---

13 Vgl. „wildwachsende[] Religion" (W XIII 186 f.).
14 Vgl. „widergöttlich[]" (W XIV 63).
15 Vgl. „traurigste, tiefste Potentialität (= Finsterniß)" (W XIV 284).
16 Die Mythologie entfaltet sich einer strengen Ordnung gemäß, die „eine[r] in successiven Krisen gesetzmäßig verlaufende[n] Krankheit" entspricht (W XII 318).

der Art des *Knechtes* bei Jesaja das göttliche Prinzip den Leiden der Menschheit, nämlich den Konvulsionen des Heidentums, unterworfen hatte. Das Heidentum enthält eine göttliche Gegenwart. Es ist dieselbe *Potenz*, die in der Mythologie gegenwärtig und verborgen und in der *Offenbarung* manifest ist (W XI 246 ff.).[17] Die Mythologie ist die profane oder natürliche Geschichte Christi, die *Offenbarung* wird seine heilige oder persönliche Geschichte sein (W XIV 119). Gott wirkt im mythologischen Prozess „substantiell“ und „natürlich“. Er handelt frei, nach seinem Willen in der Welt der *Offenbarung* (W XIII 377).[18]

10.3 Die Positivität des Bösen

Die Schelling’sche Spekulation über die „natürliche“ Gegenwart des göttlichen Prinzips im mythologischen Bewusstsein, über die polytheistischen Inhalte als verstreute Materialien des wahrhaften Monotheismus hat eine theologische Finalität. Sie stellt zugleich auf spektakuläre Weise eine der wesentlichen Lehren des transzendentalen Idealismus dar. Die Mythologie als angewandte theoretische Vernunft ist der Entwicklungsprozess der *Wahrheit* durch eine natürliche reelle Reihe, deren freie Übernahme durch die *Offenbarung* die ideelle Reihe bilden wird. Mit gleichwohl der wesentlichen Qualifikation, dass diese natürliche Reihe die einer gefallenen Natur ist. Die „gefallene“ Bedingung der mythologischen Reihe unterstreicht eine räumliche Konnotation. Die gesamte Reihe, der Prozess des „mythologisch affizierten Bewusstseins“ ist aus seiner Bahn geschleudert. Sie entfaltet sich in der Verstreuung, sie vollzieht ihre Bewegung anderswo, außerhalb des Feldes, in welchem sie sie vollziehen müsste, und ihre ex-zentrische Bedingung nimmt Einfluss auf das Erscheinen ihrer Gestalten, auf die Art und Weise ihres gesamten Ablaufs, aber dies impliziert noch nicht das Verschwinden ihrer ursprünglichen Inhalte und deren Ersetzung durch andere. Als stofflich ähnlich sind der Prozess des gefallenen Bewusstseins und der des befreiten Bewusstseins des Formalen wegen verschieden. Die reziproke Beziehung der Reihe des Polytheismus und der Reihe der *Offenbarung* als profane Geschichte und heilige Geschichte des menschlichen Bewusstseins ist in letzter Instanz nur eine glänzende Illustration der wahren philosophischen Theorie des Bösen. Schelling behauptet – bereit, seine Leser zu schockieren – die Identität des Guten und des Bösen. Allerdings betrifft die Tatsache, dass Gut und Böse „das-

17 Vgl. W XIV 88, 114 etc.
18 Der Christ ist die Wahrheit, „[d]as Princip des Heidenthums“ (W XIV 198).

selbe“ seien, absolut nicht ihre radikale Differenz (W VII 400, 341 f.).[19] Die idealistische Philosophie steht in Übereinkunft mit der *Tradition:* Als materielle Realität, oder genauer, in dem, was sie in ihrer physischen Realität betrifft, hat die böse Tat denselben ontologischen Status wie die gute Tat. „Gott lässt seine Sonne scheinen über Gute und Böses, lässt regnen über Gerechtes und Ungerechtes.“ (*St*. 172 [N8 145]) Gott erhält in derselben Weise die wohltuenden Kräfte der Natur wie die Katastrophen, die das Leben verletzen und zerstören. Zudem flößt eben diese göttliche Kraft dem Verbrecher Leben und Stärke ein; sie bildet die Grundlage für die Bewegung, die den Dolch ins Herz des unschuldigen Opfers treibt. Die Frage des Materiellen und des Formellen des Bösen wird von Schelling durch die Lehre vom *Grund* neu gedacht. Das Böse ist nur der *Grund*, der sich an und für sich selbst behauptet; böse sind die Inhalte, die Kräfte, die anstatt dem Anderen zu dienen dem Ich dienen. Das Böse ist der *Grund*, die in „die höhere Potenz“ erhobene *Basis* (W VII 378),[20] nämlich der *Grund*, der sich selbst als Egoismus auf sich nimmt, anstatt sich der *Ursache* zu unterwerfen, um deren generöses Wirken zu befördern.

Die Frage nach dem Bösen beherrscht die *Zwischenphilosophie*. Sie wird durch die Dialektik des Negativen und des Positiven hindurch, wie sie bereits der Reflexion des jungen Schelling zugrunde lag, ebenfalls ein Hauptstück der *Spätphilosophie* sein. Die erste Zeile der ersten Veröffentlichung des Tübinger Studenten gilt der Frage nach der Herkunft der Übel (W I 3 [HK I 1 63]), und der Text, der die Krise des *Systems der Identität* anschneiden wird, ist dem *Fall der Ideen* gewidmet. Zwar scheinen vor *Philosophie und Religion* die Schelling’schen Schriften von Entwicklungen über das Böse quasi frei zu sein, und der Diskurs über die Negativität beschränkt sich auf das Aufzeigen der Endlichkeit. Doch gerade die Reduktion des Bösen auf die Endlichkeit wird das *System der Identität* zum Bersten bringen und wird die Umarbeitung der metaphysischen Fragestellung Schellings herbeiführen. Derjenige, der noch im *System der gesammten Philosophie* das Böse als das Handeln definieren zu können glaubte, das vom Erkennen weder geleitet noch kontrolliert wird (W VI 556),[21] wird von 1807 an darauf bestehen, dass das Böse nicht auf die Unkenntnis und auf die Endlichkeit zurückgeführt werden kann. Das Böse ist nicht mit der „Thierheit“ zu verwechseln (W VII 519).[22] Das Sinnliche, das Endliche ist noch nicht das Böse (W VII 370 ff.). In

---

19 Für alles, was folgt, siehe auch M. Vetö, *Le Mal. Essais et études*, Paris 2000, 257 ff.

20 Vgl. „Finsterniß höherer Art“ (W VII 459).

21 Doch zu erkennen, was gerecht ist, bedeutet noch keineswegs, es wirklich zu tun (W V 221).

22 Tatsächlich kann der Mensch – Schelling verweist auf Baader – nur entweder unter oder über dem Tier stehen (W VII 373). Nach dem Tod wird der gute Mensch über die Natur erhoben, während der schlechte unter sie sinkt (W VII 477 [N8 174]).

Reminiszenz an Kant ruft Schelling in Erinnerung, dass das Gegenteil des *Himmels* nicht die *Erde*, sondern die *Hölle* sei (W VII 371), und dass vor allem ungeachtet aller pseudochristlichen Rhetorik der Körper nicht böse sei. „Ein Vorurtheil ist es" – erklärt Schelling im Kreis um den Juristen Georgii – „daß der Grund alles Bösen im Leibe liege. Der Leib ist indifferent gegen Gutes und Böses: das Niedrigere kann nicht auf das Höhere wirken." (*St*. 184 [N8 161]) „Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib … […] Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt." (W VII 468 [N8 160])

Die Zurückweisung der klassischen Versuchung, das Böse mit dem Endlichen gleichzusetzen und es infolgedessen als bloße Beraubung zu bestimmen (W VII 368), führt zur Behauptung seiner metaphysischen Positivität. Schelling beharrt auf dem imposanten, quasi verehrungswürdigen Charakter der Phänomene des Bösen. Er lobt die von den Moralisten ungeliebten Leidenschaften, ohne welche doch nichts Großes in dieser Welt vollbracht worden wäre (W VII 401), erkennt etwas Ehrwürdiges auch im Irrtum (W IX 241) und hebt heraus, was es an Edlem, an echt Bewundernswertem und an wahren „moralische[n] Kräfte[n]" in den großen Erscheinungen des Bösen gibt (W X 57).[23] Die Weigerung, das Böse als Ergebnis der Unwissenheit und der Limitation der Schöpfung zu behandeln, wird zur Ausleuchtung seiner wesentlichen Geistigkeit gegen mehr als zweitausend Jahre Platonismus führen. Die höchste Korruption ist die geistige (*St*. 184 [N8 161]), das geistigste Böse ist das reinste (W VII 468 [N8 160]). Letztlich stellt für die christliche Tradition die Figur des Satans die illimitierteste, die geistigste Kreatur dar (W VII 368)![24] Andererseits zieht die Weigerung, das Böse im Endlichen, das heißt im ontologisch Gegebenen zu lokalisieren, seine Lesart als sekundäre, geschehene Wirklichkeit nach sich (W VI 37).[25] Das Böse kann keine gegebene Sache sein, sondern ist eine geschehende Wirklichkeit. Es ist keine Grenze, die man in sich selbst oder in der Welt findet, sondern eine Tat, die man vollzieht. Es ist keine Beschränkung, sondern stets Setzung (W VII 382).

Den *Untersuchungen* über die menschliche Freiheit als „Vermögen des Guten und des Bösen" sind solide Lektüren klassischer Texte vorausgegangen. Schelling hatte Abhandlungen von Augustinus und von Luther, die *Theodizee* von Leibniz, Schriften von Böhme und von Baader gelesen, mit Anmerkungen versehen und zusammengefasst und vor allem hatte er Kant neu bedacht. Der Tübinger Student hat die Schrift über das *Radikale Böse* noch in ihrer ersten Form als Zeitschrif-

23 Vgl. „die göttliche Wurzel des Zorns, des Hasses" (W VIII 16).
24 Vgl. die „Würde des Satans" (W XIV 242).
25 Nichts ist böse an sich, nicht einmal eine von Natur aus schädliche materielle Wirklichkeit wie das Gift (W III 73).

tenartikel gekannt (W I 17 Anm. 1 [HK I 1 78 Anm.]), und jetzt wird diese im Lichte der Theorie des intelligiblen Charakters umgedeutete Lehre – dies sind die zwei Doktrinen, mit denen Kant sich der Gunst des Publikums entfremdet haben wird (W XI 483) – in einer Schlüsselpassage dieser großartigen Abhandlung entfaltet werden (W VII 383–388). Schelling, der seit 1792 von der „natürlichen Korruption der menschlichen Seele" spricht (W I 17 [HK I 1 78]), der glaubt, er könne die Herkunft seiner Theorie der Freiheit bis in die Kant'sche Schrift zurückverfolgen (W III 580 [HK I 9,1 278 f.]), erinnert im Jahr 1809 an das Vorhandensein eines „natürliche[n] Hang[s]" zum Bösen in jedem Menschen (W VII 381). Später wird er, während er zu der kirchlichen Formulierung von der „sogenannte[] Erbsünde" (W XIV 180) auf Abstand geht, nicht zögern zu erklären, dass „nur eine seichte Philosophie" am radikalen Bösen „zu zweifeln vermag" (W XIV 270). Nun muss aber Schelling, wenn er sich bemüht, das Kant'sche Philosophem auf eine kosmische, ontologische Ebene auszuweiten, um daraus eine wahrhafte „Metaphysik des Bösen" hervorgehen zu lassen,[26] von der Tatsache ausgehen, dass jedes Geschöpf, jeder Mensch der Macht des Bösen unterworfen ist, weil es sich selbst frei dazu bestimmt hatte (W VII 430).

10.4 Geistigkeit und Unbegreiflichkeit des Bösen

Die Frage nach dem Bösen ist wahrscheinlich das Problem par excellence der Schelling'schen Zwischenperiode. Nun lässt aber die Frage des Bösen die Philosophie im Paradoxon versinken. Zweifellos widmet die Spekulation ihre Bemühungen der Erklärung des Bösen, doch muss sie zugleich deren zutiefst unerklärliche *Conditio* beachten. Man will die Positivität, die Realität sui generis des Bösen bewahren. Man versagt es sich, es in Kategorien einer Privation auszudrücken. Das Böse darf nicht mit einem bloßen Mangel an Intelligibilität oder einem Mangel an Sein verwechselt werden. Es ist nicht einfach nur ein Weniger an Sein oder ein Fehlen von Sein, sondern es ist das, was dem Sein entgegengesetzt ist. Es ist nicht nur Fehlen von Intelligibilität, sondern die Irrationalität selbst. Das Böse ist in der Welt, das ist eine unbestreitbare Tatsache. Doch ist seine Faktizität nicht bloß empirisch. Das Böse ist nicht eine schlichte Akzidenz, sondern das Akzidentielle als solche. Es ist nicht bloß unerklärt oder unerklärlich, sondern das Unerklärliche als solche. Auf der moralischen Ebene ist das Böse das Gegenteil der Pflicht oder des Guten. Auf der metaphysischen Ebene ist es das Entgegengesetzte des *Sinns*.

26 Heidegger, *Gesamtausgabe* 42, Frankfurt a. M. 1988, 181.

Die *Untersuchungen* beharren auf der Freiheit zum Bösen, wie es scheint, aus moralischen Gründen. Es gibt echtes Böses-Tun und Böses-Wollen nur, wenn der Handelnde verantwortlich ist, nun impliziert aber die ethische Verantwortlichkeit die Möglichkeit der Wahl, und diese ist auf der Freiheit gegründet. Doch auch wenn es moralische Erwägungen sind, die das Beharren auf der Freiheit zum Böses-Tun begründen, ist die Freiheit ebenso erforderlich für die Erklärung des Bösen auf einer eigentlich metaphysischen Ebene. Das Böse ist in der Welt des Sinns zugegen wie ein Eindringling, also kann es nicht von einem Element dieser Welt herrühren. Es muss von anderswo herkommen. Nun ist aber dieses Anderswo nicht geographisch, sondern ontologisch oder vielmehr metaphysisch. Das Böse kann seine Herkunft nicht in dieser Welt haben, und die einzige Sache, die nicht von hier, sondern von anderswo ist, das, was nicht zum Gegebenen, sondern zum Neuen gehört, ist die Freiheit als originäre Selbsteinführung.

Schelling beharrt auf dem wahrhaft freien Charakter des Böses-Tun. Sämtliche Missetaten der Welt sind Früchte der Freiheit, sämtliche Missetäter sind frei, selbst Judas (W VII 386). Doch besteht die Freiheit weniger in der ständig gegebenen Möglichkeit, unsere Entscheidung wieder in Frage zu stellen,[27] als in der unbedingten Radikalität einer Tat, die eine neue Ordnung einführt. Seinen intelligiblen Charakter wählt man nicht in einem genau datierten Moment durch eine ganz bestimmte Tat; nichtsdestoweniger ist er uns „imputabel" (W VII 430 [N8 88]). Die Verhärtung, dieses letzte Phänomen einer Einschließung im Bösen, bleibt immer willentlich (*WA UF* 98).

Für den gewöhnlichen Menschen stellt sich die Freiheit des Bösen in bösen Handlungen und bösen individuellen Willensanwandlungen dar, aber die Ausübung par excellence der Freiheit zum Bösen bezieht sich auf die Persönlichkeit, auf das Ich als solches. Der Idealismus sieht das Sein des Ichs als sein eigenes Tun an. Nun ist aber diese Selbstsetzung, diese Selbsterfassung, die das zentrale Thema der *Wissenschaftslehre* ist, der Sündenfall selbst (W XI 465 Anm. 14). Das Böse ist das autonome Auftauchen der Kreatur. Nicht seine Kreation durch Gott, sein Aufkommen innerhalb der materiellen Welt, sondern seine Erregung durch sich selbst. Das Böse ist, sich nicht als von einem anderen kommend und für einen anderen existierend innerhalb einer höheren Ordnung zu akzeptieren. Es ist die Selbsterfassung, die sich der Ordnung entreißt, die sich sozusagen improvisiert und sich selbst einführt. Das Böse ist der sich selbst erschaffende *Grund*, das Ich wird zur autonomen Selbstheit (W VII 391 f.).

---

27 Die Freiheit der Indifferenz, das *aequilibrium arbitrii*, ist „die Pest aller Moral" (W VII 392). Vgl. „Wahl ist Qual" (*WA UF* 101).

Die Lesart des Bösen als einer Tat des freien Subjekts oder genauer als des Auftauchens des Subjekts an und für sich selbst unterliegt derselben Intuition wie die, welche die kantische Lehre vom radikalen Bösen beseelt. Die Wahrheit des Bösen erfordert eine autonome Kausalität seines Urhebers, und diese Kausalität spielt gleichermaßen eine Rolle als Theodizee. Vom *radikalen* und nicht *absoluten* Bösen zu sprechen bedeutet, dass man sich weigert, als Ursprung des Bösen einen Anti-Gott zu setzen, womit man eindeutig den Ort des Bösen im endlichen Subjekt indiziert. Kant selbst zieht nicht die metaphysischen Konsequenzen aus seiner Theorie, die wiederum für die Schelling'sche Spekulation wesentlich sein werden. Der Abfall, die Trennung der *Idee* hat ihren Ursprung in sich selbst; als getrennt[28] bescheinigt das Auftauchen des *Grundes* ein Universum, das nicht mehr Einheit ist, weder für die Existenz noch für das Wesen. Das Böse bedeutet, dass das *Ganze* kein ungebrochenes *Licht*, keine unbefleckte Vollkommenheit ist, und dass zum anderen Neues in der Welt geschehen kann. Das Böse zeigt die Heraufkunft einer Ontologie an, in der sich das Mögliche tatsächlich vom Wirklichen trennt und in der das Sehen der Grenzen der Vernunft ein neuerliches Fragen nach dem *Anderen* der *Vernunft* gestattet.

Das Böse in der Welt und die vom Weg abgekommene Ordnung sind unbegreiflich für die *Vernunft*. Es braucht dazu – schreibt Schelling mit Humor – eine gute Dosis *Unvernunft*, um es zu schauen (W XIV 23). Man kann den Abfall nicht voraussehen (*Offenb. UF* 407 f.),[29] und die Übertretung des Verbrechers wird durch die Rechtsordnung als a priori unbegreiflich verstanden; sie gesteht deren Wirklichkeit nur genötigt durch die empirische Evidenz zu (W XI 536). Man befindet sich hier vor den unüberwindlichen Grenzen und Enden der Reflexion. Schelling zögert. Der Idealismus kann streng genommen nicht zur Deduktion der Möglichkeit des Bösen passen, selbst wenn seine Wirklichkeit auf immer unverständlich bleibt.[30] Nichtsdestotrotz ist die folgerichtigste, im Übrigen durch einen Schüler zum Ausdruck gebrachte Position die, dass das Böse eine Realität sei, deren Wirklichkeit der Möglichkeit vorausgeht.[31] Ohne es in der Welt festgestellt zu haben, hätte man es niemals begreifen und dessen Ursprung nachzeichnen können. Tatsächlich ist der böse Wille, das Böse, eine Realität ohne Ursache (*Tageb.* 229). Oder, wenn man so will, muss man mit Augustinus sagen, dass sie überhaupt keine causa efficiens, sondern bloß eine causa *deficiens* sei (W VII 195).

28 Vgl. oben, S. 924.

29 Der Abfall kann nicht erklärt werden (W VI 42).

30 Siehe gleichwohl: „Deduktion der *Wirklichkeit* des Bösen" (*Entw. 1809–13* 15).

31 Steffens, *Christliche Religionsphilosophie* II, Breslau 1839, 58 ff. Das Nicht-Ich ist etwas, das „wirklich und doch nicht möglich" ist (Baader, W III 243).

In letzter Instanz – und hier vereinigen sich metaphysische Sichtweise und moralische Sichtweise und bilden eine Einheit – wird das Böse in der Welt gesehen, wahrgenommen und erkannt, aber es ist eine Realität, die, auch wenn sie tatsächlich ist, nicht sein dürfte. Die Krankheit ist ein Vorgang wider die Natur, etwas, das nicht sein könnte, das nicht sein dürfte und das dennoch ist (W VII 436 [N8 102]). Das Andere, das dem wahren Sein Widerstrebende ist dieses, „das [...] nicht seyn sollte und doch ist" (*WA UF* 140); das Böse im Allgemeinen ist ein Etwas, dem es an wirklichem Sein mangelt und das nichtsdestotrotz existiert (W VIII 267). Man hatte geglaubt, man müsse die Philosophie als die Frage nach dem Sinn der Dinge definieren, das heißt dem Sinn dessen, was Sein kann oder soll. Nun erweitern aber die Phänomene des Bösen die Grenzen der Spekulation und nötigen die Vernunft, das zu erkennen zu suchen, was nicht sein sollte. Das Böse ist das Nicht-sein-sollende als solches: Es findet sich diesseits oder jenseits oder vielmehr anderswo als das Sein.

10.5 Gott und das Böse

Das Böse ist das Auftauchen ohne Ursache, ohne vorherigen Grund, das unbegreifliche Wirkliche, das Nicht-sein-sollende, das trotzdem existiert. Nun nehmen aber alle diese Definitionen das Böse nur in seiner formellen Allgemeinheit und nicht nach seinem Inhalt in den Blick. Schelling, den man als den Philosophen der Romantik bezeichnen zu müssen glaubte, weiß mit Emphase die Phänomene des Bösen zu beschreiben, er ist dem Sehen der „Nachtseite" der Dinge nicht fremd – man braucht nur an die *Stuttgarter Privatvorlesungen* und vor allem an den Dialog *Clara* zu denken. Doch eine nur ein wenig aufmerksame Analyse wird schnell entdecken, dass das Böse, wenn es für den Schellingianismus keine ontologische Kategorie ist, das heißt etwas, das einer besonderen Provinz des Seins entspräche, deswegen nicht eine Wesenskategorie darstellt. Wenn das Böse als Abweichung, als Verkehrung, als Zerrissenheit oder auch als das Nicht-sein-sollende definiert wird, so geschieht das, weil das Böse – wie auch das Gute – keine Inhaltsangelegenheit ist. Kants ethischer Formalismus findet sich hier auf eine metaphysische Ebene erweitert. Das Böse ist niemals durch einen besonderen Inhalt, eine gegebene „materielle" Realität einzugrenzen; man muss es stets als eine Beziehung, nämlich eine umgekehrte Beziehung verstehen. Und als umgekehrte, verkehrte Beziehung betrachtet betrifft es jedes freie Wesen, treibt es sozusagen seine Wurzeln bis hin zu Gott.

Die *Untersuchungen*, ein emblematischer Text der Spekulation über das Böse, schreiben, dass man sich, um Fragen nach dem Guten und dem Bösen im Menschen stellen zu können, zunächst über den Begriff des „allgemeinen Bösen" zu

verständigen habe (W VII 381). Das Böse ist nicht bloß eine Kategorie anthropologischer Art: Es existieren „neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen“ in der Natur (W VII 376), und andererseits attestiert das Philosophem des *Grundes* eine Anwesenheit des Bösen quasi bis in die Gottheit hinein. Jean Paul schreibt, dass Schelling den Begriff des *Grundes* ausdachte, um dem Teufel Quartier, sprich: Quartier in Gott, zu geben.[32] Nun sind die Texte aber eindeutig; wenn in einem gewissen Sinne das Böse in der Sphäre Gottes, ja „in“ Gott zu situieren sei, so nicht in Gott *Selbst*, sondern in dem, was in Gott nicht Gott ist, nämlich dem *Grund*.[33] Es ist der *Grund*, der böse wird, der sich als Quelle und Triebfeder des Bösen aufstellt. Doch ist der *Grund* kein böses Prinzip, und zwar deshalb, weil es kein böses Prinzip, keinen Anti-Gott gibt und geben kann. Es ist Schellings Absicht, einen „höhere[n] Dualismus“, der geeignet ist, die Zweiheit innerhalb der Einheit zu bewahren (W VIII 299 f.), nicht einen radikalen Dualismus in der Art von Friedrich Schlegel zu erarbeiten. Im ersten Text, in dem er für ein positives *Christentum* Position ergreift, in der Rezension eines Werkes von Schleiermacher, erklärt Schelling, dass der Glaube an ein böses *Prinzip* der Beweis für die Nichtuniversalität eines Geistes ist (W VII 502). Die *Untersuchungen* wiederum werden präzisieren, dass das böse Prinzip, dem guten untergeordnet, nur ein „wesentlich-böses“ sein kann (W VII 359 Anm. 11). Schelling verwirft den manichäischen Dualismus (*Offenb. UF* 618)[34] als beleidigend für das *Christentum* und als unannehmbar von einem philosophischen Gesichtspunkt aus. Der Dualist brennt vor Verlangen, der irreduziblen Realität des Bösen gerecht zu werden, ohne es jedoch mit dem *Höchsten Gut* zu vermengen, welches Gott ist. Er findet sich also dazu gedrängt, das Böse als eine unabhängige ontologische Sphäre zu etablieren, doch genau dadurch konterkariert er die Verwirklichung seiner eigentlichen Absichten. Der gute Gott des Dualismus ist nur zufällig gut, denn das andere Prinzip, das des Bösen, hat eine gleich große Kraft und ein gleich großes Recht zu handeln, sich das Sein zu geben und ein Universum zu erschaffen. Doch damit ist das, was diesem anderen Prinzip entgegengesetzt ist, böse, und das, was mit Ihm übereinstimmt, gut: „... ihm ist das Böse, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute ist, und umgekehrt, ihm ist das das Gute, was für uns das Böse: es kommt alles nur auf den Standpunkt an ...“ (W XII 19).

Die Hypothese einer ontologischen Erklärung des Dualismus scheitert insofern, als sie dadurch, dass sie das Böse verabsolutisieren will, es relativiert. Der

---

32 Jean Paul, *Sämtliche Werke* III, VI, 57.
33 Vgl. oben, S. 873, 877 f.
34 Vgl. oben, S. 877 f.

Dualist stellt das Gute und das Böse als absolute, also gegebene Größen auf, nun sind aber Gut und Böse niemals Gegebenheiten, sondern Realitäten, die gegeben werden. Als ursprüngliches Prinzip würde das Böse einer Welt, das heißt einer Ordnung angehören. Doch wie könnte das Böse einer Ordnung angehören? Schelling möchte die engen Beschränkungen der Anthropologie überwinden, aber dies bedeutet noch nicht, dass das Böse in einer kosmischen, „natürlichen" Realität errichtet wird. Das Böse kann – wie man weiß – nur eine geschehene Wirklichkeit sein, nun bedeutet aber das Geschehen des Neuen nicht, dass der Natur, dem Sein irgendeine „Sache" hinzugefügt wird, die noch nicht existieren würde. Die Welt ist ein geschaffenes, errichtetes und begründetes Universum, und das Gute und das Böse sind keine neuen Gegebenheiten, die sich ihm von draußen und später zusätzlich hinzufügen würden. Kurz gesagt, das Böse untersteht nicht der Kategorie des „Materiellen".

Die *Untersuchungen* schreiben, dass das Formale vom Positiven herkomme (W VII 370). Das heißt, dass sich die Positivität des Bösen nicht auf einen durch die menschliche Freiheit hergestellten Inhalt, sondern auf eine neue Organisation – oder vielmehr eine Desorganisation – des Gegebenen bezieht. Das Positive des Bösen findet sich in dieser „neuen" Form, die der Wille den materiellen Elementen der Welt auferlegt. Die neue kantische Intelligibilität des Praktischen lebt in der Lehre über das Wirken des sich nicht unterordnenden *Grundes* wieder auf. Der *Grund* ist ohnmächtig, irgendetwas, was es auch sein mag, zu der Materie der Welt hinzuzufügen, aber er verfügt über die Macht, die Konfiguration der Inhalte umzuwerfen, die Ordnung des Seins zu zerreißen. Er ist nicht nur fähig, das Leben der Kreaturen auszulöschen, indem er ihre organische Kontinuität zerbricht, sondern er besitzt auch die Macht, sie in einer falschen Ordnung wiederaufleben zu lassen. Die größten Meisterleistungen des Bösen sucht man nicht in der Zerstörung und der Vernichtung, sondern vielmehr in Erschaffungen von Leben entgegen der natürlichen Entwicklung. Einmal mehr müsste man sagen: Das Böse ist nicht Privation, Fehlen von Wirklichkeit, sondern die wirkliche Existenz dessen, was nicht sein sollte.

Schelling glaubte stets, Phänomenen des Bösen im Insistieren auf der Beschädigung der Einheit in der Zerstreuung, auf dem Auseinanderbrechen dessen, was zuvor vereint war, in eine Zerrissenheit Rechnung tragen zu müssen. Doch läuft die wahre Bosheit des Bösen nicht auf die Auflösung der Glieder des Realen hinaus, sondern untersteht vielmehr jener mysteriösen Operation, die sie in der Verkehrung wieder zusammennäht. Mit einer Reminiszenz an Böhme definiert Schelling das Böse als das, was „die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt" (W VII 370). Nun ist aber die „Distemperatur" nicht bloß Auflösung und Zerstreuung, sondern auch und vor allem Unordnung. Also eine

Ordnung, die anders sein sollte, die nicht sein sollte und die nichtsdestoweniger ist.

Wie für den alten Kant[35] ist auch für Schelling das Falsche ein wahrhaftes Synonym für das Böse. Er spricht vom „falsche[n] Leben" des *Grundes* (W VII 366); er kommt des Öfteren auf den Begriff „*falsche*[*r*] Einheit" zurück (W XII 385). Er erwähnt gleichsam als Echo auf das „Bastard-Denken" aus dem *Timaios* (W VII 390) und die „Schlüsse der Bosheit" von Oetinger[36] die „Schlüsse, die [...] zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören" (W XI 268), die nur verdrehte, „entstellte" Wahrheiten aussagen (W XIII 181). Und die durch „einen falschen actus" (*Offenb. UF* 232) des Bewusstseins entstandene Mythologie ist nicht Fehlen von Religion, sondern eine „falsche Religion" (W XI 74), die trotz ihrer unbestreitbaren Rolle als *praeparatio evangelica* nicht minder „die ungöttliche Inspiration", den „widergöttlichen" Prozess des heidnischen Polytheismus repräsentiert.[37] In der Mythologie manifestiert das Bewusstsein gewiss die Gestalten der Gottheit, aber diese Gottheit ist der *Grund* in seiner Spaltung, in seiner heftigen Entgegensetzung gegen das *Existierende*, es ist der „umgekehrte" Gott (W VII 390), der „falsche[]" Gott (W XIV 123).

Der höchste begriffliche Gegensatz, den es gibt, der des Wahren und des Falschen, bildet den metaphysischen Unterbau für die Spekulation über das Böse, die Schelling in einem explizit theologischen Zusammenhang und mit ebensolchen Bezügen ausführt. Der Geist des Menschen ist gleichsam von der Allmacht Gottes geblendet; er könnte es nicht ertragen, dass etwas Ihm entzogen sei. Es bleibt ihm dann nur, für Gott die Wirkungskraft für alles Sein einzufordern, darin inbegriffen das Sein, das sich im Gegensatz zu Ihm entfaltet. Es finden sich Textstellen, an denen Schelling auf die überlieferte Auslegung eines berühmten Verses aus der *Heiligen Schrift* zurückgreift, um der besonderen Kausalität Rechnung zu tragen, welche die von Gott für das Böse ist: „Ich Jehovah, der das Licht formirt und die Finsterniß schafft, das Gute macht und das Böse schafft ..." (*Jes*. 45,7) Die göttliche Kausalität in der Heraufkunft des Bösen ist nur eine „unfreie", „bewußtlose" Wirkung, eine Hervorbringung der bloßen „Substanz" des Bösen, und Schelling ruft die „alte Unterscheidung" in Erinnerung: „Gott sey Ursache des Substantiellen (Materiellen), aber nicht Formellen der Sünde" (W VIII 333). Doch diese Textstelle aus den *Weltaltern* schwächt bereits die radikalste Intuition der *Untersuchungen* ab. Um die göttliche Wirkung in der Hervorbringung und der Aufrechterhaltung des Bösen zu erklären, das man zudem in seiner

---

35 Vgl. oben, S. 289.
36 Oetinger, *Sämmtliche Schriften* II, 1, Stuttgart 1858, 214.
37 Vgl. oben, S. 946, Anm. 14.

ganzen Positivität in Betracht ziehen will, kann man sich nicht mit den abstrakten Begriffen des Endlichen und des Unendlichen begnügen. Um das Böse in seiner ganzen Wirklichkeit, aber „der Materie" nach als identisch mit seinem Gegenteil zu denken, muss man von einer Reflexion über die Persönlichkeit, die Freiheit ausgehen (W VII 370 f.). In den *Psalmen* steht geschrieben: „in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt" (W VII 400). Das heißt, dass die Beziehung zwischen dem Bösen und Gott nicht als Ausdruck eines einfachen kausalen transitiven Verhältnisses anzusehen ist, sondern dass man verstehen muss, dass auf eine gewisse Weise Gott im Bösen anwesend ist. Da der *Schöpfer* die Kraft ist, welche die Regungen der Natur in Bewegung setzt und von daher die Geschehnisse vollzieht, die den Anfang des Leidens und der Zerstörung der Schöpfung beinhalten, ist er auch die *Potenz* des Heidentums, die Stärke, die den Konvulsionen der Mythologie zugrunde liegt, und ist er, allgemein gesprochen, die Materie, das heißt das Sein selbst von allem Bösen.

Die *Spätphilosophie* nimmt die Lehre der *Untersuchungen* wieder auf, und sie artikuliert sie mehr von der Lehre des *Falls* und der *Potenzen* her. Die Zerrissenheit der Ordnung der *Potenzen* durch den *Urfall* entreißt die Welt Gott, aber Gott hält sie weiter aufrecht. „[D]as Zurücknehmen ist nicht in Gottes Art" (W XIII 373), also hält er weiterhin am *Kosmos* fest, statt ihn abzuschaffen (W XIV 55). Für Gott ist die Welt fortan seinem „Willen", aber nicht seiner „Macht" entfremdet (W XIII 372). „Gott sey Ursache des Substantiellen [...], aber nicht Formellen der Sünde" (W VIII 333). Schelling ruft die Textstelle in Erinnerung: „und in den Verkehrten bist du verkehrt". Der Mensch hat die Stellung der *Potenzen* verkehrt, und von daher hat er sich selbst – und mit ihm die Welt – Gott entrissen. Doch „[a]uch im Gottlosen ist Gott, aber außer seiner Gottheit." (W XIV 52 und Anm. 3) Die Äußerlichkeit der gefallenen Welt im Verhältnis zu Gott ist selbstverständlich nicht in einem räumlichen Sinne zu verstehen. Die Welt, genauer gesagt, das Materielle der Welt, ist stets „in Gott" (W XIV 52 Anm. 3), aber es ist ihm von nun an nur durch seinen *Unwillen* verbunden (W XIV 52, 53).

Das Thema des Unwillens ermöglicht es Schelling, den Sinn der göttlichen Kausalität im Vollzug des Bösen besser ins Licht zu setzen. Gott bewirkt das Böse nicht bloß als universelle Kraft des Seins, von dem all die ontischen Ereignisse nur Beispiele wären und sich ohne Weiteres in einer ungestörten Kontinuität herleiten ließen. Gott bewirkt und ist nicht nur weiterhin das Böse, sondern *will* es auch weiterhin. Doch kann sein Wollen des Bösen nicht von derselben Art sein wie sein Wollen des Guten. Gott will das Leben, und das göttliche Gebot verkündet: „Du sollst nicht tödten"! Doch wird in dieser gefallenen Welt, in der die Bezüge zwischen den freien Geschöpfen nicht mehr nur Beziehungen zwischen natürlichen

Wesen sind,[38] die Todesstrafe ausgeübt. Auch sie ist ein göttliches Gebot, aber es ist „der Unwille des Gesetzes“, der sich in ihr „ausspricht“ (W XIV 53). Der göttliche Unwille ist eine Umformulierung des Luther'schen Themas des *opus alienum*, des Werkes der linken Hand Gottes,[39] oder, einfacher gesagt, sie übersetzt das große Thema der Heiligen Schrift vom *Zorn Gottes* in die Metaphysik. Gott, der in *Sich* selbst *Liebe* ist, zeigt sich gegenüber demjenigen, der das Gesetz bricht, als *Zorn*. Der Zorn bringt nicht das Herz Gottes zum Ausdruck, er ist das Angesicht, das Er dem Sünder zuwendet. Die erste Münchner Vorlesung verkündet in aller Einfachheit: „Dem Verkehrten ist Gott auch verkehrt [...],wer ihm entgegen wandelt, dem ist auch er entgegen.“ (*WA 27/28* 144) Die fromme Seele hat das immer so verstanden, dass es der Sünder sei, der den Zorn Gottes hervorruft. Noch in den Würzburger Jahren erklärt Schelling, dass im Gegensatz zu dem, der dem *Absoluten* unterworfen bleibt und zum Organ seiner Offenbarung wird, die Kreatur, die *sich* selbst will, „sich zu Gott als zu seinem Grunde (verhält); ihm offenbart er sich nur als Schicksal“ (W VI 562). Eben dieses Thema entfaltet die *Spätphilosophie* im durch die Zerrissenheit und durch die Verkehrung der reziproken Ordnung der *Potenzen* im *Fall* ‚entfesselten‘ *Zorn* Gottes (W XIII 372).

Doch über diese faszinierende Umformulierung der göttlichen Kausalität des Bösen hinaus ermöglicht es das Philosophem des Unwillen Gottes und des *Grundes* als *Zorn*, zu einer erneuernden Vertiefung der Beziehung von Gott zum bösen Willen ganz so wie der Rolle und der Bedeutung der menschlichen Freiheit im Bösen zu gelangen. Der durch die Übertretung hervorgerufene Zorn Gottes ist als die Sünde selbst in ihrer Selbstzerstörung zu verstehen, und nicht als ein Urteil, das über den Sünder von draußen hereinbräche. Es ist Gott, der den Sünder, seinen bösen Willen aufrechterhält, und Er tut dies bis zu dem äußersten Moment, in dem das „rein“ gewordene Böse sich auf sich selbst reduziert, indem es sich vom Guten scheidet (vgl. W VII 405). Nur dass dann in genau dem Akt, in welchem Gott den Willen des Sünders bewahrt und bejaht, sich letzterer endgültig verworfen und verneint findet. In genau diesem Moment findet sich die Situation, die *Conditio*, sozusagen „neben Gott“, „am Rande Gottes“ zu sein, die die Spekulation traditionell dem Bösen zuweist, in eine unmittelbare, direkte Beziehung verwandelt. Unter dem Zeichen des ZORNS wird die Sünde mit Gott verbunden und als auf der eigentlichen Wirklichkeit Gottes beruhend wird sie verworfen.[40]

Diese spekulative Umformulierung des *Zorns* als göttlicher Kausalität zum Bösen mag wie eine Einklammerung der gefallenen Freiheit, wie eine Übernahme

---

38 Vgl. oben, S. 925 f.

39 Siehe dazu unser *Le Fondement selon Schelling*, Paris 1977, ^{2}2002, 460 ff.

40 Vgl. P. Tillich, *Gesammelte Werke* I, München 1959, 102.

der Verantwortung durch Gott erscheinen. In Wirklichkeit berührt sie in keiner Weise die Radikalität der *Übertretung*, sondern vertieft sie vielmehr. Auch wenn der göttliche Unwille weiterhin den bösen Willen der Kreatur aufrechterhält, so ist es doch stets dieser Wille – und er allein –, der das Böse als Böses konstituiert. Die Lehre vom *Grund*, erdacht, um das Andere Gottes von Gott selbst her zu denken, ermöglicht es auf diese Weise, die endliche Freiheit zum Bösen von Gott her und in Begriffen seiner ursprünglichen Autonomie zu denken. Das Böse ist von einer radikalen Positivität, denn es entsteht aus einer Setzung heraus, aber diese Setzung als einzige in der Welt geschehene Realität bleibt mit der Göttlichkeit verbunden.

11 Vom Wesen zur Existenz

11.1 Negative Philosophie und positive Philosophie

Schelling erklärt die Mythologie aus einem vor-geschichtlichen Fall. Der (*Sünden-*) *Fall* des *ersten Menschen* oder vielmehr des *Urmenschen* als Zeichen für die Endlichkeit und den Verfall des transzendentalen Bewusstseins – diese Katastrophe signalisiert die Auslösung des unerbittlichen Prozesses, in dem absonderliche und wilde Gestalten einer seltsamen, aber strengen Logik gemäß einander folgen. Die Mythologie ist sozusagen eine sich in einer gegebenen epistemologischen Provinz der Endlichkeit darstellende Anwendung der Vernunft im Allgemeinen, die, den „Autoritäten" der natürlichen Erkenntnis unterworfen, eine Aufeinanderfolge von Vorstellungen und eine Reihe von Kategorien produziert, die nach einer Ordnung a priori, aber auf eine erzwungene und unvermeidliche Weise ohne jede Freiheit entfaltet werden. In dieser ersten Darstellung der negativen Philosophie wird man von der Gewalt und der Unfreiheit des Vorgehens des Bewusstseins gleichsam vereinnahmt. Doch in dem Maße, wie sich die Reflexion der *Spätphilosophie* läutert und festigt, vermindert sich das Beharren auf der Gewalt des Negativen und wird die Emphase stärker auf die Ohnmacht der natürlichen Vernunft gegenüber dem wirklich existierenden Realen gelegt. In der negativen Philosophie ist die Vernunft arm. Sie leidet an einem „unendliche[n] Mangel an Sein" (W XII 49), sie befindet sich „in eine[r] völliger[n] Wüste alles Seyns" (W XIII 76). Die *Vernunft* umfasst die Inhalte der Welt und deduziert sie a priori, doch eingeschlossen in sich selbst ist sie unfähig, sie als existierende Wirklichkeiten in sich aufzunehmen. Um Zugang zum Realen zu erhalten, braucht es eine andere Wissenschaft, die positive Philosophie, die ihre Schritte ausgehend vom ursprünglichen und unbestreitbaren Faktum der *Existenz* unternimmt.

Die Reflexion des zweiten Schelling wird durch eine verschärfte Bewusstwerdung der Faktizität des dem Zugriff des absoluten Idealismus entzogenen Realen erzeugt. In einem ersten Moment glaubt er das Urfaktische zum unmittelbaren Gegenstand der Philosophie machen zu können, daher die spekulative Erzählung von den *Weltaltern*. Nun führt aber das Ungenügen dieser „historischen Philosophie" zu einer Erneuerung der Vorgehensweise: Anstatt den absoluten Idealismus auszuweiten, um die ursprüngliche Faktizität darin einzuschließen, wird Schelling ihn sozusagen aufspalten. Wie der Hegel'sche Idealismus weist auch der Schelling'sche Idealismus eine Theorie der Erkenntnis, die autonom wäre, eine „Einführung" in die Philosophie, zurück (W IV 361 f.). Doch während die Hegel'sche Spekulation getreu dieser Intuition ein einheitliches System, eine vollständige Ontogonie entwickelt, kann Schelling nicht mehr vorbehaltlos an

https://doi.org/10.1515/9783110216943-048

dem großen Leibniz'schen Bestreben festhalten, die Existenz aus dem Wesen hervorgehen zu lassen und eine kontinuierliche Metaphysik zu konstruieren. Schelling weist den ontologischen Beweis, den Übergang vom Wesen in die Existenz, also die Subsumtion der Existenz unter das Wesen zurück. Er glaubt, dass Wesen wie Existenz erkennbar sind, aber nur als Objekte zweier unterschiedlicher Wissenschaften.

Wie negative und positive Philosophie sich jeweils aufeinander beziehen, steht im Zentrum der Schelling'schen Reflexion während der letzten Jahrzehnte seines Lebens, aber in voller Klarheit wird das erst im letzten System definiert, dem der reinrationalen Philosophie. Nach der Unentschiedenheit, die für die Texte der Zwischenperiode galt, erklärt Schelling, der an die Unverfallbarkeit beider Richtungen, der zwei „in Widerstreit" geratenen „Linien" der Philosophie glaubt (W XIII 95), in seiner ersten Münchner Vorlesung, dass die beiden Philosophien, die „logische[]" und die „geschichtliche[]", in absoluter „Unvereinbarkeit" seien (*WA 27/28* 14). Nun zeigt aber die Wahl der endgültigen Nomenklatur des Positiven und des Negativen, dass sich die Unvereinbarkeit in wechselseitige Implikation auflösen wird. Negativ und positiv lassen sich nur in einer Wechselbeziehung begreifen, indem sie aufeinander verweisen. Wenn es also darauf ankommt, den Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften zu bestimmen, muss man gleichfalls verstehen, dass sie *zusammen* das Gesamtgebäude des Begriffs bilden.

Negativ und positiv werden häufig als in Aufeinanderfolge befindlich bezeichnet. Die negative Philosophie ist die erste Wissenschaft, die positive die zweite (W XI 366 f.).[1] Selbstverständlich bedeutet hier – genauso wenig wie anderswo – Priorität nicht Superiorität. Tatsächlich ist die positive Wissenschaft die „letzte" und „höchste" (W XI 367). Die negative Philosophie wird in dem Maße die erste sein, wie sie im Verhältnis zur positiven eine Rolle als *Grund* spielen wird. Die *Weltalter* sind das „Fundament" von allem, was ihnen folgen wird (*Cotta* 125), das *System der Identität* spielt quasi diese Rolle im Verhältnis zur *Spätphilosophie*. Schelling, der niemals etwas aufgeben will, weder von seiner eigenen früheren Spekulation noch von den Metaphysiken, die ihr vorausgehen, betrachtet sein erstes Denken als die Vorbereitung, ja als die allgemeine Generalprobe für die zweite. Während die begrifflichen Strukturen der Jenaer und Würzburger Schriften einen wesentlichen Teil der logisch-metaphysischen Armatur der *Spätphilosophie* im Allgemeinen und der positiven Philosophie im Besonderen bilden, stellt das *System der Identität* auf einer noetischen Ebene die Inhalte dar, die die wirkliche Reihe der positiven Philosophie bilden werden. Schelling ordnet die *Spätphilo-*

---

1 Die positive ist „die zweite Seite der Philosophie" (W X 75).

sophie entschlossen in die Bewegung des deutschen Idealismus ein, und der Sinn und die Tragweite der negativen Wissenschaft klären sich von den Vergleichen mit Kant und Hegel her.

Seit 1804 spricht Schelling vom „negativen" Charakter der *Kritik* (W VI 5), um sie schließlich in seinem letzten System explizit der negativen Philosophie anzugleichen (W XI 374). In seiner kritischen Bescheidenheit untersagt Kant dem Denken den Zugang zum Noumenon, weist ihm aber umgekehrt im Phänomenalen eine volle rationale Geltung zu.[2] Hegel wiederum liefert ebenfalls ein Äquivalent der negativen Philosophie, allerdings mit dem Unterschied, dass der Autor der *Wissenschaft* der *Logik* nicht die Grenzen seiner Spekulation realisierte, sondern sie auf eine illegitime Weise auf das Ganze des Realen, auf alles Positive ausweiten wollte (W X 156 ff.). Auch wenn danach der Kantianismus neben den irrigen Ansprüchen Hegels in einem günstigeren Licht erscheint, bleibt er nichtsdestotrotz diesseits der Erfüllung der an eine echte negative Philosophie zu stellenden Anforderungen. Kant untersagt den Zugang zum Ding an sich, zum Positiven, aber diese Ausschließung selbst ist noch nicht „positiv" (W XIII 152). Es ist nämlich so, dass sie den begrifflichen Zugang zum Positiven untersagt, aber diesem noch keinen eigenen Ort, keinen eigenen Bereich zuweist. Nun impliziert aber der wahre Sinn der negativen Philosophie die Verweisung ans Positive, also die Bestätigung seiner Geltung, die Anerkennung seiner Legitimität. Wenn das Negative das Positive aus seinem Raum ausschließt, so geschieht das, um ihm einen anderen Raum als eigenen zuzuweisen.

Die Unterscheidungen zwischen negativ und positiv betreffen ebenso sehr ihre Beziehung zum Realen als auch die Ausrichtung ihrer Bewegung. Das Negative hat im Wesentlichen die Rolle des Logischen, nicht im Sinne einer formalen Logik, sondern der spekulativen Logik, einer *Wissenschaft* der *Logik*, während das positive Wissen als Wissenschaft vom Sein die Metaphysik ist (W XI 151 Anm. 1).[3] Was jetzt ihre jeweilige Herangehensweise angeht, ist die negative Philosophie Induktion, die positive Deduktion (W XI 321). Oder auch: In der negativen Philosophie beschreibt die Vernunft eine aufsteigende Bewegung, in der positiven Philosophie eine absteigende Bewegung (W XI 151 Anm. 1). Die negative folgt der regressiven Methode, die positive der progressiven Methode. In der negativen Philosophie geht man von elementaren Realitäten aus, um am Ende des Durchgangs zu einem höchsten Inhalt zu gelangen, in der vom Erfassen des *Höchsten* ausgegangenen positiven Philosophie steigt das Denken herab, um das Reale zu erhellen und zu begreifen (W XII 64).

---

2 Vgl. oben, S. 166 ff.

3 Die positive Philosophie ist die „eigentliche Metaphysik" (*Pl.* 3 135).

Diese Unterscheidungen führen zu einer Lesart der beiden Herangehensweisen als jeweilige Beziehung zum *Absoluten*, ihrem höchsten Gegenstand. Die negative Philosophie „sucht" das Objekt, das die positive Philosophie selbst bereits „besitzt" (W XI 564). Diese jedoch der Sphäre der Subjektivität und des Erkennens zugehörige Unterscheidung wird auf die Ebene des Objekts und des Erkannten übersetzt und verschoben. Im Gegensatz zu seiner eigenen früheren Spekulation und zu den großen Metaphysiken, die ihr vorausgehen, hat die Schelling'sche positive Wissenschaft nicht das *Absolute* als ihren Anfang, sondern als ihr Ende (W X 123 f.). Das *Absolute* ist der intentionale Gegenstand der beiden Philosophien, jedoch auf eine unterschiedliche Weise. Das Positive ist nicht das Prinzip des Negativen, sondern eine Aufgabe, die es erfüllen muss (W XIII 93), und während Gott *als* Prinzip der negativen Philosophie verstanden werden kann, hat allein die positive Philosophie ihn *zum* Prinzip (W XI 366 f.).

11.2 *Was* und *Dass*

Die sinnbildliche Unterscheidung, welche die beiden großen Komponenten des Gebäudes der *Spätphilosophie* charakterisiert, ist die des *Was* und des *Dass*. Die negative Philosophie prüft das *Was* der Dinge, die positive erfasst deren *Dass*. Die beiden Begriffe bezeichnen das Wesentliche, das es an jedem Ding zu erkennen gilt. Nämlich die Tatsache, *dass* es ist, und das, *was* es ist. Die scholastische Tradition spricht vom *quod* und vom *quid* (W XIII 173), von der *quodditativen* und der *quidditativen* Wissenschaft (W XIII 65), doch, wie es scheint, greift Schelling die Unterscheidung ein erstes Mal im Anschluss an Fichte als *Dass* und *Wie* auf (W VII 14). *Dass* und *Wie* werden noch dem Positiven und dem Negativen in jener programmatischen Schrift, der *Vorrede zu einer phil. Schrift des Hrn. Victor Cousin*, entsprechen (W X 209), aber die Terminologie *Was-Dass* drängt sich rasch auf. Der Zweck dieses Begriffspaars ist es, die *Conditio* des „Reinrationalen" zu indizieren und zu dramatisieren: seine noetische Vollkommenheit, die nichtsdestoweniger eine völlige Ohnmacht gegenüber dem Erfassen des Faktischen erkennen lässt.

Schelling macht die präzise, quasi synonyme Entsprechung zwischen *Was* und Begriff deutlich (W XIII 163). Das *telos* jedoch der Definition ist die Klärung der wesentlichen metaphysischen Dualität, der Dualität zwischen Existenz und Wesen. In der Wissenschaft vom *Was* stößt die Vernunft auf keine Grenze, ist sie von keiner Unvollkommenheit belastet, birgt sie keine Schwäche in sich. Andererseits bleibt sie der Existenz gegenüber völlig ohnmächtig und stumm. Die negative Philosophie lehrt die Wahrheit, und sie wäre selbst dann wahr, wenn die Welt, die sie mit einer solchen Exaktheit beschreibt, nicht existierte, ja selbst wenn überhaupt nichts existierte (W XIII 128). Doch haben diese vollkommene

Durchdringung mit dem Blick und diese lückenlose Wahrheit der Darstellung eine völlige Ohnmacht beim Erfassen der wirklichen Existenz zu ihrem Preis. Die reine Vernunft ist in der Lage, die Geheimnisse und die Tiefen, ja den integralen noetischen Aufbau des Seins zu erforschen, aber die von ihr erkundete logische Notwendigkeit ist von der Existenz durch einen unüberwindlichen Abgrund getrennt (W XIII 95). Kant hatte nicht Unrecht mit dem Gedanken, dass die *Vernunft* sich nicht überschreiten und über sich selbst hinausgehen könne, um zur Existenz zu gelangen (W XIII 83). Zwar kann die Vernunft versuchen, über sich selbst hinauszugehen, aber nur, wenn sie bereit ist, sich in das zu ergeben, was stärker und höher ist als sie. In ihr selbst, eingeschlossen, wie sie ist, ins Noetische, vermag sie nur eine Logik des Werdens zu erfassen (W XIII 151 Anm. 1). Die negative Philosophie hat weder für die Welt der Existenz noch für das Universum des Willens eine Kompetenz. Sie hat jedes erforderliche Vermögen, um die noetische Immanenz zu analysieren, aber gegenüber der Existenz erweist sie sich als machtlos. In ihr selbst, ohne äußere Hilfe, würde „die Vernunft keine Macht seyn" (W XI 554 Anm. 1). Sie vermag sich sozusagen nicht loszulösen, sie kann sich nur einer Art ermüdendem Nicht-von-der-Stelle-kommen, eben einer „rotirende[n], auf Einem Punkte sich herumdrehende[n] Bewegung" (W XIII 97),[4] ausliefern – so unwirksam und unfruchtbar wie die Arbeit der Danaiden (*Gr.* 236).[5] Die negative Vernunft hat als Endpunkt das *Absolute*, den Gott der Philosophen, aber dieser Gott ist nur eine *Idee*, und mit einer *Idee* könne man nichts anfangen (W XIII 45 f.). Nun ist aber Gott nur Gott, wenn er Wirkkraft, Ursache, kurz gesagt, Schöpfer ist (W XIII 172).

Die Unterscheidung zwischen *Was* und *Dass* ist die letzte Triebfeder der Schelling'schen Spekulation, die es ihm ermöglichen wird, die Grenzen seines Idealismus auszutesten und durch den Begriff das, was gleichwohl vor jedem Begriff oder jenseits jeden Begriffs ist, zu umgrenzen und zu erfassen. Es handelt sich hierbei um ein wesentliches, dem Schelling'schen Denken eigentümliches Thema, das aber auf dem Hintergrund quasi der gesamten Geschichte der abendländischen Philosophie ausgearbeitet wird. Das Negative oder das Apriori unterscheidet sich vom Positiven wie das, ohne welches nichts existieren könnte, von dem, wodurch etwas wirklich existiert (W X 213 f.). „[D]as Logische" oder „das bloß Negative" ist das, ohne welches nichts existieren würde, aber daraus ergibt sich noch nicht, weit gefehlt, dass das, was existiert, nur für es existiert. „Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben" – es ist eine Frage, die einem Rationalismus wie dem He-

4 Vgl. oben, S. 805f., 896f.
5 Vgl. oben, S. 45.

gel'schen gar nicht erst in den Blick geraten könnte –, „wie sie in diese Netze gekommen sey" (W X 143)? Schelling entwickelt die Lehre vom Positiven und Negativen im Kontext seiner Polemik gegen Hegel, aber der Ursprung der Problematik lässt sich noch in die Meditation der *Weltalter* über die Freiheit Gottes in der Schöpfung einordnen. Nun verweist aber die spekulative Erzählung der *Weltalter* auf das Leibniz'sche Erbe zurück.

Der begriffliche Diskurs der klassischen Metaphysik wird vom Prinzip der Identität beherrscht, welches Leibniz durch das vom zureichenden Grunde vervollständigen will. Das, was ein Ding ist, sein Wesen, lässt sich kraft des Prinzips der Identität oder seines Synonyms, das des ausgeschlossenen Widerspruchs, lesen, aber allein das Prinzip vom zureichenden Grunde kann seiner wirklichen Existenz Rechnung tragen. Die höchste Anwendung dieser großen Unterscheidung ist in der Theorie der Erschaffung der Welt durch Gott zu suchen. Es gibt eine Unendlichkeit möglicher Welten, eine Unendlichkeit von Kompossibilitäten im göttlichen Verstand, und Gott wird eine einzige davon nach seinem Willen auswählen. Die göttliche Wahl ist frei, aber einmal getätigt ist die Entfaltung der Möglichkeiten, das Aufkommen der Reihe der Gestalten durch die spezifische in die Existenz gerufene Kompossibilität bestimmt. Schelling weist die tatsächliche Pluralität der möglichen Welten zurück (W VII 398), aber das Leibniz'sche Philosophem scheint ihn nicht minder bei seiner Schöpfungslehre zu inspirieren. Gott offenbart sich nur, folglich erschafft er nur durch eine souverän freie Entscheidung seines Willens, aber die Aufeinanderfolge der Gestalten, die sich im Anschluss an diese Entscheidung entfalten wird, ist gänzlich bestimmt (*WA UF* 25). Gewiss, Gott hätte sich sehr wohl auch nicht offenbaren, also nicht alles erschaffen können, doch hat er sich einmal zu seiner Schöpfung entschieden, wird die Reihe der Möglichkeiten, der Wesen, die in die Existenz übergehen werden, einer unerbittlichen intelligiblen Notwendigkeit gemäß ablaufen (*WA UF* 181).

Die Dialektik des *Was* und des *Dass* beherrscht auch weiterhin die Lehre von der Schöpfung, aber sie ist auch dazu berufen, eine allgemeinere Rolle in der *Spätphilosophie* zu spielen. Sie ermöglicht die Vertiefung und die letzte Klärung der Beziehung zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten und in einem zweiten Moment ihrer metaphysischen Verwandtschaft. Das *Was*, welches das Synonym des Negativen ist, entspricht für den Idealisten dem Inhalt, dem Begriff, und die negative Philosophie ist im Wesentlichen die Untersuchung der immanenten Bewegung des Begriffs (W XIII 128).[6] Im Kontext der Polemik gegen Hegel verweist die Immanenz vor allem auf die ausschließlich negative Bedingung des sich hinsichtlich der „außerlogischen" Welt der Existenz als unvermö-

6 Im *Was* bewegt das Denken „sich nur in sich selbst, in seinem eignen Aether" (W XIII 76).

gend erweisenden Begriffs (W XIII 122). Doch auch wenn Schelling auf dem Fehlen einer existentiellen Bedeutung des reinen Noetischen insistiert, begreift er doch den Begriff als eine Welt bildend, in der die Inhalte sich notwendig aufeinander beziehen und kraft eines inneren, immanenten Prinzips ein und derselben Bewegung angehören (W X 120). Diese Bewegung ist nichts anderes als der noetische Prozess, in dem mittels der Eliminierung der dazwischen liegenden unvollkommenen Begriffe das Denken Zugang zum höchsten Begriff erlangt. Zum anderen stellt diese Bewegung einer Ausschließung des Zufälligen für das Bewusstsein eine Läuterung dar, an deren Ende es seine Wahrheit wiederfinden und den Zugang zu seinem höchsten Inhalt erlangen wird.

Mit der Darstellung der negativen Wissenschaft als Prozess der Ausschließung des Zufälligen schließt die Schelling'sche *Spätphilosophie* wieder an die ganz klassische Tradition der Metaphysik an. Die Philosophie hatte sich stets als höchste Wissenschaft begriffen, und dies horizontal ebenso wie vertikal. Die verschiedenen Wissenschaften haben besondere empirische Dinge zum Gegenstand, während die Philosophie in ihnen und durch sie hindurch auf das Apriori, das Allgemeine abzielt. Und während die verschiedenen Wissenschaften Seiendes untersuchen, das auf den unterschiedlichen Stufen der ontologischen Hierarchie einzuordnen ist, zielt die Philosophie auf das *höchste Sein*. Der Schellingianismus wiederum will die beiden Absichten, die den spezifischen Charakter der höchsten Wissenschaft ausmachen, vereinen.

Die Philosophie sucht den reinen Inhalt, den letzten Inhalt. Sie muss also diesen Inhalt von allem trennen und befreien, was begrenzt und unrein ist. Sie muss demnach als Ausschluss des Begrenzten (W XIII 148), „Elimination des Zufälligen" (W XIII 79) und Erschöpfung alles Möglichen (W XI 290)[7] erscheinen. Das Denken ist dermaßen von seinen Gegenständen ausgefüllt, es glaubt dermaßen an die unmittelbare Evidenz der Erfahrung, dass es ihm nicht in den Sinn kommt, an der Existenz seines Gegenstandes zu zweifeln und die individuelle Wirklichkeit seines Seins in Frage zu stellen. Nun ist aber die spezifische Aufgabe der Philosophie genau die, das Denken diesem naiven Glauben zu entreißen und es dazu zu bringen zu sehen, dass der Gegenstand, der ihm den Horizont versperrt, der vor Wirklichkeit glänzt, nicht nur Sein, sondern sozusagen bloß eine Mischung aus Sein und Nicht-Sein ist. Parmenides glaubte verbieten zu müssen, irgendetwas „zwischen" Sein und Nicht-Sein zuzulassen, doch seit Platon glaubt man dem Geist des Verbotes besser zu gehorchen, wenn man gegen den Buchstaben verstößt. Zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein „ist" als eine Mischung von Sein und Nicht-Sein das Werden. Das Werden ist „vorläufig[es]" Sein, es ist

7 Vgl. „Exhaustion" der Möglichkeiten (*Gr.* 39 f. Anm. 1).

das Muster dessen, was „das Seyende ist und nicht ist" (W XIII 69). Die wahre Ontologie ist die, welche es uns gestattet und es uns gebietet, uns für einen kurzen Augenblick bei diesen Mischungen aufzuhalten, um sie zu erfassen und sie zu dem Sein hinzuführen, das nur Sein ist. Die negative Philosophie ist eine Dialektik, die nacheinander die Momente des Werdens mit dem Ziel erscheinen lässt, sie auf das zu reduzieren, was wirklich das Sein in ihnen ist (W XIII 69).

Diese ganze Läuterungsbewegung geht nicht ohne Entreißung, und tatsächlich scheint die negative Philosophie das antike Erbe der für alles echte Erkennen erforderlichen moralischen Anstrengung zu bewahren. Wenn die Wahrheit die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein ist, kann ein geläuterter Inhalt nur ein Korrelat eines geläuterten Bewusstseins sein. Zwar macht die eidetische Reduktion, die die reinrationale Philosophie empfiehlt, jede buchstäbliche Lesart einer notwendigen moralischen Läuterung des philosophischen Bewusstseins problematisch, aber man wird am Ende – auf einer höheren Ebene am Ende einer komplizierten Dialektik – diese Modifizierung des Bewusstseins wiederfinden, die eine konsequente Anwendung der Voraussetzungen der negativen Philosophie doch scheinbar ausschließt.

Seit dem *System der Identität* skizziert Schelling einen Vergleich zwischen dem Dante'schen *Purgatorium* und dem Vorgehen des philosophischen Erkennens (W V 158 f.), und trotz seines Gegensatzes zum Fichte'schen Moralismus zögert er nicht, die Reinigung der Seele von jedem fremden Element als die eigentliche Bedingung zur Philosophie zu bestimmen (W V 122; vgl. *WA UF* 102). Fünfzig Jahre später wird er das Vorgehen der reinrationalen Philosophie als eine „Läuterung" (W XI 285) charakterisieren, die gleichbedeutend ist mit einer „Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen)" (W XI 320) aus dem immanenten Prozess des *Was*.

Die negative Philosophie impliziert eine Läuterung des Bewusstseins, welche all seine vorläufigen Inhalte, all jene Inhalte, die nicht von Natur aus seine eigenen sind, ausschließt, um zu einem letzten Inhalt zu gelangen, der sein eigener Inhalt ist (W XIII 148). Nun ist aber diese Ausschließung nicht in einem bloß „objektiven" und entitativen Sinne zu verstehen. In letzter Instanz schließt die Läuterung nicht nur Objekte aus, die dem Bewusstsein illegitimerweise gleich Auswüchsen entstünden, sondern sie befreit es sozusagen von sich selbst. Die Ausschließung der illegitimen Inhalte befreit das Bewusstsein von seiner natürlichen Rolle und erstattet ihm seine Bestimmung als Subjektivität, als unmittelbares und integrales Korrelat seines Objekts, zurück (W X 179 ff.). Seit einer Vorlesung im Jahre 1801 erklärt Schelling seinen Studenten, dass die philosophische Analyse weniger darauf abzielt, die Wahrheit „hervorzubringen" als die Hindernisse zu beheben, die ihre Entfaltung behindern (*Abs. Met*. 28). Das Bewusstsein muss sich von seinen ungewissen und vorläufigen Inhalten befreien, um zu sei-

nen gewissen und bleibenden Inhalten zu gelangen (W XIII 171).[8] Die reinrationale Wissenschaft muss die noetischen Inhalte von allem befreien, was an ihnen zufällig und partial ist. Nun ist aber diese Eliminierung keine Operation, die bloß Gegenstände des Bewusstseins beträfe; sie bezieht sich auch und vor allem auf das Bewusstsein selbst. Der Prozess der negativen Philosophie demontiert das Gebäude, welches das Ich sich aufgebaut hatte. Alle seine Möglichkeiten, alle seine Vorstellungen, alle seine zufälligen Inhalte, kurz gesagt, alle seine Besitztümer werden eliminiert und aufgelöst werden. Doch genau in dem Moment, in dem das Bewusstsein sich seiner Reichtümer entledigt, in dem das Ich sich auf seine nackte Wahrheit als „Nicht-Princip" reduziert findet, erscheint Gott als das Prinzip des Wissens (W XI 560 f.). Das Bewusstsein erweist sich als vollgestopft mit einer unendlichen Anzahl von Gegenständen, doch diese Gegenstände hatte es nicht selbst „gesetzt", es hatte sie vielmehr im Verlauf seines Fortschreitens gefunden (W XIII 70). Es wird sich davon loslösen und sie überwinden müssen; es muss sein, dass es sich davon trennt. Mystik wie Philosophie predigen die Armut; wenn nun aber das Bewusstsein aufgefordert ist, auf seine Reichtümer zu verzichten, so ist das so, weil sie weder *seine* Reichtümer noch eben überhaupt Reichtümer sind. Bereits in der Erlanger Zeit macht Schelling diesen Verzicht mit Pathos geltend (W IX 217 ff.). Nun zielt aber die Askese weniger auf die Reduktion des Bewusstseins auf das Fehlen jedes Besitzes, auf die Ärmlichkeit, als auf die Befreiung von sich selbst. Hingegeben an seine Objekte erniedrigt sich das Bewusstsein selbst zum Objekt. Nun soll es aber Subjekt sein, nicht Objekt.

Die Eliminierung des Zufälligen als Läuterungsprozess des Bewusstseins vollzieht seine Wiederherstellung in seiner natürlichen *Conditio* als Subjekt. Durch jeden seiner besonderen Inhalte hindurch praktiziert das Bewusstsein eine Rückkehr auf sich, die seine Wahrheit als reine Offenheit gegenüber dem Objekt überblendet. Durch die Ausschließung all der partikulären Inhalte, in denen es sich verloren und entfremdet hatte, hört es auf, sich selbst als Objekt versklavt zu sein, wird es „von sich selbst frei[]" (W XIII 165).[9] Die negative Philosophie gelangt in dem Moment zu ihrem Abschluss, in dem die Ausschließung der Sukzession der partiellen Inhalte das Bewusstsein freimacht und es in eine *Conditio* wahrhafter Freiheit einführt. Dann und nur dann wird das Bewusstsein seinen Gegenstand vollständig setzen, also seinen wahren Gegenstand finden können, denn wirklich Gegenstand des Bewusstseins ist nur das, was es vollständig selbst gesetzt haben wird.

8 Der zufällige Inhalt muss „sich entwerden", damit der notwendige Inhalt wächst (W XIII 153).
9 Der Philosoph muss sich selbst im philosophischen Sehen vergessen (W VII 135); die *Kritik* verlangt von der natürlichen Erkenntnis, für sich selbst zu sterben (W XI 526).

Nach dem Verzicht auf die falsche Unmittelbarkeit des natürlichen Wissens (W XIII 74 f.) und der Vollendung seines Läuterungsparcours findet das Bewusstsein zu einer neuen Unmittelbarkeit zurück. Es besitzt fortan seinen Gegenstand, und da es durch nichts mehr von ihm getrennt ist, setzt es ihn fortan unmittelbar. Am Ende des negativen Wissens bezieht sich die Vernunft unmittelbar im „bloßen […] Berühren" auf ihren Inhalt (W XI 355). Schelling erörtert dieses unmittelbare Berühren durch gelehrte Exegesen von Textstellen bei Aristoteles, und tatsächlich handelt es sich hierbei nicht um eine romantische oder theosophische Anschauung, sondern um einen im eigentlichen Sinne philosophischen Begriff. Solange die Vernunft entfremdet in der Reihe zufälliger Inhalte ruhte, konnte sie das Sein, konnte sie Gott nur in einer indirekten Weise erkennen. Jetzt, da das ganze Ungewisse, das ganze Zufällige, das ganze Potentielle unter dem Blick der Vernunft verbrannt ist, wird das Bewusstsein dem *Sein* ins Gesicht blicken und unmittelbar Gott berühren.

Schelling entwickelt diese These im Kontext eines Aristoteleskommentars, aber dies bedeutet nicht, dass es sich hierbei einfach nur um ein ‚Wiedersehen' des „deutschen Platon" mit dem antiken Denken handelt. Die negative Philosophie ist weder bloß eine Begriffsdialektik noch gar eine Metaphysik von spiritueller Inspiration. Sie ist auch die Logik eines von der *Übertretung* betroffenen Bewusstseins. Schelling erklärt die Mythologie als das Ergebnis einer zeitlosen Übertretung, die das Bewusstsein zerrissen und es seines unmittelbaren Vermögens, „Gott [zu] setzen[]" (W XIII 367 ff.), beraubt hatte. Das „*naturâ suâ* Gott setzende[]" (W XIII 191) Bewusstsein hatte sich in einer Mannigfaltigkeit von bunt gemischten mythologischen Vorstellungen verzettelt, und es muss die Abfolge seiner Konvulsionen durchlaufen, um zu einer direkten Beziehung zu seinem ursprünglichen Inhalt zurückzufinden. Der Prozess, der das Bewusstsein durch die Deduktion der mythologischen Gestalten heilt, ist nur eine Version, eine „Anwendung" der metaphysischen Läuterung, in der sich die Vernunft vom Einfluss ihrer natürlichen Autoritäten freimacht und sich von allen ihren zufälligen noetischen Gestalten befreit. Das vor-mythologische Bewusstsein des „*naturâ suâ* Gott setzenden" *Urmenschen* antizipiert und illustriert das unmittelbare Vermögen, Gott zu berühren, das die Vernunft am Ende des negativen Wissens besitzt.

11.3 Das Sein und das transzendentale Ideal

Die Läuterung, welche die negative Philosophie ist, befreit das Bewusstsein aus seiner sklavischen Abhängigkeit von zufälligen Inhalten. Fortan ist es frei, seinen notwendigen Inhalt zu setzen, das Objekt, dem jede Potentialität ausgetrieben ist.

Die negative Philosophie ist wie das sokratische Nicht-Wissen eine „hypotheti-sch[e]“ Wissenschaft (*Offenb. UF* 64), die auf jeder der Etappen ihres Durchgangs dem Zweifel unterliegt. Erst am Ende ihrer Progression bei ihrem Wiedersehen mit ihrem ursprünglichen Inhalt, der nur reine Wirklichkeit ist, wird sie von jedem Zweifel befreit sein und in den Genuss der Gewissheit gelangen (W XI 320).[10] Doch welches ist diese reine Wirklichkeit, die als der höchste Inhalt des Bewusstseins erscheint? Das *Sein* oder Gott? Seit seiner Zwischenphilosophie hört Schelling nicht auf, das *Absolute* neu zu denken, und erst mit dem Abschluss seines letzten Systems glaubt er, zu einer endgültigen Klarheit gelangt zu sein, was die jeweilige Relation des *allgemeinen Seins* und von Gott betrifft. Die reinrationale Wissenschaft trennt den Begriff der Gottheit als *allgemeines Sein* von jedem potentiellen und materiellen Element, damit Gott „in seinem reinen Selbst“ erkennbar wird (W XI 373). Gott ist „das Einzelwesen, *das alles ist*“ (W XIII 174), oder vielmehr das absolute Einzelwesen, welches das allgemeine Wesen ist (W XI 586), und die letzten Bemühungen der *Spätphilosophie* zielen darauf ab zu erklären, dass, auch wenn Gott das *allgemeine Sein* ist, das *allgemeine Sein* noch nicht Gott ist.

Der Idealismus hat niemals den Seinsbegriff zu seiner letzten Klarheit zu bringen gewusst oder gewollt,[11] und Schelling wird keine Ausnahme darstellen. Im *System der Identität* bedient er sich diverser ontologischer Termini auf eine völlig inkonsequente Weise. Später wird er an den Rand eines Manuskripts der *Weltalter* eine Anmerkung hinzufügen: „Hieher gehört durchaus eine Erklärung über Seyn, Daseyn, Existenz“ (W VIII 298 Anm. 1). Diese Erklärung wird Schelling niemals liefern. Im besten Falle wird er sich eine Klage über das „*promiscue* angewendete[] Wort[] Seyn“ (W XIII 212) abringen …

Schelling, der das Sein mit der Endlichkeit assoziiert (*WA UF* 16), wird es zumeist mit einem pejorativen Akzent behandeln, der von der bloßen Angabe seiner rein noetischen Bedingung bis zu seiner offenen Denunziation als Prinzip einer Versklavung reicht. Tatsächlich sind diese beiden Extreme durch eine metaphysische Kontinuität verbunden. Für den Idealisten ist das Sein eine der Tätigkeit (W IV 303 [HK I 11,1 422 f.]), der Freiheit (W X 35) und der wahrhaften Selbstsetzung (W IX 58) entgegengesetzte Kategorie, und diese *Conditio* einer Nicht-Freiheit erhält im Schellingianismus ausgehend von der Lehre von der *Übertretung* eine neue Fundierung. Inspiriert durch einen Satz von d’Alembert spricht Schelling häufig vom „Unglück des Seins“, aber diese pessimistische Äußerung erhält ihren spezifischen begrifflichen Charakter in den Erlanger Jahren. Kraft einer „unvordenklichen Schuld“ ist das freie Wesen „in des Seins

---

10 Die *Potenz* ist die Quelle des Zweifels (W XIII 159).

11 Vgl. oben, S. 429 f.

schreckliche Welt herabgesunken“ (IP 69). In der Stuttgarter Zeit legte Schelling bereits dar, dass alle Abhängigkeit nur vom Sein herkommt (W VII 457 [N8 138]), und ein wenig später nimmt er in Reminiszenz an Böhme gar eine Annäherung zwischen *Sein* und *Seinheit*, *Eigenheit* vor (W VIII 210).[12] Dieser Sichtweise des gewaltsamen Egoismus des Seins liegt die Fichte’sche Dialektik des Nicht-Ichs zugrunde, in der sich die Wahrheit des Fehlens einer Setzung in einer sündigen Willfährigkeit gegenüber der Natur und in einer Hinnahme seiner selbst als gegeben offenbart – Haltungen, die im Gegensatz zu den Werken und zum Handeln der Freiheit stehen. Das Sein ist unfähig zum Selbst-Sein (W XI 313), aber diese Entbehrung eines *Selbst* steht als Chiffre für die sündige Bequemlichkeit und die sündige Trägheit, die in den Idealismen, die die Positivität des Bösen nicht kennen, die Gestalt des *Bösen* abgeben.

Schelling wird vom Sein als „dieses thätliche Widerstreben gegen alles Denken“ sprechen (*WA UF* 50 f.), aber für die Konstruktion der *Spätphilosophie* ist das Wesentliche die passive, potentielle *Conditio* von *Sein*. Jedes Aspekts und jedes Elements existentieller Wirklichkeit beraubt ist das Sein in der negativen Philosophie nur der Inhalt, und dies in zweierlei Sinn: zunächst als Nicht-Setzung, von daher seine materielle, „hylische“ Natur; dann gemäß der positiven Bedeutung als besondere Wesensstruktur. Die reinrationale Philosophie definiert das Sein als die Materie aller Dinge (W XI 446), aber diese Materialität hat nichts von einem wirklichen Substrat. Sie gehört vielmehr einer allgemeinen „Hyle“ an, die den unterschiedslosen und unbestimmten Unterbau jedes partikulären Seienden bildet (W XI 585). Schelling vermerkt mit Humor den philosophischen Minimalismus Descartes‘, der allein den Wunsch hegt zu beweisen, dass die Dinge „seyen“ – ist das doch „das Wenigste, was man von den Dingen wissen kann“ (W X 12). Tatsächlich ist das Sein das Geringste an den Dingen, denn es „fügt“ ihnen nichts „hinzu“, es liefert ihnen einfach nur die passive Materie, die sie artikulieren und die sie realisieren, die sie existieren. Das Sein bezeichnet nichts Konkretes, es entspricht keinem besonderen Begriff. Das Sein ist nur „das Nichts“, das zu allen Bestimmungen „fähig“ ist, doch an sich ist es nur der jeder Bestimmung „entblößte Stoff“ (W X 275), dieses ursprüngliche *Was*, gegen das sich alle besonderen *Was* abheben.

Auch Schelling arbeitet am Werk der Ontologie mit und ist darum bemüht, den Begriff Sein als Kategorie erster Ordnung zu entwickeln. Doch um den toten Begriff des *Ens*, des höchsten Gattungsbegriffs der *Scholastiker* (W XIII 64), überschreiten zu können, müsste man die hylische Sichtweise des *Seins* überwinden und dessen Virtualitäten als *Wesen* nutzen. Die Spekulation über das Sein

12 Vgl. Böhme, *Myst. Magn.* 67 13.

muss sich mit der tiefgreifenden Ambiguität dieses großen Begriffs des deutschen Idealismus auseinandersetzen, welche der Inhalt ist. Der Inhalt ist zugleich Nicht-Setzung, also Passivität, von daher seine hylischen Momente, aber auch Prinzip einer Artikulation. Der Inhalt ist nur in seiner Verwachsung mit diesem anderen Aktivum, von dem er der Inhalt ist; aber man wird zudem der Tatsache Rechnung tragen müssen, dass er *der* Inhalt dessen ist, was, kurz gesagt, sein Artikulationsvermögen ist. Das Sein ist nicht nur Materie, sondern auch „Etwas" (W XIII 65), also Form und Figur (W XI 313).[13] Das heißt, dass die Natur des Seins als „Materie", als „Potentialität" nicht seine Rolle als Strukturierung verstellen darf. Das Sein ist etwas, das gesetzt ist, und es ist nur das, was gesetzt ist. Nun gibt es aber in jeder Setzung das Setzende, das Subjekt, und das Gesetzte, das Prädikat. Und tatsächlich hebt Schelling die *Conditio* des Seins als „Prädikat" hervor. Das Sein ist das Prädikat von dem, was wirklich ist (W X 17), ja, das Urprädikat (IP 69), das allgemeine Prädikat (*WA 27/28* 121). Kurz gesagt, es ist das Prädikat im Allgemeinen, das Prädikat schlechthin (W X 17).

Das Sein als Prädikat zu bestimmen ist gleichbedeutend damit, es als Wesen zu verstehen. Nun ist die reine *Hyle*, die Potentialität noch nicht es ipso Möglichkeit, konkrete *Idee*. Man kann das allgemeine Sein sehr wohl in einem noetischen Sinne als das unendliche Korrelat des Denkens, als das Substrat von allem begreifen. Umgekehrt ist die Annahme eines allgemeinen Wesens noch nicht sehr aussagekräftig. Das *Was* benennt das, was ein Ding ist; und das *Dieses* impliziert von seiner Natur her Definition, Bestimmung. Für die negative Philosophie ist das Sein nur das „schlechthin Allgemeine[]" (W XI 378). Man muss zugestehen, dass es in dem Allgemeinen eine Virtualität von Artikulation oder Selbstartikulation gibt. Die *Spätphilosophie* legt die traditionelle Definition des allgemeinen Seins als „aller Begriffe Begriff" vor (W XII 30), folglich als das, was alle Begriffe enthält. Am Ende ihrer aufsteigenden Bewegung kommt die negative Vernunft bei einem Gegenstand an, der, auch wenn er über allen anderen Gegenständen ist, sie doch in sich begreift (W XI 296 f.). Oder anders gesagt: Die *Vernunft* hat als ursprüngliches Korrelat, als eigentlichen Inhalt das Sein, und sie wird von diesem ursprünglichen Inhalt her alle besonderen Inhalte auffinden müssen (W XIII 62). In diesem Moment steht das Verständnis des als Wesen gelesenen Seins in der Nähe zum Thema der Kompossibilität, dieser artikulierten Summe aller Wesen. Der absolute Idealismus setzt *Absolutes* und *Kompossibilität* gleich, aber Schelling kann nicht bei dieser allzu einfachen Auffassung stehenbleiben. Er sucht das *Absolute* als existierendes, und diese Suche wird ihn dahin führen, das absolute *Was* vom reinen *Dass* ebenso wie das *Absolute* von Gott zu unterscheiden.

---

13 Vgl. das Sein als „Idee" (W XI 291).

Das *Absolute* ist die Summe der Möglichkeiten, die es alle und jedes im Frieden der Indifferenz enthält (W XI 588). Nun kann aber die Indifferenz nicht die Beziehung der *Vernunft* zu ihren Inhalten, des höchsten *Was* zu den besonderen *Was* charakterisieren. Das *Absolute* enthält die Wesen nicht in der chaotischen Koexistenz der *Ideen*, wie sie innerhalb des *Behältnisses* aus dem *Timaios* besteht. Es hat „den ganzen Vorrath" aller Möglichkeiten in sich (W XI 286), aber es enthält sie oder bewahrt sie nicht nur. Es ordnet sie in einer intelligiblen Verbindung an, ja, es ist allein ihre wechselseitige Verbindung. Doch selbst diese Sichtweise der *höchsten Verbindung* kann nicht wirklich das *Höchste Wesen* beschreiben. Das *Sein* selbst ist tatsächlich das *Höchste Wesen*; doch ist das *Höchste* nicht nur die immanente Artikulation dieser noetischen Momente, sondern auch die Realität, welche sie enthält und welche sie begründet.

Schelling sucht das *Höchste Wesen* zu beschreiben und zu erklären, doch die gründliche Einsicht in die notwendige Begründung des *Was* durch das *Dass* wird ihn dahin führen, die *Idee* des *Höchsten Wesens* und die von Gott innerhalb der negativen Philosophie selbst zu trennen. Er wird auf Kant zurückgreifen, namentlich auf die Lehre vom *Transzendentalen Ideal*. Kant selbst kennt ebenfalls das Thema der Kompossibilität, der er als „transzendentale Totalität der Prädikate" eine neue Lesart gibt. Doch anstatt sich damit zu begnügen, das Ganze der Prädikate in einer Koexistenz darzustellen, wird er die These ihrer wechselseitigen Bestimmung entwickeln, die zum Begriff des *Höchsten* als individuellem Wesen führt.[14]

Schelling sieht im transzendentalen Ideal der *Kritik* den Schlüsselbegriff zur gesamten nachkantischen Philosophie (W XI 283 Anm. 6):[15] Dank ihm lässt sich der Begriff des *Höchsten Wesens* durch eine immanente begriffliche Notwendigkeit als Kompossibilität in Gott bestimmen. Zweifellos war sich Kant selbst der Tragweite seines Beweises nicht voll und ganz bewusst, und so wird er die Unterscheidung zwischen der Kompossibilität und dem *Urwesen* nicht zu einer ausdrücklichen machen (W XI 287). Jedenfalls wird, wenn die Philosophie ihrer Wahrheit gemäß nur „die vollständige Construktion der Idee Gottes" ist (W VIII 269), mit dem transzendentalen Ideal die Konstruktion vollendet sein. Der Bestimmungsprozess des *Was*, das Ausschließung und Läuterung ist, führt an seinem Ende zu einem Gegenstand, der nur Sein ist und der als vollständig bestimmter Gegenstand nur ein einzelner Gegenstand sein kann (W XI 285). Dieser einzelne „Gegenstand" ist das *Urwesen*, Gott, der eine spezifische Beziehung zum Sein, zu *seinem* Sein hat. Die transzendentale Totalität der Prädikate enthält wie

14 Vgl. KrV B 599 ff. Vgl. oben, S. 320 ff.
15 Vgl. oben, S. 320.

der *Raum* alle diese Möglichkeiten *in* sich selbst. Umgekehrt begründet das *Urwesen* seine Prädikate nicht „materiell" als deren „Inbegriff"; die Mannigfaltigkeit der Dinge ist als die Reihe seiner Konsequenzen anzusehen (W XI 287). Das *transzendentale Ideal* ist nicht die Vollständigkeit des Seins, sondern seine Ursache und sein *Selbst* (W XI 313).

Die *Idee* zum *Ideal* zu „hypostasiren" (W XI 286) ermöglicht es Schelling, die höchsten und letzten Unterscheidungen des deutschen Idealismus darzulegen. Das Sein, das die allgemeine Materie aller Dinge und das allgemeine Prädikat ist, läutert sich zu Materie und Prädikat oder Attribut (W XI 274) dieses absoluten Subjekts, welches Gott ist. Die *Spätphilosophie* bevorzugt den Ausdruck „Herr des Seyns" (W XIII 93), um die einzigartige Beziehung auszudrücken, die zwischen dem *Sein* und dem *Ersten* vorrangig besteht (W XI 564 ff.). Das Sein ist nur zweites im Verhältnis zum wahrhaften Existierenden (W X 215 und Anm. 3). Es ist bloß das Korrelat Gottes oder das von Gott Vorausgesetzte (W XII 25). Das Sein ist nicht Urbild, sondern bloß Nachbild (*Tageb.* 106). Es ist nicht das Erste, sondern nur das, was das Erste ist (W XI 274, 319 etc.).[16]

Als Korrelat Gottes oder das von Gott Vorausgesetzte ist das Sein der Abschluss des Denkens des *Grundes*, den die Spekulation über die Kompossibilität bezeichnet und geklärt hatte. Das Sein bleibt in einem gewissen Sinne das Gegenbild zu Gott, aber die *Spätphilosophie* hebt vor allem auf seine *Conditio* als „ein Gleich- oder Ebenbild" ab (W XI 417). Doch hier setzen sich die höchsten und letzten Unterscheidungen durch. Auch wenn das *Sein* sich auf Gott bezieht wie das Prädikat auf das *existierende Subjekt*, ist Gott noch nicht identisch mit der *Existenz*. Gott wird die Wahrheit, die Vollendung der *Existenz* sein, aber die *Existenz* an sich ist nur das ursprüngliche *Dass*. Wenn Gott nicht das *Sein* als Summe und Verbindung aller Prädikate ist, dann ist er auch nicht die reine *Existenz*, das ursprüngliche *Dass*. Die negative Vernunft setzt notwendigerweise den Begriff Gott, doch allein die positive Vernunft wird einen Zugang zu Gott als existierendem schaffen können.

Schelling lobt Kant dafür, gelehrt zu haben, dass Gott als ein Wesen gewollt sein muss, das ein einzelner Gegenstand ist (W XI 283), aber er macht auch darauf aufmerksam, dass Kant noch nicht lehrt, dass das *transzendentale Ideal* einem wirklich existierenden Wesen entspricht (W XIII 81). Aristoteles hatte die notwendigen Verbindungen zwischen der wirklichen Existenz und der Einzelheit zu erkennen vermocht, aber Kant erkennt dem transzendentalen Ideal nur einen „Status" als „regulativen" Begriff zu. Tatsächlich erreicht die negative Philosophie als Pendant der *Kritik* die höchsten Kenntnisse, zu denen der Geist fähig ist, aber

---

16 Das Ideal ist erstes im Verhältnis zur Idee (W XI 586).

sie versteht sie nur gemäß dem *Was*, dem Begriff. An ihrem Endpunkt verwirklicht die negative Philosophie ihre letzte und höchste Absicht, Gott in völliger Abgeschiedenheit von allem Übrigen zu besitzen (W XI 413), doch „besitzt" sie Gott nur der *Idee* nach. Als einzelnes Wesen ist Gott von seiner Natur her existierend, aber die negative Philosophie begreift sogar die Existenz einzig dem Begriff nach. Die reine Vernunft kann die Wirklichkeit verstehen, aber nicht das Wirkliche; ihr letzter Begriff ist der Actus, aber allein der Actus gemäß dem Begriff (W XIII 155; W XI 315 f.). Die reinrationale Wissenschaft beinhaltet das *Was* von jedem Ding, darin inbegriffen das höchste *Was*, das von Gott (W XI 560 ff.). Es ist ihr ebenfalls begreiflich, dass es über jedes *Was* hinaus etwas gibt, das nicht mehr *Was*, bloß ideale Realität, sondern wirkliche Realität sein muss. Die negative Philosophie deduziert die extralogische Natur des *Höchsten*, aber die Deduktion vermag nur eine indirekte Erkenntnis, nicht ein wirkliches Begreifen ihres Gegenstandes hervorzubringen (W XI 562). Nur einer anderen Wissenschaft als Ausdruck einer anderen Bedingung der Vernunft wird es gelingen, die *Existenz*, nicht mehr nur als das Andere des Bewusstseins, sondern an *sich selbst* zu erfassen. Diese andere Situation der Vernunft, dieses andere Wissen ist der Bereich des Positiven, in dem die *Vernunft* das *Höchste* zu denken vermag.

Es bleibt noch eine „Präzisierung" anzubringen, als letztes Ergebnis der *Spätphilosophie*. Schelling hatte häufig negative Philosophie und positive Philosophie als eine Wissenschaft, die mit Gott endet, und eine Wissenschaft, die mit Ihm beginnt, gegenübergestellt. Tatsächlich beginnt die positive Philosophie nicht mit Gott, sondern mit dem *Dass*. Selbstverständlich *ist* das *Dass* Gott, aber ihre Identität wird nichtsdestotrotz erst am Ende der positiven Philosophie bestätigt werden, die den Urbegriff des *Dass* bis hin zum höchsten Begriff Gott entfaltet.

12 Von der Existenz zu Gott

12.1 Das Unvordenkliche

Die negative Philosophie bewegt sich im immanenten Universum des Begriffs. Sie gelangt bis zum *Höchsten*, aber bloß in der *Idee*. Nun ist das *Höchste* allerdings die reine Wirklichkeit, worin keine Möglichkeit mehr bleibt, also nichts, das zur Ordnung des Denkens gehört. Wenn das Denken diesen „Inhalt", in welchem es kein Element mehr findet, das mit ihm selbst in Affinität steht, dieses Korrelat, das ihm absolut transzendent ist, erreicht, wird es „gedemütigt" (*Phil. Offenb.* 361), ist es „verstummt" (W XIII 161) und „erstarrt" (W XIII 165). Genauer gesagt, es ist auf die Untätigkeit reduziert, weil eines Gegenstandes beraubt. Diesem Gegenstand gegenüber, der kein Gegenstand ist (W IX 225), diesem Inhalt gegenüber, den es nicht beinhalten kann, ist die Vernunft mit Stummheit geschlagen. Es bleibt ihr nur die Wahl zwischen einer Hinnahme dieses Schweigens oder dem Versuch eines neuen Sagens. Sie kann dieses Schweigen sehr gut hin- und auf sich nehmen: Schließlich bezeichnet es ein großartiges Ergebnis, eine höchste Vollendung! Nämlich, das Ganze des *Was* ausgeschöpft, das Reich des Möglichen abgemessen, die geographische Karte der Welt der Wesen erstellt und am Ende die *Idee* des *Seins* selbst geschaut zu haben. Und doch kann sich das Denken mit dieser bewundernswürdigen Erfüllung seiner Aufgabe nicht zufriedengeben; es wird die Entscheidung treffen können, aufs Neue zu agieren. Es wird sich dann auf einen neuen Weg begeben, es wird eine neue Karriere beginnen. In Anbetracht des Höchsten, welches das gänzlich „potenzlos Seyende" (W XIII 265) und „Idee-Freie" (W XI 314) oder vielmehr die „umgekehrte Idee" ist, wird auch die Vernunft „selbst in sich zurück[]kehren" (W XIII 162 f.). Anstatt in ihren eigenen Tiefen zu graben, wird sie sich dem Draußen zuwenden und auf das Lauschen des Äußeren verlegen. So verwandelt sich die Philosophie von einem immanenten Rationalismus in „einen metaphysischen Empirismus" (W XIII 114). Von der Auslegung des *Was* wird sie sich umwenden zur Lektüre des *Dass*. Schelling beharrt auf dem willentlichen, freien Aspekt dieses Übergangs zu einer neuen Philosophie, aber der Einstellungswechsel des erkennenden Subjekts ist nur eine Komponente der positiven Philosophie. Es handelt sich hier nicht nur um eine Modifizierung der Verfahrensweisen des Denkens, sondern auch und vor allem um eine Umkehrung auf der Ebene seines intentionalen Gegenstandes. Die freie Entscheidung, all das aufzugeben, was nur immanent ist, ist die *conditio sine qua non* der *Zweiten Wissenschaft*, aber die Neuheit dieser Philosophie ist auf der Erneuerung des Korrelats des Denkens gegründet. Die positive Philosophie ist positiv, weil ihr „Gegenstand", die letzte und höchste Existenz „Setzung" [„position"] ist, und sie

https://doi.org/10.1515/9783110216943-049

ist nichts anderes als die Erforschung dieser Setzung als *Selbst*setzung und Setzung der *Welt* (W XIV 345 ff.).

Die negative Philosophie, „Exhaustion" der Möglichkeiten, ist das *Wissen*, in welchem der Geist vom Zufälligen, vom elementaren Potentiellen ausgeht und die ganze Bandbreite der Möglichkeiten durchläuft, um im *Sein* selbst als höchstem Wesen zu enden. Die positive Philosophie wiederum nimmt den entgegengesetzten Weg. Sie geht vom *Absoluten* aus, sie entwickelt sich durch die Seienden, durch die existierenden Wesen hindurch, und am Ende ihres Abstiegs wird sie das *Absolute* erkennen, das ihrer Deduktion als der schöpferische Gott zu Grunde liegt. Nach der schönen Definition vom Rosmini, einem Leser Schellings, „nennt man regressiv diesen Teil der Philosophie [...], dank welcher der Mensch, ausgehend von dem zufälligen Punkt, an dem sich sein Geist befindet [...], gemäß den Gesetzen der logischen Priorität und Posteriorität Ideen sucht, um bis zu jenem leuchtenden Punkt zurückzusteigen, über welchen hinaus man nicht gehen kann, und der das ist, was offensichtlich und unbedingt wahr ist. Wenn die Reflexion an diesem Punkt ankommt und ihn erfasst, dann beginnt sie eine neue Arbeit in entgegengesetzter Richtung, welche die der progressiven Philosophie ist."[1] Die wesentliche Unterscheidung zwischen positiver und negativer Philosophie betrifft deren jeweilige Beziehung zum *Absoluten*. Für die negative Philosophie ist das *Absolute* das Ergebnis, für die positive der Ausgangspunkt. Die positive Philosophie beginnt mit dem *Absoluten*, die negative Philosophie endet mit ihm. Diese Definition benötigt jedoch eine wesentliche Klarstellung. Das *Absolute* der *Spätphilosophie* ist „noch" nicht Gott. Schelling erklärt, dass der letzte und höchste Begriff der negativen Philosophie der des *transzendentalen Ideals* ist. Trotzdem ist nach der definitiven und geläuterten Formulierung des letzten Berliner Systems der letzte und höchste Inhalt der reinrationalen Philosophie nicht das transzendentale *Ideal*, sondern noch darüber hinaus das *Dass* der *Idee* nach (W XI 406).[2] Die positive Philosophie indes beginnt nicht mit Gott, sondern mit dem *Absoluten* (W XIII 91), und erst mit dem Abschluss ihrer Deduktionen wird sie bejahen können, dass das *Absolute* Gott sei. Das *System der Identität* konnte seine Entwicklungen mit Gott beginnen, den es nicht vom *Absoluten* unterschied.[3] Die *Spätphilosophie* als Denken der Existenz und „System der Freiheit" (W X 36)[4] wird

1 Rosmini, *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, I, Rom 1934, 22.

2 Vgl. „das reine, abstracte Daß" (W XI 563).

3 Siehe gleichwohl eine Vorwegnahme aus dem Jahre 1804: Das *Absolute* kann nicht das Ergebnis der Unterdrückung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Prädikat, folglich ein einfaches *ens rationis* sein: Die Existenz muss sich dem Denken voraus befinden (W VI 163 f.).

4 Vgl. oben, S. 773.

das *Dass*, die Existenz Gottes, vom *Existierenden*, welches das *Was* dieses *Dass* ist, unterscheiden können und müssen.

Zwar scheinen selbst die Texte aus der Berliner Zeit sehr häufig Gott und das *Prius*, die *Gottheit* und das *Prinzip* zusammenzuwerfen.[5] Nichtsdestoweniger hat seit den *Untersuchungen* die Schelling'sche Reflexion die Erneuerung des Begriffs des *Absoluten* zum Ziel, zu der er durch die Klärung seines Verhältnisses zu seinem Prius, dem *Dass*, der Existenz gelangen wird, ein „Ziel", das die *Spätphilosophie* dank des Begriffs des *Unvordenklichen* erreichen zu können glaubt. Das Unvordenkliche, ein Ausdruck, den Schelling ausdrücklich für sich beansprucht (*Pl.* 3 139), ist der dem Idealismus eigene Ausdruck für die Bestimmung der Realität, die dem Denken voraus und über es hinaus geht. Die reine Faktizität, die „*bruta existentia*" (*Phil. Offenb.* 194) des *Höchsten* wird mit diesem Ausdruck perfekt übersetzt, der dessen ante-noetische *Conditio* bezeichnet, eine Realität, die in genau dem Maße, in dem sie in keiner Weise zum Denken gehört und nichts Begriffliches enthält, absolut gewiss, unvermischte Wirklichkeit und ungeteilte Existenz ist. Schelling hat den Ausgangspunkt der Philosophie stets in einer extra- oder supra-noetischen Realität angesetzt (W I 184 [HK I 2 109]; W I 400 [HK I 4 127]), und einige Jahrzehnte später wird er Kants tiefes Gefühl „für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seyns" loben (W XIII 163). Das Unvordenkliche ist diese Wirklichkeit, in welcher das Denken keine Möglichkeit zu entdecken vermag (W XI 313 f.).[6] Sie ist die begrifflose Faktizität, das von jedem *Was* freie *Dass* (W XIII 161), das Sein, in welchem das SELBST noch fehlt (W XII 88). Schelling, der sich vor allem in den *Weltaltern* mit Vorliebe der Vokabel der reinen „Bloßheit" mit mystischer Konsonanz bedient (*WA UF* 216 f.), und der später auf dem ursprünglichen *Dass* beharrt, bei dem das Wesen nur in der jedem Begriff entzogenen reinen Wirklichkeit besteht,[7] wird das Thema der überbegrifflichen Existenz durch die Vertiefung des Verständnisses des Unvordenklichen dramatisieren.

Das Unvordenkliche ist jene Realität, deren Wirklichkeit solchermaßen bruchlos ist, dass sie nicht in sich selbst eine Möglichkeit zulassen könnte, und wäre es ihre eigene (W XIII 263; *Offenb. UF* 83). Das Unvordenkliche ist frei von jeder Möglichkeit, es ist der Akt selbst, der jeder Möglichkeit vorausgeht. Tatsächlich ist es eine Realität, deren Möglichkeit man erst *ex post facto* versteht. Der Beweis der Möglichkeit und der Rationalität des *Dass* lässt sich nur über die Tatsache seiner wirklichen Existenz erbringen. Die Nichtherleitbarkeit seiner

5 Zum Beispiel: W XI 366, 368, etc.
6 Siehe auch: „Ewig ist, dem keine Potenz vorhergeht" (W XIV 106).
7 Das *Existierende* geht allem Begriff voraus (W XIII 168).

Möglichkeit ist eine metaphysische Implikation des Unvordenklichen. Das *Dass* ist die Urrealität: Ginge seine Möglichkeit seiner Wirklichkeit voraus, könnte es nicht wirklich ursprünglich sein (W XIII 263). Hierbei verknüpfen sich die Thesen der *Spätphilosophie* mit älteren Behauptungen. Schelling beharrt auf der notwendigen Grundlosigkeit des *Absoluten* als unbedingtem *Prius*. Das *Absolute* ist nur, weil es ist, verkündet die *Philosophie der Offenbarung* (W XIII 247 f.). Doch schon der Tübinger Student sagte dasselbe: „Es gibt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (*A*=*A*) gibt.“ (W I 92 Anm. 3 [HK I 2 271 Anm. A]) Allerdings ist diese unvordenkliche Unbedingtheit des Absoluten nicht nur Ausdruck einer ontologischen Einsicht, sondern sie gibt auch eine ganze kantische begriffliche Vorgeschichte zu erkennen.

Schelling verweist in seiner Behauptung der *Grundlosigkeit* des *Absoluten* auf die Notwendigkeit, seine Originalität zu verteidigen (*Gr.* 434)! Nun hat aber die Originalität, die Ursprünglichkeit des Unvordenklichen ihren metaphysischen *locus* im Begriff des Genies. Es ist das Genie aus der *Kritik der Urteilskraft*, das sich selbst das Gesetz gibt, dem also nichts vorausgeht, nicht einmal es selbst… Gewiss, Schelling wird Gott als Genie bezeichnen, wobei er auf Hamann verweist, und dies in einem Kontext, in dem er die Apologie der Nichtherleitbarkeit, der Unvorhersehbarkeit des göttlichen Handelns betreibt. „… Gott ist ein Genie, und bekümmert sich nicht darum, was Leute jener Art vernünftig oder unvernünftig nennen.“ (EPH 114) Nun hat die Annäherung von Gott und Genie nicht nur eine theologische, sondern auch eine ontologische Tragweite; sie betrifft nicht nur das Handeln des Höchsten, sondern auch sein Sein. Gott ist ein Genie, oder vielmehr, wenn das Verständnis von Gott derselben Logik gehorcht wie das des Genies, dann deshalb, weil es sich hier um die Priorität des Wirklichen im Verhältnis zum Möglichen handelt oder, wie man einhundertundfünfzig Jahre später sagen wird, der Existenz im Verhältnis zum Wesen. Der junge Schelling gleicht die Substanz der Möglichkeit, die Akzidenz der Wirklichkeit an, er definiert das Genie als das „schlechthin Zufällige“ (W III 634 [HK I 9,1 334]). Die *Spätphilosophie* indes möchte die *Wirklichkeit*, das *Dass* vor aller Begrifflichkeit schützen; sie entfaltet systematisch all die Implikationen des Unvordenklichen, aber sie ist dennoch nicht dazu bereit, dem *Actus*, den sie frei von der *Idee* haben will, dem *Ist*, für welches das Sein nur ein bloßes „Accessorium“ (W XII 34) ist, irgendeine Unvernünftigkeit zuzugestehen. Der Beweis der letzten Vernünftigkeit des *Dass*, der Intelligibilität dessen, was trotzdem unvordenklich ist, verläuft über das aposteriorische Erkennen einer Möglichkeit in seinem Inneren, die es erlauben wird, das begrifflose Prius allen Denkens im Begriff zu denken.

12.2 Vom Actus zur Potenz

Das Unvordenkliche ist der Ausgangspunkt des Denkens, die Realität, die allem Denken vorausgeht, und die als solche nichts von der Ordnung des Denkens, nichts Noetisches enthält. Nun ist es aber das der Philosophie eigene Ziel, das Sein zu erklären und es im Begriff darzustellen. Schellings Ehrgeiz ist es, die Philosophie mit der reinen *Existenz* zu beginnen und sie mit dem vollkommenen *Wesen* zu beenden. Er geht von dem *Unvordenklichen* aus, um beim *höchsten Denkbaren* anzukommen, und er will beweisen, dass dieses Undenkbare schlechthin, welches das Unvordenkliche ist, tatsächlich das höchste Denkbare ist, dass das Sein dem Begriff vorausgeht und dass nichtsdestoweniger der Begriff die Wahrheit des Seins ist.

Das Schelling'sche Argument ist dem ontologischen Beweis entgegengesetzt. Zweifellos geht es hierbei auch um Gott, aber – wie der vorkritische Kant – sucht auch Schelling nicht „die Existenz Gottes, aber die Gottheit der Existenz" (*Seinsl.* 89)[8] zu beweisen. Schelling verwirft den ontologischen Beweis nicht, aber er findet ihn ungenügend. Gewiss, bereits die *Darstellung* von 1801 lehrt: „[E]s gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu seyn" (W IV 118), nun ist aber das wesentliche Sein noch nicht wirkliche Existenz. Anselm und Descartes glaubten, Gottes notwendige Existenz aus seinem Begriff herleiten zu können, aber man kann nicht die wirkliche Existenz eines Wesens aus seinem Begriff herleiten. Der Begriff des *Höchsten*, der Begriff von Gott impliziert gewiss die notwendige Existenz, doch bedeutet dies noch nicht, dass er *notwendig* existiert, sondern nur: Wenn er existiert, dann existiert er notwendig, das heißt, er existiert nur notwendig (W X 15; W XIII 167). „Wie das nur rund seyn Könnende das nothwendig Runde ist, so ist das nur nothwendig seyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende." (W XIII 159) „Notwendig" steht nur dem Wesen zu, es ist nur ein Prädikat, von welchem aus man nicht auf die wirkliche Existenz des *Höchsten*, sondern bloß auf eine Modalität seiner Existenz schließen kann.

Das ontologische Argument trägt zur Klärung des Begriffs der notwendigen Existenz bei, doch um die absolute Vernünftigkeit des Seins zu begründen, wird man einen anderen Weg wählen müssen. Die Konzeptualisierung der Existenz erfolgt über eine Art Destabilisierung. Man begreift das Unvordenkliche als eine bruchlose Aktualität, die jede Zufälligkeit ausschließt und jede Potentialität zurückweist. Nun wird aber die Spekulation innerhalb der Aktualität eben wieder

8 Kraft der notwendigen Priorität des Wirklichen im Verhältnis zum Möglichen (Kant, AA II 83) darf man nicht sagen, „Gott ist ein existirend Ding", sondern „Etwas Existirendes ist Gott" (Kant, AA II 74).

auf Potentialität stoßen. Diese ex post facto gesetzte Potentialität „destabilisiert" in einem ersten Moment die Aktualität und verwirft sie in die Zufälligkeit, doch in einem zweiten Moment wird sie es ihr erlauben, sich wieder zu behaupten, sich zu bestätigen, und dieses Mal auf eine uneinnehmbare, vollkommene Weise.

Normalerweise geht die Potentialität der Aktualität voraus, und die Heraufkunft der Existenz wird als ein Übergang von der Potenz zum Akt verstanden. Anders verhält es sich mit dem Unvordenklichen. Das Unvordenkliche, das „vor" allem Denken ist, eine Aktualität, der nichts vorausgeht, muss nichtsdestoweniger Potentialität, Möglichkeit enthalten. Wenn es nicht möglich wäre, existierte es folglich nicht. Nun existiert aber das Unvordenkliche tatsächlich; nichts ist gewisser als diese Urexistenz. Wenn dennoch die Uraktualität Möglichkeit „enthalten" soll, und wenn diese ihr nicht vorausgehen kann, kann sie ihr nur folgen. Eine Potentialität, die Urpotentialität, die *Urpotenz* ruht im Innern des *actus purus*. Doch die *Urpotenz* ist nicht vor, sondern nach dem Akt. Die der *ersten Existenz* eigene *Potenz* ist „nicht die Potenz von etwas, das es *noch nicht ist* […], sondern die Potenz dessen, was es *schon Ist*, was es unmittelbar und ohne Uebergang ist" (W XIII 77). Im Fall des unvordenklichen *Dass* folgt die Möglichkeit der Notwendigkeit (W XIV 337). Nun modifiziert aber diese umgekehrte Beziehung zwischen dem Akt und der Potenz die ontologische *Conditio* des *Akts* von Grund auf.

Anstatt einen endgültigen Sieg über die Potentialität auszudrücken, bringt die Uraktualität nur eine de facto Superiorität zum Ausdruck. Zwar schließt die Aktualität die Potentialität aus und wehrt sie gewissermaßen ab. Gleichwohl handelt es sich hierbei nicht um einen wirklich errungenen Sieg, sondern bloß um die Abwesenheit einer anfänglichen Potentialität, die jeden Kampf und jede Behauptung, also jede Setzung verhindert. Das heißt, dass die Ausschließung der Potentialität, „der Sieg" über sie, nur „antecedenter", nicht „absolut" ist (W XIV 338): Die unmittelbare und unangetastete Aktualität des *Dass* drückt nur das Fehlen einer jeden vorausgehenden Potentialität und nicht ihre endgültige Absorption aus. Das *Dass* ist frei von Potentialität, worunter wir jede in der Vergangenheit überwundene Potentialität verstehen, aber es findet sich „jetzt" eine Potentialität in ihm, und diese ist noch nicht überwunden.

Dieses *post actum* Erscheinen der Potentialität im notwendigen Sein (W XIII 263) trägt ihm Zufälligkeit ein. Als „potenzlos[e]" Aktualität erleidet es eine „Potentialisirung" (W XIII 265), und dadurch findet sich seine Notwendigkeit relativiert und kompromittiert. Die Opazität des *Dass*, seine homogene Aktualität und das Fehlen jeder artikulierenden, strukturierenden Potentialität in seinem Innern lassen es als eine radikale Wirklichkeit erscheinen. Doch in Anbetracht der Schelling'schen Reflexion reduziert sich die notwendige Aktualität auf die Faktizität. Das Unvordenkliche ist nur ein „unmittelbare[s]" (W XII 44) Sein, das, was bloß ein „bereits Daseyende[s]" (W XIV 354), kurz gesagt, Zufälligkeit (W XIV 347)

ist. Die unvordenkliche Aktualität bedeutet nur einen de facto Zustand und nicht eine bejahte und bestätigte metaphysische *Conditio*. Der erste Akt, das ursprüngliche *Dass* ist – wie das *Absolute* der *Identität* – notwendiges Sein, aber es ist nur von einer „zufällige[n]" „Notwendigkeit" (*Phil. Offenb.* 363). Genauso wie in der Transzendentalphilosophie das Ich eine Rückkehr auf sich erfordert und seiner Wahrheit gemäß nur für sich ist, bezeichnet desgleichen in der positiven Philosophie der Akt, ohne Reflexion, „ohne Rückkehr auf sich" (W XIV 347) zu existieren – wie bei Spinoza die *Existentia fatalis* der Substanz (W X 35) –, nur eine der Potentialität, der Konzeptualisierung und eines jeden *Was* beraubte Existenz. Kurz gesagt, eine Existenz, die die spärliche *Conditio* des *Unvordenklichen* perpetuiert.

Die positive Philosophie sucht die Gottheit der *Existenz* zu beweisen, und sie beabsichtigt, den Begriff der ante-noetischen Wirklichkeit zur reinen Intelligibilität zu bringen. Die Ursprünglichkeit der *Existentia fatalis* wird, auch wenn sie die „natürliche" *Conditio* des *Absoluten* ist, als die eines Alpha entschlüsselt werden, das über sich hinausgehen muss, um zum Omega zu führen. Man muss jetzt nur zu diesem Heraustreten seiner selbst übergehen, das die ersten Schelling'schen Systeme um jeden Preis verbieten wollten.[9] Die Ontologie der Identität weist das Heraustreten seiner selbst aus dem *Absoluten* als eine höchste Entäußerung zurück, während für die positive Philosophie gerade die ursprüngliche Einschließung im unvordenklichen Sein als ‚Entäußerung' gilt (*Phil. Offenb.* 177). Das Argument der positiven Philosophie deckt die Potentialität innerhalb der Aktualität auf. Im weiteren Verlauf führt sie das Absolute durch die Überschreitung dieser anfänglichen Potentialität in die Position einer anderen Potentialität, die des weltlichen Seins. Am Ende dieses Prozesses wird die zur Potenz reduzierte ursprüngliche Wirklichkeit ein Element oder vielmehr den *Grund* des vermittelten und bestätigten Wesens von Gott darstellen (W XII 64).

In dem ontologischen Prozess, den die *Spätphilosophie* beschreibt, wird das anfängliche *Dass* durch die freie Setzung der Welt gleichsam unter das *Was* der *Gottheit* subsumiert. Die „absolute[] Idee" oder vielmehr die *Idee* des *Absoluten* enthält in sich selbst „Gott […] wie verloren". Er muss daraus heraus-gesetzt werden, um sich von nun an „in *seiner* Idee" zu befinden (W XI 562), aber die Dialektik dieser Bewegung impliziert einen Verzicht oder, wenn man so will, die ‚Vermittlung' (W XIII 271). Das unvordenkliche Sein ist nur ein „Verhüllende[s]", welches das „wirklich[e]" Sein Gottes verbirgt und verdeckt (W XIII 304), und von dem Er sich befreien muss. Der „erste" Moment dieser Befreiung, der Moment, der das möglich macht, ist das Erscheinen der Potentialität im *Dass*. Das *Absolute* fällt

---

9 Vgl. oben, S. 521.

nicht mehr „blind[]“ mit seinem Sein zusammen (W XIV 338, 347 etc.), es ist nicht mehr in ihm verloren, folglich wird es ihm möglich sein, sich davon wirklich zu trennen. Allerdings wird diese Trennung nicht kraft der alleinigen Tatsache der *Potentialität* im *Ersten*, seiner eigenen Potentialität, sondern einzig von einer anderen Potentialität her vollbracht werden. Wie ist diese Überlegung zu verstehen? Das Erscheinen der *Potenz* potentialisiert das *Unvordenkliche*, letztlich aber kann das nicht bedeuten, dass das SEIN nicht sein kann. Das SEIN kann nicht nicht sein, die *Aktualität* bleibt Aktualität auf immer. Die Destabilisierung des *Dass*, die die Potentialisierung in das Innere des *Unvordenklichen* einträgt, stellt noch nicht das SEIN als solches, sondern das Sein des *Absoluten* in Frage. Genauer gesagt: Wenn einerseits das SEIN als solches nicht nicht sein kann und andererseits das *Absolute* kraft seiner a posteriori erschienenen Potentialität nicht sein kann, bedeutet dies, dass das *Absolute* nicht das sein kann, was es ist, also etwas anderes sein kann. Oder vielmehr: Wenn es nicht sein kann, dann kann ein anderes sein und wird ein anderes sein. Mit den aufeinanderfolgenden Darstellungen der *Spätphilosophie:* Wenn das *Absolute* nicht sein eigenes Sein sein kann, kann es das Sein eines anderen sein, kann es ein anderes *sein.* Wenn es nicht sein eigenes Sein setzen kann, wird es das Sein eines anderen setzen können.

Der bewusste und konsequente, durch die größer gewordene Rolle der christologischen Spekulation verstärkte Anthropomorphismus führt beim zweiten Schelling zur Übernahme eines Diskurses, in dem sich die voluntaristische Einfärbung der Darstellung mit kenotischen Bezugnahmen entfaltet. Das Unvordenkliche, das *Dass*, bildet letztlich die Vorgeschichte der transzendentalen Gottheit; nun ist aber Gott in der gesamten klassischen Philosophie des Abendlandes seit Albertus Magnus bis hin zu Leibniz und Wolff, ja bereits im hellenischen Denken, ein Willenswesen. Der Schellingianismus hatte immer eine Ontologie des Willens – *Wille ist Urseyn!* – sein wollen, und die theo-logische Umbiegung des Diskurses wird unweigerlich den Prozess, der das *Dass* zum *Was* führt, in Willensbegriffen transkribieren. Seit der *Anderen Deduktion* zeigt das Argument klar an, dass die Potentialisierung des *Dass* den Zweck hat, es von jeder Zufälligkeit zu reinigen; nun ist aber nicht-zufällig nur das, was gewollt ist (W XIV 338)! Gott ist sein Sein nur, insofern Er es will (EPH 103); er ist seiend, existierend nur kraft seines bloßen Willens (W XII 35). Gott ist nicht zufällig, sondern „der innerste Wille Gott zu sein“ (*WA 27/28* 136), und Schelling findet Gefallen daran, auf Plotin zu verweisen: „Gott ist nicht wie es sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und will.“ (W XII 64 Anm. 3)

Dieser voluntaristische Diskurs, in dem der Sinn und die „göttliche“ Wahrheit der Aktualität zum Vorschein kommen, motiviert und alimentiert die Ausarbeitungen, die die Entwicklung des *Dass* hin zum *Was* als einen Sieg über sich oder Heraustreten Gottes aus sich darstellen. Gott geht aus sich heraus, und kraft dieser

Freiheit zur Ekstase kann er sagen: „Ich werde sein, der ich sein will“, nimmt er seine *Conditio* als „Ist“, als Existierendes auf sich (*Gr.* 444). Das Bild des Heraustretens aus sich lässt von Zeit zu Zeit der gleichermaßen räumlichen Metapher, über sich selbst hinauszugehen, sich zu überwinden, den Vortritt. Gott ist wirklich er selbst nur „in der Ueberwindung seines ursprünglichen ausschließlichen Wesens“ (W XII 64), seiner gebürtigen Opazität, seiner *Conditio* als absoluter Substanz. Letztlich, wie die *Andere Deduktion* sagen wird: „Das *natura sua* nothwendig Existirende muß das bloß *actu* nothwendige Existiren“ – genauer gesagt: das, dessen Notwendigkeit nur „zufällig“ ist – „transscendiren, überschreiten, es muß mehr seyn, als nur dieses“ (W XIV 347).

Das Überwinden seines eigenen Seins kraft der inneren Differenzierung und der Aufdeckung der Potentialität ist gleichbedeutend damit, dass Gott es kann, sein eigenes Sein nicht zu sein, dass er folglich ein anderer sein kann. Für den Pantheismus ist alles Sein nur das Sein Gottes (W XII 69), doch Gottes Freiheit und Transzendenz verbieten diese spinozistische Sichtweise. Das Erscheinen der Potentialität innerhalb des *Absoluten* hat als Korrelat das Erscheinen der Potentialität außerhalb von ihm. Wenn das *Absolute* es kann, nicht es selbst zu sein, kann es ein anderes sein (W XIV 340). Gott wird dann dieses andere vorziehen und es sozusagen „adoptier[en]“ können (*Phil. Offenb.* 178; W XIV 340). Die Adoption des anderen Seins ist von einer sublimen Fruchtbarkeit. Sie eröffnet den Weg zum Aufkommen des weltlichen Seins, das heißt zur Schöpfung, aber sie wird auch „Rückwirkungen“ auf das Sein von Gott selbst haben.

Die Selbstüberwindung, die dafür verantwortlich ist, dass durch Gott ein anderes Sein als das seine zugestanden wird, ist eine Losreißung. Gott wird seiner starren Ewigkeit, seinem blinden Sein (*Phil. Offenb.* 169; W XIV 347) entrissen, also von diesem Gewicht befreit, das ihn „seit“ einer unvordenklichen Zeit niedergedrückt hatte. Ebenso wie der wahrhaft moralische Mensch sich seinem gegebenen, vorgefundenen Sein entreißt und „unabhängig[]“ und „produktiv[]“ wird (*Phil. Offenb.* 170), setzt sich auch Gott dadurch, dass er sein blindes Sein überwindet, in Bewegung, öffnet er sich, entfaltet er sich, kurz gesagt, gelangt er zur wahren Freiheit. Die Option für dieses andere als ihn, dieser Wille zur Adoption, der ihn veranlasst, die Welt seinen „eignen Kindern“ (*Phil. Offenb.* 178) vorzuziehen, befreit Gott von der Knechtschaft seiner „heiligen [...] *Ananke*“ (W XIII 268). Tatsächlich ist die Befreiung, die die Suspension seines unvordenklichen Seins vollzieht, keine Diminuierung für das *Absolute*. Er verzichtet auf sein anfängliches Sein, er verwirft es, doch einfach nur, um es auf einer anderen Ebene wiederzufinden. Dank der freien Setzung eines anderen, dank der Adoption des weltlichen Seins, gewinnt das *Absolute* sein anfängliches Sein wieder. Aber er gewinnt es anders wieder, als ein „selbstgesetzte[s]“, „freigewollte[s]“ und „so erst göttlich nothwendige[s] Sein“ (W XIV 350). Derart das Sein des Anderen zu

setzen lässt das *Absolute* seiner selbst innewerden (W XIII 268), lässt es zu seiner Wahrheit, zu seinem „Begriff" gelangen (W XIV 353).

12.3 Die notwendig notwendige Natur

Das Argument des Prozesses, der das *Unvordenkliche* zur bestätigten *Gottheit*, das ursprüngliche *Dass* zum höchsten *Was* führt, ist vielleicht Schellings höchste metaphysische Leistung. Die Schelling'sche Spekulation macht sich stets mit der Errungenschaft des transzendentalen Idealismus als Hintergrund geltend, aber es ist eine aus der negativen Theologie stammende Inspiration, die es ihr ermöglichen wird, den alten Begriff der Aktualität zu erneuern. Anstelle der traditionellen Sicht der Potenz als Potentialität einer Aktualität spricht die *Andere Deduktion* das höchste Paradoxon aus: Der Akt ist die Potentialität der Potentialität, er ist „potentia potentiae" (W XIV 347). Die Potenz ist nicht mehr auf eine ante-existentielle *Conditio* begrenzt, auf halbem Wege zwischen dem Noetischen und dem Wirklichen, sondern situiert sich von nun an im Herzen der absoluten Aktualität, ja, die absolute Aktualität *ist* Potentialität. Die *Berliner Einleitung* bezeichnet als „[l] etzte" Realität „die *seyende* Potenz" (W XIII 155). Tatsächlich ist die Potenz, ohne aufzuhören, Potenz zu sein, von nun an Akt, Existieren. Nun impliziert aber diese letzte „Beweglichkeit" (W XIV 344) des *Seins*, dieser außerordentliche Versuch, Sein und Werden zu versöhnen und zu vereinen, eine gewisse Überwindung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch. Den Widerspruch in Identität „aufzulösen" ist stets der Ehrgeiz des absoluten Idealismus gewesen, aber das wird hier nicht in Ausdrücken einer Wissenschaft der Logik entworfen werden, sondern wird ausgehend vom höheren Empirismus eine Spekulation über die *Existenz*, die *Freiheit* und die *Gottheit* sein.

Die „Bestätigung" der absoluten Existenz als *Gottheit* hat als Triebfeder schlechthin das göttliche Vermögen der „Wahl" zwischen Sein und Nicht-Sein und die tatsächliche Option für das Nicht-Sein. Das heißt, dass das Argument der *Spätphilosophie* eine Dialektik ins Werk setzt, die es dem *Absoluten* erlaubt, den Widerspruch auf sich zu nehmen und die Einheit der Gegensätze zu realisieren. Schelling, der noch im *System der Identität* ohne Widerspruch zu dulden erklärte: Gott kann nicht sein, er ist (W VI 161), wird seit den *Weltaltern* die göttliche Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein, denken wollen. „Gott *muß* nicht existieren. Er ist frei, von seiner Unwirklichkeit zur Wirklichkeit überzugehen" – liest man im philosophischen Jahreskalender von 1813 (*Entw 1809–13* 107). „Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn." (W VIII 238) Gott ist weder als seiend noch als existierend, noch als nicht-existierend zu verstehen; man kann von Ihm weder behaupten,

dass er seiend ist, noch dass er nicht-seiend ist (W VIII 237). Der wahre Gott ist der lebendige Gott, der nicht an sein Sein „gebunden“ ist (*Mythol. 1837/42* 183). Er ist die „positive Gleichgültigkeit“, nämlich die Freiheit, zu sein und nicht zu sein (W XII 58 Anm. 4). In letzter Instanz ist für den *Höchsten* „Seyn und nicht Seyn [...] gleich, da [er] im Seyn [...] nicht aufhört Können zu seyn, und im nicht Seyn seyend bleibt“ (W XI 395). Gottes Seinkönnen muss durch sein Nichtseinkönnen, die „*potentia non existendi*“, ergänzt oder vielmehr bestätigt werden (W X 385 Anm. 2). Allerdings stellt das Sein- oder Nichtseinkönnen für Gott keine Alternative, keine sich wechselseitig ausschließende Bedingung dar: Die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten sind in der Gleichzeitigkeit, Koexistenz zu sehen. Das Höchste ist nicht das, was über das Sein- oder Nichtseinkönnen verfügt, sondern das, was „zugleich“ sein und nicht sein kann.

Die Nicht-Ausschließlichkeit, diese „positive“ Auffassung von der Beziehung der Gegensätzlichen findet sich in jedem der Gegensatzpaare wieder, die man dem *Absoluten* zuschreibt. Die *Erlanger Vorträge* behaupten, dass es der eigentliche Begriff der *Gottheit* ist, nicht so indefinibel zu sein, dass sie nicht definiert werden könnte, und nicht so definibel zu sein, dass sie aufhören würde, indefinibel zu sein (W IX 219). Das *Absolute* hat die Freiheit, sich in einer Gestalt einzuschließen oder nicht einzuschließen; es ist die Kraft, die in all die Gestalten eingeht und sie anschließend verbrennt und verzehrt, um dann als Phönix daraus wiederaufzuerstehen (W IX 221). Das *Absolute* ist das ewige *Nein* genauso wie das ewige *Ja*; es ist frei, sich zu offenbaren oder sich nicht zu offenbaren (W VIII 300 f.).

Einem „abstrakteren“, allgemeineren Gesichtspunkt gemäß müsste man sagen, dass das *Absolute* ebenso in der Spannung wie in der Einheit sein kann, es bleibt sich selbst gleich in der schärfsten Zertrennung wie in der reinsten Harmonie (W XIII 269; EPH 112). Auf eine „anthropologische“ Ebene übersetzt: „Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen.“ (W XIV 25) Die Inanspruchnahme der „apollinischen“ Inspiration ist vollkommen angebracht und höchst bedeutsam. Die Texte aus den Münchner und Berliner Jahren prangern entschlossen die Dogmatismen des Verstandes und die Pantheismen ohne Öffnung und ohne Neuheit sowie auch jede bloß immanente begriffliche Dialektik an. Doch auch wenn die zentrale Absicht des zweiten Schelling die Einrichtung einer Metaphysik der Überschreitung und der Generosität bleibt, endet der diesem „System der Freiheit“ eigene Überstieg niemals in der „Zerstreuung“. Wenn das *Absolute* sein oder nicht sein kann, wenn es *Ja* oder *Nein*, Spannung oder Harmonie sein kann, so deshalb, weil es von der Erneuerung des Sinns von Aktualität und Potentialität und von einer Spekulation her zu verstehen ist, welche die Koexistenz, ja, die Untrennbarkeit der Potenz und des

Aktes im Begriff darlegt. Dank der Fortsetzung der Potentialität in einer Aktualität, die nicht mehr die ihre ist, bleibt das Absolute „das *über den Actus* notwendig *Hinausexistierende*" (*Phil. Offenb.* 171). Es ist eine Potenz, welche die Aktualität überspannt, oder vielmehr, welche in ihr überlebt und innerhalb der Aktualität aufblitzende Potenz bleibt (W XI 524 u. Anm. 23). Später, in der *Philosophie der Offenbarung*, wird diese Dialektik von Potenz und Akt es ermöglichen, das kenotische Mysterium der *Inkarnation* zu denken. Die zweite *Person* der *Gottheit* – die zweite *Potenz* des *Seins* – ist aus der Gottheit herausgesetzt und den Gesetzen des *Kosmos* und der *Conditio humana* unterworfen. Sie wird nichtsdestoweniger weiterhin göttlich sein, selbst wenn sie das nicht mehr *in actu* ist (W XIII 304 f.). Schlussendlich handelt es sich hierbei um das letzte und elementare Mysterium des Sich-selbst-ungleich-, Anders-als-sich-selbst-Werdens, ein höchstes Paradoxon, das dennoch in dem Maße im Herzen jeder Modifizierung eines Wesens ist, in dem es, different geworden, dennoch mit sich selbst identisch bleibt.

Die *Philosophie der Offenbarung* spricht, vielleicht in Reminiszenz an die Schriften der Romantik, von der göttlichen Ironie in der Schöpfung, von Gott, der maskiert, verkleidet vorgeht, der sich verstellt, von der höchsten Freiheit Gottes, „ein anderer [zu] schein[en]", als er ist (W XIII 304). Doch der Ausdruck „ein anderer zu scheinen" ist nicht stark genug; er wird den letztlichen Implikationen dieser Spekulation nicht gerecht. Es geht nicht einfach darum, anders zu scheinen als man selbst ist, sondern *es* zu *sein*. Die *Erlanger Vorträge* stellen das *Absolute* als die Macht dar, „[d]urch *alles* durch[zu]gehen und nichts [...] so [zu] seyn, daß es nicht auch anderes seyn könnte" (W IX 215). In der Münchner Zeit macht Schelling – und beruft sich dabei auf Platon – die göttliche Macht geltend, sich selbst ungleich zu sein (*Offenb. UF* 93), und zuletzt wird er davon sprechen, „das Gegentheil seiner selbst" zu sein (W VIII 218).

Eine berühmte Passage aus der *Antwort auf Eschenmayer* fordert für Gott die Freiheit zu tun, wie er will, und wie er selbst das zu tun beabsichtigt, was nicht durch sein Wesen impliziert ist (W VIII 168; vgl. W VIII 238), und Schelling nimmt im weiteren Verlauf dieses leidenschaftliche Plädoyer für die souveräne und generöse Freiheit des christlichen Gottes im Begriff wieder auf. Wer möchte, dass Gott nichts „über" die Vernunft „hinaus" zu tun vermag, will ihn selbst dem Menschen niedriger machen, denn der Mensch, der Held im moralischen Handeln, tut mehr und anderes als das, was die Vernunft impliziert und gestattet (*Offenb. UF* 419 f.). Manche wollten in diesen Protesten ein Muster philosophischer Rhetorik sehen, Ausdruck der Verzweiflung angesichts der Grenzen und der Schwächen der *menschlichen Wissenschaft*. In diesem Fall wäre Schelling nicht weiter gegangen als Jacobi. Doch Schelling, der im *Denkmal* laut und deutlich eine Philosophie fordert, die fähig ist, die großen Themen der Existenz Gottes und der

Freiheit des Menschen zu umfassen, geht über Jacobi hinaus. Wenn die *Philosophie der Offenbarung* für Gott die Macht befürwortet, über „die Vernunft" hinauszugehen, wird die Vernunft als ein *terminus technicus* der *Spätphilosophie* verstanden. Die *Vernunft* ist das Korrelat des *Seins* selbst, sie ist als solche die Materie oder der Inhalt, kurz gesagt, das Wesen Gottes. Nun versteht sich aber die positive Philosophie gerade als ein Diskurs, der über diese zur letztlichen Lähmung verurteilte Vernunft hinausgeht. Die Zurückweisung der *Vernunft* – Schelling spricht bekanntlich von ihrer „Umkehrung" – bedeutet nicht eine Verabschiedung des Rationalismus, sondern vielmehr ein Wiederauffinden von dessen wertvollsten Forderungen auf einem anderen Gebiet. Die positive Philosophie ist die Analyse und die Beschreibung dieses absteigenden Parcours, in dem das Denken von der als Potentialität erkannten *Aktualität* aus progrediert. Sie ist Wissenschaft von der *Existenz* und von der *Freiheit*, und als solche will sie der metaphysischen Aporie des *Anders*-Werdens des *Selben* Rechnung tragen. Gott – und der Mensch – kann in dem Maße anderes werden als er selbst, ja sich selbst entgegengesetzt werden, wie das Werden im Medium dessen stattfindet, was mehr ist als das Wesen, nämlich der Existenz, aber mit welcher das Wesen vereint bleibt. Das Anders- oder Sichentgegengesetzt-Werden kann begriffen werden, denn die Triebfeder dieser Bewegung ist die Freiheit, nun macht aber gerade die Freiheit die Heraufkunft des „Neuen" möglich, ohne dass dieses Neue dem Alten fremd ist. Schelling beruft sich gerne auf *Exodus:* „Ich werde seyn, der ich seyn werde" (W XIII 269), und diese Ansprache auf die Zukunft hat eine streng begriffliche Bedeutung. Das *Dass* enthält ein verborgenes wesentliches Moment an „völlig Neue[m]" (W XI 420), und die Zukunft, wenn man so will, die Zukünftigkeit trachtet im Schellingianismus nach einem Statut metaphysischer Autonomie.[10]

Die metaphysische Autonomie der Zukunft, die echte Neuheit dessen, was geschieht, hat offenkundig wahre philosophische Bedeutung und Tragweite nur, wenn das echt Neue nichtsdestoweniger mit dem verbunden bleibt, was ihm vorausgeht. Die *Zweite Wissenschaft* untersucht die Macht Gottes, aus sich selbst herauszugehen, doch damit dieser Exodus kein definitiver Selbstverlust ist, muss durch die Trennung hindurch und trotz der Trennung eine Einheit überdauern. Schelling erbt das Wort vom „unauflöslichen Leben[]" von Oetinger, Leser des *Briefes an die Hebräer.*[11] Im Gegensatz zum Menschen, in welchem die Einheit der beiden konstitutiven Prinzipien seines Seins zertrennlich ist, woraus sich seine

10 Vgl. *Offenb. UF* 26 ff. Nach Peirce ist Schelling der einzige moderne Philosoph, der die „Thirdness", das Prinzip der Verzukünftigung, begriffen hat; *Collected Papers* I, Cambridge, Mass. 1935, 6.

11 *Hebräer* 7,16 in W VIII 259. Vgl. Oetinger, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, Stuttgart 1776, 294.

ontologische Endlichkeit und seine moralische Sündhaftigkeit ergeben, ist in Gott die Einheit der Prinzipien unzertrennlich (W VII 364). Selbstverständlich ist die Übernahme des theosophischen Themas durch die transzendentale Reflexion über die Kopula des synthetischen Satzes a priori, das Wesenselement des Urteils (vgl. W VIII 214) und die verborgene Triebfeder der unauflöslichen Verbindung des Affirmierenden und des Affirmierten (W VI 218) und der unauflöslichen Identität des Prädikats und des Subjekts (W VII 147) vorbereitet. Die unauflösliche Einheit, welche die *Spätphilosophie* aus der originären Beziehung von Subjekt und Objekt herauslesen wird (*WA 27/28* 202), achtet die Autonomie ihrer Elemente, aber sie lässt sich nicht auf sie reduzieren. Sie ist der metaphysische Kern jeder einzelnen Existenz, insbesondere der Kern der Person (W XII 61), und sie stellt die metaphysische *Conditio* der Freiheit dar (W XIII 310), nämlich die Möglichkeit des Sprunges in das Anderswo und das Neue, worin sich nichtsdestotrotz die umfassende Zugehörigkeit zur Ursprungswirklichkeit gewahrt findet (vgl. W VIII 259).

Die unauflösliche Einheit ist das Geheimnis der Sicherheit Gottes, die es ihm ermöglicht, über sein Sein hinauszugehen und für ein anderes Sein zu optieren. Kraft seiner unauflöslichen *Conditio* ist Gott unverderblich (W VIII 261), unverletzlich und unantastbar (W XIV 202), kurzum unaufheblich (W XII 90).[12] Absolut nicht dem Zufall und der Zerstörung unterworfen zu sein befestigt Gott in einer radikalen Andersheit im Verhältnis zu jedem endlichen Wesen; daraus ergibt sich die „Heiligkeit" des „göttlichen Lebens" (W XIV 202). Doch obwohl seine Unauflöslichkeit das Prinzip seiner Heiligkeit, das heißt seiner Transzendenz ist, steht sie auch am Ursprung seiner Beziehungen zur Welt. Gott ist unverderblich, unaufheblich, er kann also durch all das „hindurchgehen", was außergöttlich ist, und nichtsdestoweniger Er selbst, göttlich, bleiben (W X 276). Wenn es sich so damit verhält, dann hat die Gottheit sich nicht mehr zu sorgen, dann „hat [sie] mit sich selbst nichts zu thun", denn sie ist jeder Bedrohung entzogen, also ihrer selbst sicher, *sui securus* (W X 260). Das heißt, dass sie vollkommen Herrin ihrer selbst ist. Doch im Gegensatz zum Gott des Aristoteles, der zwar im vollkommenen Besitz seiner selbst, aber unfähig ist, einen Prozess zu beginnen und sich von sich selbst zu befreien (W XI 559 Anm. 16), ist der *Allerhöchste* der positiven Philosophie für die Welt von seiner Natur als *securus sui* befreit. Der Gott, der nicht aus sich selbst herausgehen kann, bleibt, ungeachtet seiner vollkommenen Reinheit, ein Abkömmling des egoistischen *Grundes*. Umgekehrt ermöglicht ihre Unauflöslichkeit es der Schelling'schen „Monas", sich von ihrem unvordenklichen Sein zu befreien, und, frei von der Gefahr, sich selbst zu verlieren, zum Schöpfer anderer Wesen, also „absolut Ursächliches" (W XII 94) zu werden. Die negative

12 Vgl. „das sich nicht verlieren Könnende" (W XII 57).

Bedingung der Irreduzibilität auf ein Objekt, das heißt auf ein Prädikat, ist stets durch Schelling als der Schlüssel zur Autonomie des Subjekts angesehen worden (W I 248 [HK I 3 140]). Doch zur schöpferischen Freiheit wird die Autonomie, wenn der „negative" Begriff der Irreduzibilität auf alles andere unter den „positiven" Begriff subsumiert wird, unauflöslich sich selbst, *sui securus*, zu sein.

Die Unauflöslichkeit seines Lebens, welche die absolute Sicherheit Gottes begründet, empfängt ihre endgültige metaphysische Formulierung durch den Begriff des „notwendig notwendigen Wesens", des Wesens, das notwendig und nicht bloß de facto „natura sua" ist. Schelling will den Schatten der Substanz Spinozas, die *Existentia fatalis*, „ein austernhaftes, d. h. blindes und taubes Absolutes" (W XIII 106 Anm. 3), endgültig verabschieden – oder vielmehr an den Platz verweisen, welcher der seinige ist. Die positive Philosophie versteht besser als irgendwas die wesentliche Rolle, die der Begriff des notwendigen Wesens in der Metaphysik spielt, aber gerade sie nimmt an, dass er von Parmenides bis Spinoza und von Spinoza bis Hegel keine geeignete Deduktion erfahren hat. Seit den *Weltaltern* vervielfacht Schelling die Metaphern der negativen Theologie und lässt die ganze Garde der mit dem Präfix *supra* ausstaffierten Substantive und Adjektive aufmarschieren. Auf die Doppelung des „notwendig notwendig" greift er jetzt deshalb zurück, weil er über jede suggestive Schreibweise hinaus die Konstruktion dieser letzten und höchsten Kategorie verfolgt, bei der die Potentialität und die Aktualität, die Notwendigkeit und die Freiheit nicht nur vereint und vereinheitlicht, sondern unter einen älteren oder höheren Begriff subsumiert sein werden.

Die positive Philosophie, und selbst ihre knappste Darstellung, die *Andere Deduktion*, analysiert die Beziehung zwischen dem *Dass* und dem *Was* als eine Bewegung und als eine Entwicklung, als die schrittweise Reduktion des *Unvordenklichen* auf die bestätigte *Gottheit*. Nun will aber der Begriff des notwendig notwendigen Wesens diesem Übergang Rechnung tragen, ohne einen selbst metaphysischen Prozess in Anschlag zu bringen. Weil das notwendig notwendige Wesen „das naturâ suâ notwendig Existierende" ist, „ragt es schon über den actus seiner unvordenklichen Existenz hinaus" und „transzendiert ihn" (*Phil. Offenb.* 171). Der Begriff des „notwendig notwendig" will die absolute Wirklichkeit von jeder Kontamination durch die Zufälligkeit reinigen. Um das zu leisten, unterwirft er die notwendige Existenz, die wirkliche Aktualität einer radikalen Kritik, in der diese durch eine Reduktion auf die Potentialität oder auf das Nicht-Sein von ihrer bloß zufälligen Aktualität befreit werden wird. Das *sui securus Absolute* ist notwendig jenseits jeder faktischen Notwendigkeit, es existiert sogar außerhalb jeder wirklichen Existenz und es hört nicht auf, selbst innerhalb der Potentialität Aktualität zu sein. „Dem seiner Natur nach nothwendig Existirenden ist [das] actu nothwendige Seyn nur ein ihm zugestoßenes, also etwas zufälliges" (*Mythol. 1837/*

42 179). Es ist ihm gegenüber frei und kann ohne es „in sich" sein (W XI 317). Das unmittelbar notwendige Sein ist nur auf eine „zufällig[e]" Weise notwendig (W XIII 158). Was *natura sua* existierend ist, ist unabhängig von jeder wirklichen Existenz. Das *ipsum existens* enthält nicht notwendig in seinem Begriff die wirkliche Existenz (*Mythol. 1837/42* 177). Wenn es existiert, existiert es nicht „*per existentiam*", sondern vielmehr dem Wesen nach (W XIV 348). Letztlich: Wenn das unvordenkliche Sein der *actus* des *actus purus* ist (W XIV 349), dann ist Gott *actus* nur „dem Wesen nach" (W XIV 344) oder „als Wesen" (W XIV 349). Das notwendig notwendige Sein, das, was *natura sua* notwendig ist, ist weder Aktualität noch Potentialität, sondern das gemeinsame Prinzip dieser beiden letzten Kategorien.[13]

12.4 Die Einzigkeit Gottes

Das notwendig notwendige Sein, getrennt von jedem anderen und transzendent gegenüber jedem anderen als es selbst, ist der einzige Gott, und Schelling macht sich seine Deduktion zur Aufgabe. Die Einzigkeit Gottes, der metaphysische Begriff des Einzigen wird durch den transzendentalen Begriff der Einheit vorbereitet. Die Einzigkeit ist nicht de facto, sondern de jure, sie ist nicht bloß numerisch, sondern „qualitativ" (W VI 209).[14] Sie bezeichnet weniger das unteilbare Atom als das Band der Verschiedenen, die Synthese der Ungleichartigen. Die qualitative Einzigkeit dem Wesen nach wird durch die Unauflöslichkeit vertieft werden, in der sie auf dem Hintergrund der Differenz und trotz der Differenz affirmiert wird. Wurde die Einheit des Ichs bereits als Ausdruck einer inneren Setzung verstanden (W I 182 [HK I 2 107]), so wird auch die Einzigkeit der Gottheit aus einem intrinsischen Prinzip hervorgehen müssen.

Schelling eröffnet die Deduktion in seinen Vorlesungen über den *Monotheismus*, und die Darstellung startet in einem theologischen Kontext. Die alte Dogmatik hatte sich darin gefallen, mit der *Heiligen Schrift* zu wiederholen: „Außer Gott ist kein anderer Gott". Allerdings kann diese Formel nur dann eine begriffliche Bedeutung haben, wenn sie mehr der Feststellung einer Tatsache entspricht. In Wirklichkeit übrigens sagt die biblische Aussage, an die die Dogmatik erinnert, mehr und anderes als das. Die *Heilige Schrift* behauptet nicht, dass es keinen Gott gibt außer Gott, sondern dass es keine *wahren* Götter gibt außer dem *wahren* Gott. Das heißt, dass es andere „Götter" geben kann, aber diese

13 Für „die Nothwendigkeit der Nothwendigkeit" als „vollständige Synthesis der bloßen Möglichkeit der Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit" siehe bereits W VI 522.

14 Vgl. „die qualitative Einheit", oben, S. 82f.

Götter können die ausschließliche Gottheit des wahren Gottes nicht beeinträchtigen (W XII 13 ff.).

Da die Existenz in actu des Seins der Welt, eines Seins anders als sein eigenes, in keiner Weise das notwendig notwendige *Existierende* affiziert, tangiert die Anwesenheit und Vermehrung der Baals, dieser ganzen Mannigfaltigkeit an göttlichen Gestalten die Einzigkeit des einzigen Gottes nicht (*Offenb. UF* 123). Die philosophische Darstellung hat als eigentliche Triebfeder den Begriff einer Einzigkeit *ad intra*, nicht *ad extra*, eine metaphysische Intuition, die bereits das Würzburger System zu formulieren gewusst hatte: „Gott ist *Eins* der Substanz, nicht der Zahl nach, und diese Einheit der Substanz kann durch keine quantitative Vielheit aufgehoben werden. Wäre Gott einzig im numerischen Sinne, so wäre die Vielheit nicht *durch seine Natur*, sondern nur zufällig von ihm negirt ...“ (W VI 158) Die Spätphilosophie wird diese These weiter erhellen und systematisieren. Die Deduktion der notwendig notwendigen Natur ermöglicht es, über den Begriff einer „uneigenschaftliche[n] Einzigkeit“ (W XII 100 Anm. 3) hinauszugehen. Die metaphysische Einzigkeit ist kein negativer, sondern ein positiver Begriff (W XIII 282). Sie kann nicht auf eine Einzigkeit *de facto*, nämlich das Fehlen anderer Wesen, anderer Götter außer Gott reduziert werden, sondern erfordert die Einzigkeit *de jure*, die Einzigkeit des *Höchsten* seiner Natur nach (*Offenb. UF* 105). Sie kann nicht bloß materiell, sondern muss formell sein (W XII 101 Anm. 20),[15] nicht eine Einzigkeit der bloßen Existenz nach, sondern eine Einzigkeit dem Wesen nach (*Offenb. UF* 87).[16]

Gottes Einzigkeit kommt nicht von seinem Sein. Andernfalls existierte nichts außer Ihm, denn der *Einzige* wäre dann nicht die Gottheit, sondern vielmehr das Einzige im Allgemeinen. In der Tat bewiese die absolute Einzigkeit zu viel. Denn es gäbe außer Gott nicht nur keinen wahren Gott, sondern überhaupt nichts. Man hätte damit bewiesen, dass Gott einzig wäre, aber um den Preis, zu vergessen, dass er Gott wäre (W XII 20 f.)! Die Einzigkeit kann nicht aus dem Sein kommen, das nur „der Vorbegriff“ von Gott ist (W XII 59), nicht sein eigentlicher Begriff. Das Einzige in das einzuordnen, was Gott vorausgeht, würde darauf hinauslaufen, es als das Einzige im Allgemeinen und nicht als *den* einzigen Gott zu definieren (W XII 29). Die Einzigkeit kann nicht dem Sein als potentielle, materielle Realität zugeschrieben werden, die nur Gottes materieller Inhalt und nicht der actus seiner Existenz ist. Auf keinen Fall darf man sich mit der ungenauen und gefährlichen Formel zufriedengeben: Gott ist einzig. Da die Einheit nicht zusätzlich zum Wesen hinzugefügt wird (W XII 27 Anm. 4), lässt sich die Einzigkeit nicht vom Subjekt

---

15 Gott ist nicht eine numerische, sondern vielmehr eine super-numerische Einzigkeit (W XII 46).
16 Vgl. „nothwendige Einzigkeit“ (W XII 103).

prädizieren. Sich des Einzigen als Prädikat zu bedienen, ließe das Subjekt, Gott, als eine unbestimmte, allgemeine Realität zurück (W XII 45). Doch darf man auch nicht von Gott im Allgemeinen, von „Gott *überhaupt*“ (W XII 22 Anm. 10)[17] sprechen. Gott ist kein allgemeines Wesen, sondern ein Einzelwesen, ja das EINZELNE als solches (W XI 586).

Zweifellos hatten die Wolffianer zu Unrecht das logische *Principium indiscernibilium* auf den lebendigen Gott der christlichen Theologie anwenden wollen (W XII 14). Gleichwohl bleibt bestehen, dass die Einzigkeit Gottes sich nur von innerlichen, immanenten Betrachtungen her verstehen lässt. Die wahre Einheit ist stets *ad intra* (W IV 116), wie auch die Freiheit im strengen Sinne des Ausdrucks vor allem Freiheit gegenüber seinem eigenen Sein ist (W X 22 f.). Und so ist die wahre Einzigkeit, die von Gott, das immanente Prinzip schlechthin. Sie bezieht sich nicht auf Gott gemäß dem, was ihm vorausgeht: sein Sein, und auch nicht gemäß dem, was ihm folgt: seine Attribute (W XII 29), sondern allein gemäß dem, was er in sich selbst ist, seiner Gottheit (W XIII 283 ff.). Gott ist nicht einzig, sondern der *Einzige* (W XII 64), er ist nicht einzig im Allgemeinen, sondern als Gott. Schelling übersetzt *Deuteronomium:* „Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehovah“, und kommentiert dies: „es heißt nicht: ‚er ist einzig‘ […] oder Einer schlechthin, sondern: ‚Er ist ein einziger Jehovah‘, d. h. er ist nur einzig als Jehovah, als der wahre Gott oder seiner Gottheit nach…“ (W XII 47). Gottes Einzigkeit folgt aus seiner Gottheit. Sie ist kein allgemeiner metaphysischer Begriff, sondern ein Aspekt dessen, was „durch sich selbst einsam, solitarius, μονος, gesetzt ist“ (*Offenb. UF* 125). Die notwendig notwendige Existenz bezeichnet sozusagen das *natura sua* existierende Wesen, insofern es auch weiterhin es selbst ist, selbst wenn seine Einheit zerbrochen ist (*Offenb. UF* 87). Die Einzigkeit stellt das dar, was es ihm erlaubt, es selbst zu bleiben, während es die *Potenzen* der Welt und die Gestalten des mythologischen Prozesses, das heißt das, was ihm entgegengesetzt ist, setzt und außer sich setzt (*Offenb. UF* 125).

Die Trennung Gottes von jeder anderen Realität und seine radikale Andersheit im Verhältnis zu jedem anderen Wesen sind auf eine immanente Weise in seinem Wesen als notwendig notwendiges Wesen gegründet. Nun muss aber diese Transzendenz, diese Differenz eine äußere Übersetzung haben. Schelling, der sich seit der Zeit in Würzburg gerühmt hatte, die Göttlichkeit des Einzelnen (W VII 143)[18] und die Autonomie von allem, was existiert (vgl. W VI 187), hergeleitet zu haben, versteht sich als Philosoph der Besonderheit. Gegenüber einer ganzen Tradition der klassischen Metaphysik, die als Wissenschaft des Allgemeinen mit

17 Vgl. „es gibt keine Existenz Gottes überhaupt“ (W XI 274).
18 Vgl. oben, S. 520.

dem für das Resultat eines Kompromisses mit dem Irrationalen und dem Formlosen gehaltenen Besonderen und Individuellen hart ins Gericht geht (W XI 378), setzt sich Schelling entschieden dem spinozistischen Axiom entgegen: *omnis determinatio est negatio* (W X 348).[19] Die Vollkommenheit eines jeden Werkes besteht in seiner Beschlossenheit (W VIII 325), der Geist selbst sucht im Körper Gestalt anzunehmen,[20] und die Bestrebungen der philosophischen Vernunft gelten dem Bestimmten (W XI 361). Gott, der höchste „Gegenstand" der Philosophie kann nur eine „bestimmte Natur" sein (W VII 435 [N8 98]); er ist nicht „absolute Indifferenz", sondern ganz im Gegenteil „absolute Differenz", „das schlechthin Bestimmte" (W XII 100 Anm. 19). Die Philosophie fand sich selbst als natürliche Theologie zumeist in Zwietracht mit dem religiösen Geist der Menschen, für die Gott ein persönliches Wesen war. Nun darf sich freilich auch in diesem Bereich und vor allem in diesem Bereich die Philosophie nicht vom Gefühl des einfachen Menschen trennen (vgl. W XII 172).[21] Gott ist ein besonderes, einzelnes Wesen, ja Gott ist *Person*.

Gott ist das *Existierende*, in welchem das *Dass* zum Begriff gekommen ist (W XIII 170). Nun kann aber das *Dass*, die *Existenz* keine allgemeine Realität sein. Dem Absoluten der *Identität* entgegengesetzt, ist Gott von Natur aus ein konkretes, „faßliche[s]" (W XIV 139), besonderes Einzelwesen (W XI 586). In der Metaphysik „steigt" man traditionell vom Allgemeinen zum Besonderen, dann zum Einzelnen „herab", aber Schelling empfiehlt eine andere Vorgehensweise. Die negative Philosophie denkt nur eine „Welt ohne Gott" (*Tageb.* 133).[22] Sie ist nur Wissenschaft von den „Gattungen und Arten", sie kennt nicht das Einzelne (*Phil. Offenb.* 118). Umgekehrt ist die positive Philosophie Erklärung des Einzelnen, in welchem sie den Sinn, das heißt das Allgemeine, erkennt. Das allgemeine Wesen – erklärt Schelling seinen Kollegen von der Preußischen Akademie – ist nur, wenn das einzelne Wesen ist. Nicht das allgemeine Wesen aktualisiert sich, indem es sich individualisiert, sondern es ist das Einzelne, das „sich realisirt, d. h. sich intelligibel macht" durch das Allgemeine (W XI 587 f.). Die positive Philosophie leistet nur die Herleitung des Prozesses, in dem das Einzelne sich mit dem Allgemeinen bekleidet (W XI 588) – die Entfaltung der *Potenzen* im Sein der Welt, die *Schöpfung* und die *Menschwerdung Gottes* –, doch von seiner Natur her bleibt Gott, das unauflösliche *Selbst*, ein Einzelwesen, *Monas* (W XIV 337).

19 Vgl. oben, S. 807, Anm. 21. Siehe auch Jacobi, GA 1,1 100.
20 Siehe dazu das Thema Oetinger'scher Herkunft: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes", vgl. oben, S. 807, Anm. 20.
21 Vgl. oben, S. 334.
22 Vgl. „der natürliche Mensch [...] weiß nichts von Gott" (W XI 525), vgl. oben, S. 945, Anm. 12.

Die Hebräer haben die Überallgemeinheit Gottes verstanden, indem sie ihn mit seinem *Namen* gleichsetzten (W XI 160), der einzigen ‚Sache', die der Geist von dem „Einzige[n], der seines Gleichen nicht hat" zu erfassen und zu sagen vermag (W XIII 174). Der Name bezeichnet ein Einzelnes, insofern seine Einzelheit die Tatsache einer wesentlichen Immanenz ist. Er bezeichnet die Positivität sui generis des Einzelnen, eine Positivität, die aus der Untrennbarkeit des *Selbst* und der *Form* resultiert. Diese Positivität des Einzelnen ist das, was man gemeinhin Persönlichkeit nennt.

Seit der *Zwischenphilosophie* beharrt Schelling auf dem höchsten Wert der Persönlichkeit (W VII 516), und er wird nicht aufhören, den *Höchsten* und die *Persönlichkeit* gleichzusetzen. Er übernimmt sogar in seinen letzten Schriften die traditionelle Definition der Persönlichkeit als das für seine Handlungen verantwortliche Subjekt (W XI 536), um die absolute Kontinuität zwischen dem Sein und dem Handeln Gottes, seinem Sein an sich und seinem Sein außer sich ausdrücken zu können. Die Persönlichkeit ist der als die dynamische Identität des *Dass* und des *Was* verstandene höchste ontologische Kern. Im Gegensatz zur Individualität als negativem und privativem Begriff (W XI 546) ist die Persönlichkeit die Einzelheit als Ort von Sinn. Wie die *Untersuchungen* es sagen: „Persönlichkeit, d. h. [die] zur Geistigkeit erhobene[] Selbstheit" (W VII 370). Später wird die Person als das erklärt, was fähig ist, zu existieren und sich auszuüben, indem es frei vom Allgemeinen und außer der Vernunft ist (W XI 281).[23] Auch hier korrespondiert das Beharren auf der außer-vernünftigen *Conditio* etwas anderem als einem diffusen Irrationalismus, es bezeichnet vielmehr die konsequente Anwendung der Errungenschaften der *Spätphilosophie*. Der höchste immanente Inhalt der natürlichen, der negativen Vernunft muss ihr ausgetrieben werden. Dann wird Gott, von jeder Immanenz und jeder Potentialität befreit, „in *seiner* Idee" sein! Die Darstellung der positiven Philosophie folgt der Bewegung vom *Unvordenklichen* bis zum *Begriff*. Das *Dass* ist Potentialität von Sinn,[24] und dieser Sinn wird durch die Ekstase aktualisiert, in der Gott auf sein Sein zugunsten des Seins der *Welt* verzichtet. Die Unauflöslichkeit ist als die eigentliche Triebfeder dieses ganzen Prozesses deduziert worden. Doch ist die befreiende Unauflöslichkeit als Prinzip der göttlichen Sicherheit seiner selbst nur die *Conditio* sine qua non jener ursprünglichen Kenosis, die nur als Wille voll verstanden werden kann. Der Begriff des Willens indes erfordert die Überschreitung der Ontologie. Woraus sich die gegen Jacobi erhobene Forderung nach einer eigentlich philosophischen Erkenntnis des persönli-

23 Vgl. Die Vernunft ist „das absolut Unpersönliche" (W XI 479).
24 Das „reine[] Selbst" ist „Daß" (W XI 401 f.). Dies ist die klassische Doktrin: Die Existenz Gottes ist sein Wesen (W XIII 271).

chen Gottes ergibt (W VIII 82). In Wirklichkeit handelt es sich hierbei um eine Tautologie. Der „Gegenstand" par excellence der Philosophie ist der höchste, nämlich Gott, nun ist aber Gott die Person Gottes (W VII 396). Die absolute Einzigkeit, das eigentliche Wesen Gottes ist die Persönlichkeit (W XII 85; W XI 281). Die *Weltalter* rufen in Erinnerung, dass der menschliche Geist sich nicht mit einem Gott zufriedengeben kann, der bloß *Es* wäre; Vernunft und Gefühl fordern einen Gott, der *Er* ist (W VIII 255).[25] Als Substanz ist Gott nur *Es*, aber der wahre Gott, der persönliche Gott ist *Er*. Er ist *Er*, nicht *Es*, aber – und das ist die ungeheure Errungenschaft der *Zweiten Wissenschaft* – es ist ein Er, welches das *Es* impliziert (W XII 100 Anm. 2).

Die Persönlichkeit ist der geeignetste Begriff, um dem Einzigen gerecht zu werden, welches die unauflösliche Einzigkeit seiner Elemente ist. Sie entspricht der Andersheit im positiven Sinne, der göttlichen Andersheit, die kraft ihrer Einzigkeit anders als jedes Sein ist. Die Einzigkeit ist positives Verschieden-Sein des Einsamen, dem der der Persönlichkeit entstammende Wille sozusagen ein Gesicht gibt. In letzter Instanz ist die göttliche Persönlichkeit, obgleich sie im Weiteren den Abstieg Gottes in die *Schöpfung* und die *Menschwerdung Gottes* im Endlichen gestattet, das höchste Prinzip und die höchste Triebfeder der Transzendenz der *Monas*. Die Indifferenz oder vielmehr die Freiheit gegenüber dem Sein und ihrem eigenen Sein bedeutet die Umsetzung des *Dass* in das *Was*, doch durch den apophatischen Diskurs über Gott jenseits des Seins erhält diese Macht im Verhältnis zu den Entgegengesetzen eine gesteigerte Emphase.

Das positive Wissen hat als höchsten Ehrgeiz, die Quelle des Seins wiederzufinden, „hinter" das Sein zu kommen (*Offenb. UF* 23). Und dies aus dem guten Grund, dass Gott sein Gegenstand schlechthin ist, denn Gott ist jenseits des Seins (W VIII 234). Die Gottheit geht dem Sein voraus, oder vielmehr, sie folgt ihm, wenn man der positiven Philosophie Glauben schenkt. Aber das Wesentliche ist, dass Gott das Sein transzendiert, dass Er das „Ueberseyende" (W XII 58), das „Ueberexistirende" (W XIII 150) ist. Gott ist nicht nur jenseits des Seins, sondern auch jenseits seines eigenen Seins, über welches er sich mit souveräner Freiheit „schwingt" und über welchem er schwebt (W XII 89). Selbstverständlich ist diese räumliche Sprache in den Begriff zu übersetzen. Die Situierung jenseits des Seins und auch seines eigenen Seins bedeutet die Transzendenz Gottes im Verhältnis zu jedem Inhalt. Wie das Subjekt der transzendentalen Apperzeption jenseits jedes Prädikats und der wirklich freie Mensch jenseits von allem, was er ist, und allem, was er hat, ist, darf Gott – hier kommt die negative Theologie deutlich sichtbar mit

25 Vgl. „Der Ewige" statt „das Ewige" (IP 85).

der positiven Philosophie zur Deckung – weder Sein noch Wesen, ja, nicht einmal *sein* Sein oder *sein* Wesen sein.

Diese ganze auf eine strenge begriffliche Spekulation gegründete apophatische Dialektik strebt das Verstehen Gottes als das Transzendierende *kat'exochen* an. Das *Existierende*, das Gott ist, ist „das Nichtimmanente" (*Phil. Offenb.* 125), das absolute Subjekt, das absolute Freiheit ist, ist das eigentlich Transzendente (W IX 225), das Schelling am Ende in die Position des *Herrn des Seins* hieven wird. Weil Gott außerhalb und jenseits allen Seins ist, hat er nichts Substantielles, also ist er nur reine Beziehung, nun bedeutet aber Beziehung in diesem Zusammenhang *Herrsein* (W X 260). Der, welcher *securus sui* ist, ist frei, sich zu geben und sich einem anderen hinzugeben, aber die Nicht-Beschränkung durch sich selbst kann ebenfalls zur Herrschaft führen. Frei von jeder Sorge und von jeder Bangigkeit, was sein Haben und sein Sein angeht, ist Gott der Herr von jedem Haben und von jedem Sein. Kierkegaard, Engels und Bakunin hören den alten Schelling verkünden, es sei das Ziel der Philosophie, über das Sein hinauszugehen bis hin zu dem, was jenseits seiner sei, dem *Herrn des Seins* (*Phil. Offenb.* 171). Am Ende der Dialektik, die den *Allerhöchsten* von jedem Inhalt und von jeder Zugehörigkeit zu sich selbst oder zu einem anderen befreit, gibt das reine *Dass*, das Empirische als solches, seine Wahrheit als „Absolut-Transzendente[s]" preis (*Phil. Offenb.* 146).

13 Gott

13.1 Philosophie und Religion

Schelling sagt es immer wieder, der letzte Gegenstand der Philosophie sei Gott, und insbesondere die positive Philosophie sei nur das Aufzeigen seiner Existenz. Die *Weltalter* verstehen sich als die Geschichte des Lebens Gottes, und die *Spätphilosophie* als „angewandte Philosophie" ist Theorie der *Mythologie* und Theorie der *Offenbarung*. Damit ist die Bedeutung der religiösen Problematik für den zweiten Schelling gesagt. Freilich bedeutet die Tatsache, dass Religion und Theologie den Hauptanteil der Materialien seiner Spekulation beibringen, noch nicht, dass diese eine Philosophie der Religion im Sinne einer Lehre von der dem Religiösen eigenen Intelligibilität sei.

Die nachkantische Spekulation hat eine quasi leidenschaftliche Beziehung zur Religion, und durch sie hat die Religionsphilosophie Bürgerrecht erlangt. Nun haben aber weder Hegel noch Schelling – und noch weniger Fichte – eine wirkliche philosophische Autonomie der Religion und auch nicht a fortiori eine spezifische religiöse Erkenntnis im Blick. Im Wesentlichen befinden sich die Nachkantianer nicht in Diskontinuität mit Kant, der auf der Autonomie der „theologischen Fakultät" bestand und vor der dogmatischen Reduktion der Religion auf die Metaphysik warnte, der aber im Wesentlichen die Religion unter die Moral subsumierte und jeden Anspruch auf Intelligibilität des „Positiven" in Sachen Religion durchgehend ablehnte. Fichte wird in seine Fußstapfen treten, und auch wenn er in seiner *Spätphilosophie* die apophatische Transzendenz des *Absoluten* lehrt, ignoriert er doch weiterhin, ungeachtet des geläuterten Spiritualismus seiner großen moralistischen Schriften, den religiösen Inhalt. Gewiss verhält es sich anders bei Hegel, der die Wahrheit und die Intelligibilität der religiösen Lehren und Riten lehrt. Hegel deduziert die Religionen und feiert die hohe Rationalität des *Dogmas*. Doch Hegels Hochachtung vor den Religionen und seine großartige spekulative Rekonstruktion der christlichen Dogmatik stehen noch keineswegs für die Anerkennung einer eigenen irreduziblen Intelligibilität des Religiösen. Die Religion ist eine echte Manifestation des *absoluten Geistes*, aber nicht seine höchste Manifestation, welches die Philosophie ist. Die Religion sagt nur das, was die Philosophie sagt, und sie sagt es weniger gut. Die Religion spricht in Vorstellungen, die Philosophie in Begriffen, und der Begriff ist die Wahrheit der Vorstellung. Hegel behandelt die Dürftigkeit der Methoden allegorischen Erklärens mit Verachtung, aber am Ende fehlt es für ihn auch der Religion an einer Intelligibilität sui generis.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-050

Schelling wiederum weist kraftvoll die Hegel'sche Onto-Theologie zurück, die geeignet ist, die Freiheit und die Persönlichkeit Gottes zu kompromittieren, aber es gelingt ihm trotzdem nicht, die eigentliche Intelligibilität der Religion zu bestimmen. Zwar liefert die *Philosophie der Mythologie*, die Deduktion dieses gesamten Prozesses aus einem vorzeitlichen Sündenfall, eine Logik des Heiligen, also eine „positive" Alternative zum allegorischen Reduktionismus.[1] Doch selbst diese Mytho-Logik stellt ebenfalls bloß die Verschiebung oder Verbiegung des Diskurses vor, und im Grunde denkt sie auch weiterhin die Aufeinanderfolge der Bilder vom allgemeinen Begriff her. Die Philosophie der Mythologie gibt eine Erklärung, eine immanente Interpretation des Mythos, aber sie zielt deswegen nicht auf eine Philosophie der Religion, auf die religiöse Tatsache selbst.

Die Schelling'sche Reflexion über die Religion wird in der *Philosophie der Offenbarung* vervollständigt werden.[2] „Der Philosoph in Christo"[3], der „Patriarch der protestantischen Philosophie"[4], weist die Idee einer christlichen Philosophie, ja, mehr noch, einer katholischen oder protestantischen Philosophie zurück (W XIII 135).[5] Er hat keinerlei Interesse, sich innerhalb der kirchlichen Orthodoxie einzuordnen (W XIV 201); er hat keinerlei Absicht, eine spekulative Dogmatik zu konstruieren (W XIV 30). Er betrachtet das Christentum als eine „Erscheinung" (W XIV 234), als eine „Thatsache" unter anderen, mag es auch die „höchste [...] Thatsache" (W XIV 34)[6] sein, folglich als eine Realität, die der Idealismus begreift, indem er sie sich selbst erklären lässt (W XIV 234). Zweifellos ist das Wesentliche des Christentums der Bezug auf das Geschichtliche; nun bedeutet aber die Geschichte weniger die Ereignisse und die Lehren, die im Laufe der Jahrhunderte aufgetaucht sind, als deren *Conditio*, einer Tat, einem ursprünglichen Handeln zu entstammen (W XIII 139 Anm. 4). Schelling beharrt darauf, dass das Wissen in Sachen Religion auf „Erfahrung" beruht (*Offenb. UF* 404); er geht sogar so weit und schreibt: „Der christliche Glaube ist philosophisch unbegreiflich" (*Tageb.*

---

1 Vgl. oben, S. 922, 945 f.

2 Die *Philosophie der Offenbarung*, die das Gebäude der *Spätphilosophie* vervollständigt, gehört unzweideutig zum positiven Wissen, während die *Philosophie der Mythologie* einen Doppelstatus hat. Als Resultat des freien Handelns der *Übertretung* ist die Mythologie der Gegenstand eines positiven Wissens. Als absolut notwendige Aufeinanderfolge einer Reihe begrenzter Gestalten innerhalb eines geknechteten Bewusstseins gehört sie dem negativen Bereich an.

3 Engels, *Schelling, der Philosoph in Christo*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Ergänzungsband, Teil 2, Berlin 1967, 255 ff.

4 Nach Montalembert E. Susini (Hg.), *Lettres Inédites de Franz von Baader* III, Paris 1967, 261.

5 Gleichwohl spricht Schelling auch von seiner „christlichen" Philosophie (*WA 27/28* 213). Siehe auch W V 347.

6 Das *Christentum* ist keine Lehre, sondern eine Sache, eine Tatsache (W XIII 197); Christus ist weder der Stifter noch der Lehrer des *Christentums*, sondern sein Inhalt (W XIV 35).

188). Nun muss man sich allerdings im Klaren sein: Das Christentum ist nur für die rein negative Vernunft unbegreiflich; dagegen kann es durch eine positive Wissenschaft vollkommen verstanden werden. Der sich jedem philosophischen „Quietismus" (W VIII 111) widersetzende Schelling verkündet als Antwort auf Jacobi: „... der Gott, der nicht gewußt würde, wäre kein Gott ..." (W XI 176). Vor dem Wissen kommt der Glaube, aber der Glaube geht von selbst hin zum Wissen. Man möchte „den Gott unserer Väter" bekennen, aber bislang war das „aufrichtiger Weise" für einen „Weisen" unserer Zeit unmöglich (W VIII 188). Die positive Philosophie wird die Verwirklichung dieses Wunsches ermöglichen, aber sie wird noch weiter führen. In seinem letzten Lebensjahr schreibt Schelling an seinen früheren Schüler, König Maximilian von Bayern: „Es muß also, auch auf Erden noch, dazu kommen, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung ein allgemein Begriffener werde ..." (*Max*. 244) Fünfundvierzig Jahre nach den *Untersuchungen* bleibt also Schelling im Grunde in Übereinstimmung mit Lessing: Die Wahrheiten der Offenbarung müssen in Vernunftwahrheiten gebildet werden (W VII 412). In letzter Instanz verwandelt sich die Religion in Philosophie. Schelling, empört über das „Greuel" des kantischen Postulats der Existenz Gottes, das deduziert worden war, um die Möglichkeit unseres moralischen Handelns zu gewährleisten,[7] wird immer wieder die „völlige Nullität" einer rein moralischen Religion behaupten (*Offenb. UF* 123; vgl. W VI 557). Noch in der Stuttgarter Zeit gibt er die Metapher aus: Die Religion ist die „Methaphysik des Herzens" (*St*. 108 [N8 73]). Doch mit der Ausarbeitung der *Spätphilosophie* erfährt die Religion aufs Neue ihre Subsumption unter die Philosophie. Sie wird zwar an die positive Wissenschaft verwiesen, aber sie untersteht der allgemeinen Intelligibilität. „Das Metaphysische läßt sich unmöglich aus dem Begriff Gottes tilgen", und dieser metaphysische Begriff, dieser ontologische Begriff, die Idee vom „notwendige[n] Sein Gottes" bleibt „der Grundbegriff aller Religion" (*Phil. Offenb*. 192).[8] Auch wenn die Mythologie, ja sogar die Offenbarung einen faktischen, wirklichen Inhalt und Ursprung hat, ist tatsächlich die philosophische Religion, die sie synthetisiert und sie aufhebt, diese freie Religion der zukünftigen „Johanneischen" *Kirche* (W XIV 320 ff.) kaum verschieden von der Metaphysik, selbst wenn es sich um eine *positive* Metaphysik handelt ...

Schelling legt eine Dreiteilung der Religionen vor: natürliche Religion oder Mythologie, übernatürliche Religion oder Offenbarung und Religion „der freien philosophischen Erkenntniß". Heidentum und Christentum sind auf demselben

---

7 Vgl. oben, S. 925, Anm. 8.

8 Gott ist „die wahre Materie und der letzte Inhalt der mythologischen Vorstellungen" (W XII 120 Anm. 5).

Prinzip gegründet, das in ersterem als natürliche *Potenz*, in letzterem als freie Person wirkt. Heidentum und Christentum bilden das erste „genus" der Religion: „die nicht-wissenschaftliche Religion", das heißt nicht philosophische, „nicht durch Vernunft", sondern durch ein Prinzip außerhalb der Vernunft, durch einen „realen" Prozess „entstandene Religion" (W XIII 191 ff.). Umgekehrt scheint das zweite, auf einer „befreiten" Erkenntnis gegründete „genus" der Religion nur ein anderer Name für die zu ihrer Fülle gelangte, durch die Individuen und die Gesellschaft übernommene positive Philosophie zu sein.

Die religiöse Spekulation hat für die *Spätphilosophie grosso modo* die Rolle, die die *Naturphilosophie* für die Systeme des jungen Schelling gespielt hatte. Sie stellt darin die angewandte Philosophie vor, aber sie schafft es nicht, die Intelligibilität sui generis der Religion darzustellen. Die Darstellung des Religiösen als neuer Intelligibilität wird das Werk eines Denkens sein, das sich an den Rändern des deutschen Idealismus einordnet, das Denken Schleiermachers.

13.2 Die religiöse Intelligibilität: Schleiermacher

In seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in denen Schelling „die historische Construktion des Christenthums" durchführt, preist er bereits diejenigen, die „das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben" (W V 278). Es handelt sich selbstverständlich um Schleiermacher, den Autor der Reden *Über die Religion*. Schleiermacher, der hoch verehrte Gesprächspartner der Denker seiner Zeit, namentlich von Jacobi und Friedrich Schlegel, beginnt seine Schriftstellerkarriere mit philosophischen Werken, doch auch wenn er weiterhin stets eine philosophische Aktivität verfolgt – man braucht nur an seine *Hermeneutik* zu denken –, wird er sein Leben im Wesentlichen der Theologie widmen. Derjenige, den man den „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts"[9] nennen wird, ist gewiss der größte Theologe seiner Zeit, und gerade als Theologe wird er seine ursprüngliche Einsicht in die metaphysische Intelligibilität sui generis der Religion zu vollenden wissen.

Dilthey spricht von Schleiermacher als dem „Kant der Theologie",[10] und tatsächlich wird er, indem er der Religion ihren eigentlichen Platz innerhalb der transzendentalen Subjektivität zuweist, sie a priori zu gründen wissen. Schleiermacher führt auf seine Weise eine „Kritik der Religion" durch, die ihn veranlasst,

9 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, 379.
10 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* IV, Leipzig 1922, 397.

ein wirkliches religiöses Vermögen, *die Frömmigkeit*, aufzustellen; und um die Religion besser zu bestimmen, will er sie im Verhältnis zu den anderen Provinzen des Geistes abgrenzen. Geschrieben zum Gebrauch für „die Gebildeten unter ihren Verächtern" sind die *Reden* eine Apologie der *Religion*, und indem sie zeigen, was sie nicht ist, machen sie am besten klar, was sie wirklich ist, was ihre Wahrheit und ihre Geltung ist. Die Religion ist weder Metaphysik noch Ethik, sie besitzt ihren eigenen Bereich, verschieden von denen der Philosophie und der Moral.

Die Religion kann nicht ein „unbedeutende[r] Anhang der Moral" sein (KGA I 2 236): Sie hat nichts mit der Handlung zu tun, sondern besteht – als gänzlich passives Vermögen – in der Betrachtung und im Gefühl. Und vor allem ist die Religion nicht Metaphysik, denn sie erbringt kein theoretisches Wissen; sie ist nicht mit dem Begriff oder dem objektiven Inhalt, sondern mit der Intuition und dem Bild befasst. Die religiöse Erkenntnis analysiert nicht die Beschaffenheit ihrer Gegenstände, sie fragt nicht nach einer Ursache oder einer ersten Kraft. Sie nimmt die Begebenheiten in der Welt als Handlungen der Gottheit wahr (KGA I 2 214). Über diese unmittelbare Intuition hinausgehen, sich auf der Suche nach der Natur des höchsten Wesens den Geist zermartern und eine Chronik seiner Emanationen und seiner Hypostasen schreiben zu wollen ist nur Spekulation. Und in Sachen Religion ist die Spekulation „leere Mythologie" (KGA I 2 214 f.).

Die Religion hat nicht mit Wissen, sondern mit Erfahrung zu tun. Ihre Wahrheit ist nicht auf der Ebene der gegenständlichen Inhalte anzusiedeln. Tatsächlich sollte man anstatt von Wahrheit in diesem Bereich besser von Authentizität sprechen. In einer Vorlesung ging Schleiermacher so weit zu behaupten, dass die wahre Religion wie die falsche Religion zur selben ‚Gattung' *Religion* gehört (KGA I 7,3 4 f., Anm. 9).[11] Die Weigerung, falsch und wahr entgegenzusetzen und die religiöse Erkenntnis entsprechend ihren objektiven Inhalten zu definieren, kann in aller Form gerechtfertigt werden. Die Frömmigkeit des Menschen hängt nicht von seinem theologischen Wissen ab. Die Neger, Grönländer etc. sind trotz des Fehlens jeglicher intellektuellen Bildung Christen wie wir selbst (KGA I 7,3 10 f. Anm. 30)! Generell sind die Laien nicht weniger „vollkommene" Gläubige wie die Gelehrten (KGA I 12 129 f.). Ansonsten besäßen die Gebildeten eine Überlegenheit in Sachen Frömmigkeit, nun darf aber das Maß des religiösen Wissens eines Menschen nicht das Maß seiner Frömmigkeit sein können (KGA I 13,1 27 f.)!

Die Weigerung, den Gelehrten irgendein Vorrecht in Sachen Religion zuzugestehen, ist die Position der Mehrheit der großen Denker, namentlich von Kant

---

11 Selbst die unvollkommenste Form der Religion ist von derselben Art wie die christliche Religion (KGA I 12 129).

und von Schelling,[12] aber erst bei Schleiermacher erhält sie ihre wahre Begründung. Das Fehlen jeder Beziehung zwischen der Religiosität eines Menschen und seinen Kenntnissen in Sachen Religion ergibt sich aus der Heterogenität, die zwischen Wissen und Frömmigkeit besteht. Es ist eine Widersinnigkeit, die Frömmigkeit als rudimentäre Philosophie und die Philosophie als vollendete Frömmigkeit anzusehen. Die Unterscheidung zwischen exoterisch und esoterisch ist nicht nur dem Geist der *Religion* entgegengesetzt; sie ist auch aus philosophischen Gründen zurückzuweisen (KGA I 12 350). Auch wenn die religiösen Begriffe den Anschauungen nachfolgend sind, bilden sie keineswegs einen höheren Entwicklungsgrad davon aus. Tatsächlich verkümmern und vertrocknen die vor jedem Denken Gottes in der Seele aufgeblühten lebhaften religiösen Gefühle häufig beim Erscheinen des begrifflichen Denkens (W III 6 197). Das fromme Gefühl entsteht nicht aus der Vorstellung; es ist die originäre Aussage einer unmittelbaren existentiellen Beziehung, und der Theologe erinnert daran, dass die *Reformatoren* es als überflüssig, ja als unpassend ansahen, sich auf die Philosophie zu berufen, um die Existenz Gottes zu beweisen (KGA 13,1 205 f.). Wenn ein Philosoph – Schleiermacher denkt offensichtlich an Hegel – die *Dreieinigkeit* aus dem Begriff des *Höchsten Wesens* herleiten will, dann tut er dies auf eigene Verantwortung. *Diese Dreiheit* wird nicht die christliche *Dreieinigkeit* sein, sie wird ihren Ursprung in einer anderen Provinz der Seele als unserer christlichen Vorstellung haben (KGA I 12 129).

Neben der theoretischen Erkenntnis und dem moralischen Handeln stellt die Religion ein drittes Moment der menschlichen Natur dar. Sie ist keine besondere Tugend oder Pflicht, sondern vielmehr ein allgemeines Vermögen, das all unserem Handeln seinen Charakter und Ton (KGA I 2 306), all unserem Sein seine Musik und seine Melodie verleiht (KGA I 2 239). Die Religion steht nicht am Anfang unserer Handlungen, sondern sie begleitet sie: „er soll alles mit Religion thun, nichts aus Religion“ (KGA I 2 219). Zwar sind nicht alle Menschen wirklich religiös, nichtsdestoweniger ist die Religion für jeden von ihnen eine wirkliche Möglichkeit. Die Fähigkeit zur Religion hat ihre Quelle im tiefsten Inneren unseres Seins, wir haben „eine besondere [...] Anlage“ zur Religion (KGA I 2 297). Kurz gesagt, es lässt sich ein „positive[s] Princip der Religion“ in der menschlichen Natur erkennen (KGA I 2 274).

Irreduzibel auf jede andere Realität besitzt die Religion ihr eigenes Territorium (KGA I 2 204). Sie hat gewiss Verwandtschaften und Beziehungen zur Metaphysik und zur Moral, aber sie darf nicht in Funktion von etwas anderem und in Aussicht auf etwas anderes als sie selbst gedacht und praktiziert werden, an-

12 Vgl. oben, S. 334, und oben, S. 994.

dernfalls wird ihre Autonomie, ihre Geltung und ihre Notwendigkeit eine Beschädigung erfahren (KGA I 2 204). Die Religion muss – wie jede Realität sui generis – aus sich selbst heraus und nur aus sich selbst heraus verstanden und erklärt werden (KGA I 2 314). Sie hat ein noetisches Universum, das unabhängig von dem der Philosophie seine eigene Logik und seine eigenen Strukturen der Äußerung besitzt.

Der intentionale Gegenstand der Religion ist die unendliche Realität, die man traditionell als Gott bezeichnet. Nun ist aber für die *Reden* von 1799 das eigentliche Korrelat des religiösen Sinns nicht Gott, sondern das *Universum*. Gott ist nur eine religiöse Anschauung neben anderen, die nicht unter sie subsumiert werden dürfen (KGA I 2 243).[13] Die wirklich religiösen Menschen sind niemals diejenigen gewesen, die sich für die Existenz Gottes ereifert haben; das Universum und die Unendlichkeit sind geeignetere Begriffe, um diese letzte und höchste Wirklichkeit auszudrücken, die unser religiöses Gefühl meint.[14] „Anschauen des Universums" – liest man in *Über die Religion* – „ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt …" (KGA I 2 213) Das *Universum* ist weder die Menschheit noch die Summe der materiellen Wesen, sondern das *Wirkliche* im Ganzen in seiner lebendigen Aufgliederung, in seinem unendlichen Hervorquellen. Später wird Schleiermacher sich parallel zur Ausarbeitung seiner *Dogmatik* veranlasst sehen, das *Universum* durch das Wort Gott zu ersetzen; nichtsdestoweniger stellt er sich auch weiterhin dagegen, die Gottheit auf die Gestalt des persönlichen, überweltlichen Gottes zu beschränken. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes steht nicht am Anfang irgendeiner wirklichen Religion; sie ist für die Frömmigkeit nicht notwendig (KGA I 12 146). Die christliche Theologie kämpft heftig gegen den Pantheismus an, um ihre theistische Tradition zu verteidigen; nun sind aber Pantheismus und Theismus bzw. Deismus nur metaphysische Unterscheidungen, angewandt auf eine Wirklichkeit, die der ungeteilte Gegenstand der Religion ist (KGA I 2 302 f.).

Die Religion bezeichnet die Beziehung des Geistes auf das *Universum* oder auf die *Gottheit*. Sie ist das Gottesbewusstsein, das Schleiermacher als konstitutiv für das Selbstbewusstsein selbst herleitet (KGA I 13,1 31 f.). Qualität und *Conditio* des religiösen Gefühls hängen von der Art und Weise seiner Verbindung zu und Vereinigung mit den anderen Komponenten des Selbstbewusstseins ab.[15] Ab der zweiten Auflage der Reden *Über die Religion* wird der Ausdruck „Frömmigkeit" den der „Religion" ersetzen. Er gestattet die Verdeutlichung des Arguments: Es

13 Die Anschauung von Gott hängt nur von der Richtung unserer Phantasie ab (KGA I 2 245).
14 „… daß eine Religion ohne Gott beßer sein kann, als eine andre mit Gott" (KGA I 2 244).
15 Vgl. unten, S. 1007.

geht nicht um die Religion als ‚objektives' Phänomen, sondern vielmehr um die Gefühlsregung, um das Gefühl. Die Zuweisung der Religion an die Sphäre des Gefühls wird Schleiermacher heftige Angriffe einbringen, namentlich von Seiten Hegels,[16] aber die *Dogmatik* wird es ihm ermöglichen, die Kritiken abzuwehren. Die *Conditio* des „Gefühls" der Frömmigkeit bedeutet mitnichten eine elementare Zufälligkeit und einen grundsätzlichen Subjektivismus. „Religion ist Sinn und Geschmak fürs Unendliche" (KGA I 2 212), und Schleiermacher wird seine Definition abzugrenzen und näher zu bestimmen wissen.

Die Religion beruft sich auf das Gefühl und auf die Gefühlsregung. Das heißt, dass sie ein unmittelbares Auffassen bezeichnet, das sich auf keine andere Beziehung zu ihrem Gegenstand zurückführen lässt. Schleiermacher beharrt auf der Passivität des religiösen Gefühls, nun ist aber diese Passivität nicht etwas Vages und Unbestimmtes, sondern gleichsam die wahrhafte Urform eines ganzen Bedeutungsuniversums. Die Frömmigkeit ist nicht Passivität im Allgemeinen, sondern eine sehr spezifische Passivität. Nämlich das Gefühl absoluter Abhängigkeit, das gleichbedeutend mit der Beziehung zu Gott ist und das als solches den Grund sämtlicher dogmatischer Aussagen bildet (KGA I 13,1 32).

Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit bringt die radikale Subjektivität der Frömmigkeit ebenso wie ihre Konstitution als Funktion eines originären Korrelats zum Ausdruck. Die Frömmigkeit drückt das tiefinnerliche Bewusstsein unserer Abhängigkeit, des radikalen Vorrangs der Rezeptivität gegenüber der Spontaneität in uns aus. Diese Vorherrschaft der Rezeptivität und der Passivität führt zu dem, was man das „allgemeine[] Endlichkeitsbewußtsein" (KGA I 13,1 67) nennt. Das Endlichkeitsbewusstsein impliziert von seiner Natur her einen Verweis auf etwas außerhalb der Subjektivität. Der Sinn hat einen Antrieb von Geburt her, aus sich herauszugehen, Objekte zu suchen (KGA I 2 254), und die Frömmigkeit stürzt sich unaufhörlich in ihren unerschöpflichen Gegenstand (W III 6 211). Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit hat eine absolute äußere Wirklichkeit zum Korrelat, nämlich Gott. Alle Menschen empfinden das radikale Abhängigkeitsgefühl im Verhältnis zu jenem Anderen; in diesem Sinne ist das Gottesbewusstsein konstitutiv für das Selbstbewusstsein. Die Allgemeinheit oder, wenn man so will, die Apriorität des Gottesbewusstseins befreit den Theologen von der Aufgabe, die Existenz Gottes zu beweisen zu suchen (KGA I 13,1 207 ff.).

Das jeder Seele eigentümliche Gefühl der absoluten Abhängigkeit definiert die Universalität der Religion und die Apriorität der Frömmigkeit. Trotzdem ist die

16 Für den Hegel der Jenaer Zeit stellt Schleiermacher „das Jacobische Princip" in der „höchste[n] Potenzirung" dar (Hegel, GW 4 385). Später wird Hegel als Beispiel par excellence für das Gefühl der Abhängigkeit und das Bedürfnis nach Erlösung die Haltung des Hundes angeben, der von seinem Herrn einen Knochen erhofft (Hegel, GW 15 137).

Frömmigkeit nicht nur ein reines Gefühl, der unmittelbare Ausdruck einer existentiellen Beziehung. Sie ist auch Quelle von Wissen, Grund einer Unendlichkeit von Bedeutungen. Auf die Entdeckung der Intelligibilität sui generis der Religion in den *Reden* wird die begriffliche Entfaltung dieser Intelligibilität in der *Dogmatik* folgen. Schleiermachers Dogmatik ist keine spekulative Wissenschaft, sie handelt nur vom Glauben, nun ist aber der Glaube kein unartikulierter Schrei, sondern die Triebfeder des Artikulationsvermögens des frommen Bewusstseins, und die Theologie leistet nichts anderes als die Logik der Frömmigkeit zu entwickeln.

Die Dogmatik ist die Entfaltung der Bedeutungen, welche die religiöse Intelligibilität in sich birgt. Sie geht mittels Definitionen vor, deren jede drei Arten von Aussagen enthält. Jeder dogmatische Satz sagt einen menschlichen Lebenszustand, einen Zustand des religiösen Bewusstseins aus. Jeder dogmatische Satz bezieht sich auf ein Prinzip oder ein Attribut der Gottheit. Jeder dogmatische Satz kann als Beschreibung eines Aspekts der Struktur der Welt gelesen werden (KGA I 13,1 194). Die Theologie ist traditionell dafür bestimmt, mit positiven Gegebenheiten und objektiven Inhalten zu arbeiten. Nun ist das, was sich in ihr auf die Konstitution der Welt bezieht, letzten Endes vom Gefühl der absoluten Abhängigkeit her bestimmt, und ihre Analysen der göttlichen Attribute selbst verweisen nicht auf etwas Besonderes an der Gottheit selbst, sondern allein an den Arten und Weisen, mit denen unser Gefühl absoluter Abhängigkeit sein höchstes Korrelat auffasst (KGA I 13,1 300). In letzter Instanz sind wesentlich an einer dogmatischen Behauptung nur die Aussagen, die sich auf unseren frommen Sinn beziehen; alles Übrige, all die objektiven Bestandteile sind streng genommen überflüssig.[17]

Die Dogmatik ist für Schleiermacher niemals Ausdruck und Ausübung eines theologischen Realismus, sondern allein eine Reflexion über den Glauben. Ihre Sätze bedeuten nur, insofern sie in religiösen Affektionen und Emotionen verwurzelt sind. Die Dogmen sind immer nur „Auffassungen der christlichen frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt" (KGA I 13,1 127); die Bibel selbst ist nur „die ursprüngliche Dolmetschung des christlichen Gefühls" (*Br.* 2 351). Selbstverständlich haben dieses Gefühl und dieser Glaube ihre eigene Logik, die von den wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Gottesbewusstsein abhängig ist. Die jüdisch-christliche Theologie hat viel Aufhebens um ihren essentiellen Monotheismus gemacht, der im Gegensatz zu den heidnischen Polytheismen steht. In Wirklichkeit ist der Monotheismus nicht vom Inhalt des Bewusstseins, sondern von seinen subjektiven Bedingungen abhängig.

17 H. Mulert (Hg.), *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, Gießen 1908, 50 f.

Der Fetischismus wird als ein sehr niedriger Grad der Religion angesehen; doch selbst wenn der Fetischist tatsächlich nur einen einzigen Fetisch hat, was möglich ist, wird seine „Monolatrie" deswegen nicht zum Monotheismus. Ob Fetischismus oder Idolatrie, die unterschiedlichen Formen von Polytheismus sind das Faktum eines Bewusstseins, das, ungenügend von seiner Bedingtheit durch die sinnliche Welt gelöst, selbst seine absolute Abhängigkeit einem besonderen Objekt zuschreibt. Erst dann, wenn sich der Mensch vom Einfluss der sinnlichen Welt gelöst hat und sich damit selbst als endliches Wesen versteht, wird er Zugang zum Gefühl der absoluten Abhängigkeit in seiner Reinheit, das heißt als sich auf eine absolute Wirklichkeit beziehend empfunden, gewinnen können (KGA I 13,1 66 ff.). Das Gefühl unserer absoluten Abhängigkeit in seiner Reinheit bestimmt gleichermaßen unsere Sichtweise von der Beziehung der Welt zu Gott. Das fromme Bewusstsein begreift die Allherrschaft, von der kein Punkt des Raumes oder der Zeit ausgenommen sein kann. Die Theologie wird die göttliche Gründung des Universums Schöpfung nennen, sein Fortbestehen in der Existenz seine Erhaltung. Die beiden Begriffe sind gleichermaßen adäquate Ausdrücke für Gottes Allherrschaft, wenn auch die Erhaltung dem frommen Bewusstsein näher ist, das sich kaum für die Frage des Ursprungs interessiert, sondern sich mit der Betrachtung der unendlichen Abhängigkeit begnügt (KGA I 13,1 221 ff.).

Monotheismus und Schöpfung sollen Begriffe sein, die der philosophischen Theologie unterstehen. In Wirklichkeit sind sie, entstanden auf dem Boden einer besonderen Religion und durch die Dogmatik formuliert, die Ausdrücklichkeit des Glaubens einer besonderen geschichtlichen Gemeinschaft. Die Dogmatik entfaltet die Strukturen des frommen Bewusstseins von ihrer Synthese sui generis mit dem Gottesbewusstsein her. In jeder Religion ist das Gottesbewusstsein auf eine spezifische Weise mit dem Selbstbewusstsein verbunden, und eben diese Beziehung gründet und bestimmt das Universum der frommen Gefühle (KGA I 13,1 85). Man sollte dennoch nicht annehmen, dass die besonderen Dogmen aus einem gemeinsamen Urgrund als Momente einer Kompossibilität deduziert werden. Kein dogmatischer Satz ist deduzierbar aus einem anderen, jeder ist aus der Betrachtung des religiösen Selbstbewusstseins, des „christlichen Selbstbewußtseins" für die Formulierung der Dogmen des Christentums heraus zu entdecken (KGA I 13,1 138). Diese These der undeduzierbaren Einzelheit der religiösen Inhalte wird durch die Lehre von der Positivität der Religion impliziert, welche die Lehre von der religiösen Intelligibilität ergänzt.

Die Schleiermacher'sche Apologie der Religion ist auf der Widerlegung der angeblichen Vernunft- oder Naturreligion gegründet. Die Vernunft- oder Naturreligion soll einen gemeinsamen Kern der positiven Religionen freilegen, im Verhältnis zu welchem alles Übrige, die all diesen Religionen eigenen, besonderen Elemente, nur überflüssige Auswüchse seien. In Wirklichkeit hat diese Auf-

fassung von der Naturreligion nichts mit der Deduktion eines apriorischen Bodens der Religion zu tun; sie stellt nur eine Art trockenen, abstrakten Auszug dar (KGA I 2 310). Die Vernunftreligion, „übelzusammengenähte[] Bruchstüke[] von Metaphysik und Moral" (KGA I 2 199), hat es niemals gegeben. Es gibt in Wirklichkeit nur positive Religionen, entstanden aus einzelnen Anschauungen und entwickelt in einem gegebenen geschichtlichen Zusammenhang. Die Religion ist die Anschauung des *Unendlichen*. Nun offenbart sich aber das *Unendliche* unaufhörlich, und jeder seiner Offenbarungen entspricht eine besondere religiöse Anschauung. Jede seiner Anschauungen ist eine adäquate Auffassung des *Universums*. Sie sind die Welt der Religion, ohne deswegen ein systematisches Ganzes zu bilden. Die verschiedenen Religionen sind nicht die Übersetzung logisch-metaphysischer Modalitäten der möglichen Beziehungen zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen oder zwischen den endlichen Momenten als Ausdrücken des *Unendlichen*. Die Welt der Religion ist eine „unendliche[] Menge durchaus bestimmter Formen", die „vollständig gegeben" ist (KGA I 2 299), aber die Wahrheit dieser Formen besteht nur in ihrer unmittelbaren Beziehung zum *Universum* ohne ein Verhältnis untereinander. Die verschiedenen Religionen stellen keine strukturalen Momente von Ausdruck und Reflexion des *Universums* dar. Sie befinden sich nebeneinander im *Unendlichen*, aber sie bilden kein System (KGA I 2 217). Die besonderen Religionen sind nicht gleichsam allesamt „Ergänzungsstüke" einer homogenen intelligiblen Materie (KGA I 2 294 f.). Ansonsten müsste man eine Religion als „ein[] bestimmte[s] Quanto von [religiöser] Anschauung und Gefühlen" verstehen (KGA I 2 299 f.). Denn genau genommen ist die Religion radikale, auf die quantitative Betrachtung irreduzible Einzelheit.

Die Apologie der Einzelheit und die Zurückweisung der Deduktion, kurz gesagt, ein mit den Vorgehensweisen und den wesentlichen Absichten der theoretischen Vernunft festgelegtes Auf-Abstand-Gehen ist das Basisprinzip der Schleiermacher'schen Theorie der Religion. Der Diskurs über die Autonomie der Religion kristallisiert sich zunächst einmal rund um das Aufzeigen ihrer Positivität aus, um sich im weiteren Verlauf in dem ungeheuren Gebäude der Dogmatik als Selbstäußerung des frommen Bewusstseins zu vollenden. Doch nachdem das Denken des „Übersetzers von Platon" zu seiner wirklichen Übersetzung, zu seiner wahrhaften Verwirklichung in einer theologischen Disziplin gelangt ist, verlässt es sozusagen die Welt der Philosophie. Es stellt gewiss den authentischen Entwurf einer neuen Intelligibilität in einem zentralen Bereich des Geistes dar und steht

von daher am Anfang der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts, aber es hat fortan seinen Platz abseits der Bewegungen des deutschen Idealismus.[18]

13.3 Die Schöpfung

Schelling sieht die *Reden* als das Werk eines Geistes an, der auf einer Stufe mit den größten „Original-Philosophen" steht (*Pl.* 1 345).[19] Später dann setzt er sich mit der *Dogmatik* auseinander (W XII 22, 25). Doch auch wenn die *Spätphilosophie* lehrt, dass „das [...] Prinzip" der Religion das Gefühl und nicht die Vernunft sei (W XIII 190 ff.), liest sie die Religion nicht als Ort einer Intelligibilität sui generis. Die Spekulationen über die religiösen Themen stellen den „angewandten" Teil der positiven Philosophie dar. Aber wenn Schelling es sich zur Aufgabe macht, die Mythologie und die Offenbarung begrifflich zu konstruieren, ist das philosophische Verstehen der Religion eher ein Mittel als der Zweck dieser Reflexion. Das Studium der Religion hat als *telos* den Beweis der großen These der *positiven Philosophie*, dass nämlich das absolute Sein, der ursprüngliche *actus purus*, das unvordenkliche Sein Gott sei. Die Hypothese, welche der *Zweiten Wissenschaft* vorsteht, ist die, dass dieses unvordenkliche *Dass*, diese „rohe Existenz", die den Horizont des Denkens verschließt, der persönliche und freie Gott ist; und die Geschichte der Religion ist der Ort schlechthin, an dem man diese Hypothese bestätigen können wird.

In der positiven Philosophie hat die Vernunft als intentionalen Gegenstand den freien Gott der *Schöpfung* und der *Offenbarung*. Sie kann gewiss nicht a priori das Handeln Gottes deduzieren, doch sobald es sich einmal wirklich manifestiert und Spuren hinterlassen hat, wird sie die Resultate des undeduzierbaren freien Handelns erkennen und sie „begreiflich" machen können (W XIV 12). Und vor allem wird sie ausgehend von der Lektüre dieser Spuren fähig sein, ihren Urheber wiederzufinden und dadurch gewissermaßen zu verifizieren, dass das *Prius* wirklich die Gottheit ist, dass das notwendige und zusammenhanglose *Dass* tatsächlich der intelligente, freie und gute Gott ist.[20]

Die positive Philosophie geht von einem *Prius* aus, das sich dem Denken auferlegt. Indem sie dieses *Prius* denkt, indem sie dessen Begriff studiert, stellt sie die Reihe der möglichen Folgen auf, die daraus hervorgehen können, die aber

18 Siehe indes Nietzsches geistreiche Bemerkung: „– Fichte, Schelling, [...] Hegel [...] so gut wie Kant [...], es sind Alles blosse Schleiermacher" (*Kritische Gesamtausgabe* VI, 3, Berlin 1969, 361).
19 Vgl. W IX 465. Siehe aber auch *Max*. 248.
20 Eingeschlossen in seinem unvordenklichen Sein ist Gott außer seinem Begriff. Erst indem er die Welt in die Existenz ruft, wird Er „in seine[m] Begriff" sein (W XIV 353).

daraus tatsächlich nur hervorgehen werden, wenn das *Prius* es will. Im Weiteren wird sie durch das Studium der empirischen Welt überprüfen können, ob diese möglichen Folgen wirklich eingetreten sind (W XIII 128 f.). Die existierende Welt als Folge des Handelns des *Prius* ist sein *Posterius*; und wenn die philosophische Analyse zeigt, dass die Reihe der a priori deduzierten Folgen mit dem wirklich existierenden Universum „coincidiert", dann ist das absolute *Prius* als Quelle dieser Welt selbst auch wirklich existierend (*Gr.* 401 f.). Die positive Philosophie geht von dem absoluten Faktum des *Prius* aus, und das Studium der Natur und der Geschichte können dann die Hypothese untermauern, dass dieses *Prius* Gott ist. Also dass Gott existiert (W XIII 168 f.).

Gemäß den großen Texten der positiven Philosophie, insbesondere der *Anderen Deduktion*, birgt – a posteriori – die reine Aktualität, die das unvordenkliche *Dass* ist, eine Potentialität in sich, und Gott ist genau das, was es ermöglicht, diese Potentialität zu aktualisieren. Das *Unvordenkliche* „wird" in dem Maße Gott, wie es – zu Lasten seines eigenen Seins und zu Gunsten des Seins der WELT – eine Wahlentscheidung trifft. Die Spekulation entdeckt die Möglichkeit dieser Wahl innerhalb der absoluten Aktualität, und die Existenz der Welt beweist, dass die Wahl wirklich vollzogen wurde. Die ursprüngliche Wahlentscheidung für das weltliche Sein ist die Schöpfung. In diesem Sinne kann eine Münchner Vorlesung behaupten: Der zentrale Begriff der positiven Philosophie ist der der Schöpfung, genauer gesagt, der des freien Schöpfers (EPH 117). Freilich erfordern die radikale Transzendenz und Allherrschaft der Gottheit, dass alles, was sie ist, und alles, was sie tut, aus sich selbst heraus verstanden wird. Folglich muss die Schöpfung, die eine Beziehung Gottes zu einem Sein, das außerhalb von ihm und das anders ist als Er, kraft einer Beziehung verstanden werden, die Er zu seinem eigenen Sein unterhält. Also ist die Schöpfung der Welt von einem innergöttlichen Akt aus zu deduzieren, den Schelling, Leser der Theologen, als die Erzeugung des *Sohnes* bezeichnen wird, und indem man diesen in der wirklichen Existenz, in *Natur* und *Geschichte* fortlaufenden innergöttlichen Akt denkt, wird man das Programm der positiven Philosophie verwirklichen können. Nämlich die Existenz Gottes von ihren „Folgen" in der Welt her aufzuzeigen.

Der seit den *Untersuchungen* und den *Weltaltern* fortschreitend herausgearbeitete Begriff der Schöpfung ist die Illustration oder vielmehr die Vorzeichnung der späten Konzeptualisierung der *Anderen Deduktion*. Die Problematik taucht bereits in einigen Texten des *Systems der Identität* auf, doch eben zu jener Zeit glaubt Schelling noch, der getrennten Existenz des Endlichen nur kraft jener „defectio" Rechnung tragen zu können, die der Abfall der *Ideen* ist. Doch auch wenn der Abfall ein unabdingbares Erklärungsmoment der Existenz *dieser* Welt ist, in der wir erkennen und in der wir sind, erhält die Wirklichkeit der anderen Wesen als das *Erste* ihre Erklärung aus dem *Ersten* selbst. Die Schöpfung ist die

Hervorbringung der von Gott verschiedenen Wesen; damit nun aber das Endliche nicht eine bloße Fortsetzung des *Absoluten*, also eine Realität ist, die zwangsläufig aus seinem Wesen hervorgeht, wird es durch einen freien Akt der Gottheit in die Existenz gerufen werden müssen. Und wenn der Ruf in die Existenz des Besonderen seiner Möglichkeit halber auf die Freiheit Gottes verweist, impliziert zum anderen sein wirkliches Sein die wirkliche Ausübung dieser göttlichen Freiheit, die wiederum die Frage nach dem Warum des Schöpfungshandelns aufwirft. Das heißt, dass man, nachdem die Freiheit Gottes dargestellt wurde, noch zeigen muss, dass sie keine rohe Macht, sondern eine Weisheit ist, und vor allem, dass man sie nicht als eine neutrale Kraft, sondern als eine Bewegung hin zum Guten, also als einen Akt der Liebe denken muss.

Die freie Schöpfung – und noch mehr die *Menschwerdung Gottes* – gehören zu jenen außerordentlichen Akten, die die „traurigsten [rationalistischen] Gottesgelehrten" Gott verbieten wollen (W VIII 68). Gott sollte – heißt es – nicht über die *Vernunft* hinausgehen können, über das hinaus, was sein eigenes Wesen impliziert und erlaubt. Nur, wer sind wir, um ihm die Fähigkeit, die Kapazität, das Vermögen zu verweigern, Akte zu vollziehen, deren tatsächliche Vollendung wir doch sehen und feststellen (W VIII 168)? Schelling wollte bereits Eschenmayer die radikale Allherrschaft Gottes aus den hehren Taten seines Handelns „beweisen". Doch brauchte er Jahrzehnte an Spekulation, um aus dem Begriff von Gott die Möglichkeit seiner Aktualitäten zu deduzieren. Der Schlüssel zur Schöpfungslehre ist die Freiheit Gottes, und diese Freiheit hat einen negativen Aspekt und einen positiven Aspekt. In ihrer negativen Bedeutung wird die Freiheit in der Schöpfung einmal bewiesen sein, sobald man verstanden haben wird, dass diese Welt, in der wir uns befinden, sehr wohl nicht hätte existiert haben können, ja dass sogar die schlichte Möglichkeit ihrer Existenz nicht durch den Begriff von Gott impliziert ist. Die positive Bedeutung der schöpferischen Freiheit wiederum besteht in ihrer *Conditio* als „absolute[r] Ursache" (W X 278), die den Prozess der Welt initiiert, ohne selbst in diese einzutreten.

Im Gegensatz zu jedem ontologischen Nezessitarismus, insbesondere dem von Spinoza, legt Schelling Wert auf die Behauptung, dass die Welt sehr wohl überhaupt nicht hätte existieren können (*Gr.* 91). Sicher, die klassische Formel „Gott ist ein seiner Natur nach, also nothwendig, sich offenbarendes Wesen (*ens manifestativum sui*), ist kurz, aber nicht bündig" (W VIII 305). Letztlich bleibt selbst der Leibniz'sche Gott, „rathschlagend mit sich selbst", genötigt durch eine moralische Notwendigkeit, das Angebot der Möglichkeiten, die sich aus dem Kompatibilitätsspiel der Wesen herauslösen, in die Existenz übergehen zu lassen, diesseits der Anforderungen an eine wahrhaft freie Seinsstiftung (W X 55 ff.). Und Schelling wird noch weiter gehen. Es genügt nicht – erklärt er –, zu behaupten, dass die Möglichkeit der Schöpfung noch nicht bedeute, dass sie zwangsläufig

aktualisiert werden musste. Man muss außerdem klarstellen, dass selbst als schlichte Möglichkeit die Schöpfung der Welt nicht dem Begriff von Gott untersteht (W X 282). Die Schöpfung ist der Rückruf der *Potenzen* aus ihrer „gegenseitige[n] Inexistenz“ (W VIII 232; vgl. *Abs*. 46), einer potentiellen *Conditio*, die der wirklichen Existenz vorausgeht. Nun lässt sich aber selbst diese ursprüngliche Potentialität und Möglichkeit nur von der Aktualität Gottes her verstehen (W XI 293). Die *Potenzen* entstammen nicht dem Begriff, das heißt dem Wesen Gottes, sondern sind die Resultate seines Willens (W X 286). Bevor sie aktuell sind, sind sie potentiell gewesen, aber ihre Potentialität selbst ist dem *Unvordenklichen* nachgeordnet, sie folgt allein aus der Existenz Gottes. Gott als höchstes Einzelwesen ist die Ursache jeder Möglichkeit (W XIII 243); die Möglichkeit des weltlichen Seins folgt der Wirklichkeit Gottes nach.

Diese metaphysischen Betrachtungen bestätigen die göttliche Freiheit im Werk der Schöpfung dadurch, dass sie sie als jeder Notwendigkeit widerstrebend zeigen. Die Schöpfung ist nicht ein Prozess des Wesens, sondern eine Bewegung der Existenz; sie ist nicht das Reifen einer Potentialität zur Aktualität, sondern ein Bruch auf ontologischer Ebene. Die Schöpfung ist stets als ein Beispiel par excellence für die wirkliche Kausalität, also als die Bewegung einer Hervorbringung vorgestellt worden, bei der sich das Hervorgebrachte, die Wirkung einer *Conditio* von Nicht-Sein entrissen erweist. Alle wirkliche Kausalität kann unter einem gewissen Aspekt Anspruch auf die Freiheit erheben, doch Gott, der die wirkliche Ursache *kat'exochen* ist, ist die freieste aller Ursachen (*Phil. Offenb*. 250); tatsächlich sind Gott und freie Ursache synonyme Ausdrücke (W X 259). Im Gegensatz zum *Grund*, der seine Abkömmlinge nicht loslassen und ihnen keine autonome Existenz einräumen möchte, ist Gott *Ursache*. Er gewährt seinen Wirkungen, den Geschöpfen, eine getrennte und freie Existenz. Im Verhältnis zu den wuchernden Skizzen der *Untersuchungen* und der *Weltalter* schafft es die *Spätphilosophie*, den Unterschied zwischen Gott und dem geschaffenen Wesen auszusprechen und sicherzustellen, weil sie, inspiriert von der unbedingten Transzendenz der Ursache gegenüber ihrer Wirkung, aufs Neue begrifflich die Weigerung formuliert, die Gottheit in den Prozess der Welt zu integrieren (W XIII 292).

Derart gewährleistet bestätigt die Transzendenz der *Ursache* die Möglichkeit des freien Handelns in der Schöpfung, doch seiner Wirklichkeit vermag sie noch nicht Rechnung zu tragen. Gott ist ein höchstes Vermögen zu erschaffen; aber damit dieses Vermögen wirklich zur Ausübung kommt, dazu braucht es „Gründe“. Gott kann keine immanenten Gründe dafür haben, zu erschaffen. Ansonsten wäre er weder vollkommen, denn es würde ihm etwas fehlen, noch wirklich frei, denn er würde durch seine Natur, um sich zu vervollständigen, dazu gedrängt (W XII 109). Da Gott nicht in die Prozession der Dinge eintritt, braucht er die Welt nicht,

nicht einmal, um sich darin wie in einem Spiegel selbst zu beschauen (*Gr.* 355). Es bleibt ihm nur, aus nicht-immanenten Gründen zu erschaffen, im Absehen auf Zwecke, die ihm äußerlich sind (W XIV 351). Doch einen äußeren Zweck zu wollen offenbart gleichermaßen eine unvollkommene ontologische *Conditio*, denn die Eingebung, es gäbe ein Ziel zu erfüllen, bedeutet, dass man es noch nicht hat oder dass man es noch nicht ist. Die Lösung für dieses „Kreuz der Philosophie", welches die Idee der Schöpfung ist (W VIII 77), erfolgt über den Begriff eines dem *Schöpfer* äußeren Zwecks, den dieser aber frei als Zweck gewählt haben soll. Die Gottheit ist vollkommen und vollständig, sie existiert in einer *Conditio* integraler ontologischer Autarkie, aber sie trifft frei eine Wahl für ein Handeln, das ihrem Sein was es auch sein mag hinzufügt, wobei es zugleich deren Harmonie vertieft. Es handelt sich um das Heraufkommen eines Neuen, das nicht das Anwachsen eines vorhergehenden Zustandes, sondern dessen Verwandlung ist. Die Schöpfung ist weder das Ergebnis einer durch das Wesen des *Ersten* implizierten notwendigen Bewegung noch eine grundlose Manifestation seiner Allmacht, sondern ein Akt der Liebe.

Die metaphysische Logik, die der Erklärung der Schöpfung als einer Form von Liebe zugrunde liegt, wird erst in der positiven Philosophie entfaltet werden, aber das Thema ist ausgesprochen seit dem *System der Identität:* eine göttliche Identität – verkünden die *Aphorismen* aus der Würzburger Zeit –, in der „nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere". Und Schelling fährt fort: „Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist." (W VII 174)[21] Diese Definition der Liebe ruft die Leibniz'sche Annahme einer „moralischen Notwendigkeit" in Erinnerung, also eine *Conditio* frei gewählter Notwendigkeit, des Strebens nach einem Ziel, das nicht durch das Wesen impliziert ist. Denn, auch wenn die Liebe nur freie Wesen zu verbinden vermag, also die Gegenseitigkeit impliziert, verweist sie in dieser theologischen Metaphysik zumeist auf einen Abstieg, auf eine Herablassung, auf ein Opfer des *Liebenden*. Der Aphorismus greift eine Textstelle aus der Lutherbibel auf: „*... hielt er es nicht für einen Raub*", sagt der berühmte Passus aus dem *Brief an die Philipper* über Christus, der für unser Heil die *Conditio* eines Sklaven auf sich genommen hatte. Verkündet mitten in einem pantheisierenden ontologischen Diskurs beschwört die Definition der Liebe bereits die Anschauungen einer theistischen Metaphysik, eines kenotischen Theismus herauf. Es ist kein Zufall, wenn der Aphorismus in den *Untersuchungen* wieder auftaucht (W VII 408). Von der

21 Vgl. oben, S. 657, Anm. 7.

Zwischenphilosophie an wird Schelling sich nicht mehr damit begnügen, daran zu erinnern, dass Gott „neidlos“ sei (W VIII 266), sondern entschlossen seine Spekulation in den Kontext der Lehre von der freien göttlichen Selbstherablassung einordnen, deren Manifestation par excellence die Schöpfung der Welt sein wird. Gott allein kann die Identität seines Wesens brechen, um der *Offenbarung*, das heißt dem Heraufkommen von etwas anderem als Ihm Raum zu machen (W VII 429 [N8 86]). Nunmehr kann das *Absolute* aus sich selbst herausgehen, also erschaffen (W XIII 269); ein Akt, dessen Prinzip und Anfang von der Unterordnung des Egoismus Gottes unter seine LIEBE geprägt ist (W VII 439 [N8 108]). Gott lässt sich herab und entäußert sich in der Schöpfung (*WA UF* 183), oder vielmehr: Die Schöpfung *ist* seine Herablassung, seine Entäußerung, und der radikale Ernst dieses Verzichts wird an der Elle der Heraufkunft autonomer und freier Wesen gemessen (W XIII 277).

Gottes Selbstherablassung führt zur Setzung autonomer Wesen, freier Wesen als der einzigen angemessenen Motive der Schöpfung. Gott kann nur erschaffen im Hinblick auf einen äußeren Zweck, doch wirklich äußerlich ist ihm nur das, was frei ist. Die klassische Metaphysik hielt es für unmöglich, den Gegensatz zwischen der Freiheit des Geschöpfes und der Allmacht des *Schöpfers* aufzulösen, doch für die positive Philosophie erscheint die Freiheit des Geschöpfes als der Beweis schlechthin für die souveräne Allmacht des Schöpfungswerkes. Anstatt sich durch die Autonomie seines Werkes bedroht zu fühlen, empfängt die souveräne Freiheit der *Höchsten Ursache* vielmehr daraus ihre Bestätigung. So wie ein freier Mensch das Verlangen empfindet, die Freiheit auf das gesamte *Universum* auszudehnen (W VII 351), so ist auch der wahre Monarch das befreiende Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft (W XIV 141), und Gott selbst möchte nur „König freyer Geister seyn“ (*St*. 167). Er verlangt, dass ihm gegenüber ein unabhängiger Wille sei (W XI 487). Der Zweck der Schöpfung ist in dem Maße das Geschöpf, wie es seine Freiheit bewahrt und seinen Urheber kennt, ihm also „entspricht“. Zweifellos stellt der göttliche Wunsch, Existierende, die mit Ihm in einer freien Beziehung aus Liebe verbleiben, in die Existenz zu führen, Gutes für den *Ersten* dar. Doch nach dem *Guten* zu streben ist nicht dasselbe wie den Besitz eines Gutes zu begehren, vor allem, wenn dieses Streben durch die Suspension seines eigenen Seins zugunsten des Seins eines anderen erfolgt.

13.4 Die Menschwerdung

Seit der *Zwischenphilosophie* sieht der Schellingianismus in der Schöpfung einen freien Akt des *Schöpfers*, aber Gottes aus Liebe vollzogener Abstieg in die Welt ist sozusagen nur eine Vorwegnahme der Hingabe und der Zerrissenheit der

Menschwerdung. Die Theo-Logik der *Menschwerdung* erhält ihre metaphysische Erklärung aus der Prozession der *Potenzen*. Die *Andere Deduktion* stellt in einer bewundernswerten Kurzform die Bewegung dar, durch welche das *unvordenkliche Sein* sich offenbart und sich als Gott bestätigt. Gott ist Gott nur auf dem Boden der freien Hingabe seines eigenen Seins zu Gunsten des Seins der Welt, einem Verzicht, der letztlich zu einem vergrößerten Reichtum führen wird. Beschrieben jedoch werden die sukzessiven Momente dieser ontologischen Genese erst durch die Bewegung der *Potenzen*, und erst die Darstellung der Sukzession der *Potenzen* wird es ermöglichen, aus der Natur und aus der Geschichte die große Bewährung herauszulesen, auf die die gesamte positive Philosophie hinzielt und die sie verfolgt. Nämlich das Aufzeigen des *Unvordenklichen*, das sich als Gott offenbart.

Bekanntlich hat sich Schelling seit der Zeit in Jena praktisch in jedem der Zweige seiner Spekulation des Leserasters der *Potenzen* bedient,[22] und die *Potenzen* werden denn auch die endgültige Entfaltung der positiven Philosophie ermöglichen. Die *Andere Deduktion*, letztlich aber auch die gesamte positive Philosophie, dreht sich sozusagen um drei große Begriffe: das unvordenkliche Sein, das rückwirkend als das Sein Gottes verstanden wird, das Sein der *Welt*, und schließlich Gott, der die Freiheit ist, beider Sein zu sein und nicht zu sein. Durch das Spiel einer subtilen Umsetzung entspricht dann das Sein der Welt der ersten Potenz, der reinen Möglichkeit zu sein, das Sein Gottes der zweiten, der Notwendigkeit zu sein, und Gott selbst der dritten, dem Beisichsein. Die erste *Potenz* ist das Sein der Welt, verstanden in ihrem ersten Anfang als reine Möglichkeit. Sie ist nur reine Möglichkeit ohne Wirklichkeit (W XII 49), Abwesenheit und totale Negation von Sein (W XII 52). Doch in genau dem Maße, wie dieses *apeiron* (W XIII 226) nur Potentialität ohne Bestimmung und ohne Grenze ist, kann es nur in das Sein „übergehen". Durch nichts davon abgehalten, in das Sein überzugehen, ist das, was nur „bloßes Seinkönnen" ist, tatsächlich stets auf dem Weg zur Aktualisierung im Sein. Die Möglichkeit zu sein stürzt sich durch eine blinde und jeder Freiheit beraubte Bewegung unaufhörlich ins Sein voran (W XIII 208). Diese wilde Entäußerung seiner *Conditio* als Möglichkeit bringt ihm die Erfahrung ein, dass ihm das Sein gewährt wird, jedoch als illegitimes Sein. A^1, welches das „Selbe" in der ursprünglichen Inexistenz „war", wird B in der unbegründeten Andersheit. Das reine Sein-können schlägt um in das Nicht-sein-sollen (W XII 111).

A^1, der reinen Möglichkeit zu sein, „gegenüber" befindet sich A^2, „das reine Sein", das nur Sein ist, gänzlich jeder Potentialität, also jeder *Selbstheit* beraubt (W XII 55). Der *Selbstheit* und aller Innerlichkeit beraubt, ist A^2 „das ganz Excentrische" (W XII 57). Es geht aus sich heraus, es entfernt sich von sich. Immer

22 Vgl. oben, S. 909 ff.

geradeaus vorwärts gehend, ohne Rückkehr auf sich (W XIII 265), überzieht sich A^2 in Gänze mit dem Sein (W XII 53). Doch ist dieses Ausströmen, diese Äußerlichkeit im Verhältnis zu sich selbst sehr verschieden von dem wilden Überlaufen von B. A^2 ist Äußerlichkeit und Objektivität, aber diese Objektivität, die zunächst den Sinn der Bestimmung und der Begrenzung hat, ist auch und vor allem vorwegnehmendes Durchscheinen der Hingabe und der Gabe seiner selbst. So wie es natürliche Präformationen der ethischen Beziehungen gibt (W VII 376), findet man gleichermaßen eine moralische Dimension in den höchsten metaphysischen Prinzipien wieder (W XII 53). Wenn A^1 das wilde *apeiron*, der *Grund* ist, der, anstatt auf sein Sein zu verzichten, über jeden Rand hinausgeht, dann ist A^2 das reine Sein ohne Selbstheit, die vollkommen „[u]nselbstische“ *Conditio* (W XIII 215), der Wille, der sich selbst nicht will (W XIII 214), der nicht das Seine sucht (W XIII 221). Ist die zweite *Potenz natura sua* reines Sein, aber ohne Selbstheit, dann kann sie nicht nicht sein. Doch unfähig, sich selbst zu sein, wird sie ein anderes sein müssen.

An sich selbst und ursprünglich ist die zweite *Potenz* dazu verurteilt, ein anderes zu sein oder, wenn man so will, mittels eines anderen und durch ein anderes zu sein, aber sie findet sich sozusagen durch den Ansturm, den sie seitens der ersten Potenz erleidet, dazu gedrängt, diese Bestimmung zu realisieren. Die *Potenzen* sind weniger numerisch verschiedene Wesen als verschiedene Momente des *Seins* selbst. Wenn folglich A^1 ins Sein übergeht, erfährt sich A^2 aus diesem in die Potentialität zurückgedrängt. Doch auch de facto in die Potentialität verdrängt bleibt sie immer noch von Natur aus „Sein“. Ihre Natur, ihr Wesen als „Sein“ nötigt A^2 dazu zu existieren. Sie stellt sich folglich im Sein wieder her, und dies auf Kosten von B. Das heißt, dass sie B folgt, dass sie es durchdringt, dass sie es auf sich nimmt und es dadurch in die Potentialität verdrängt (W XII 86). A^1 ist die *potentia prima*, die sich im Prozess der Materie, welche die Natur ist, und anschließend in dem des Bewusstseins, welches die Mythologie ist, aktualisiert. Die zweite *Potenz* wiederum ist das Sein Gottes, das B auf seinen Wanderungen folgt, es durchdringt und es Schritt für Schritt in die Einheit mit Gott zurückführt.

Diese Relektüre der Bewegung der Potenzen ermöglicht es, die Bewährung an „der Erfahrung“ durchzuführen, welche die positive Philosophie für das Aufzeigen der Gottheit des *Absoluten* anbietet. Seit dem *System des Transscendentalen Idealismus* begreift Schelling das Universum als einen Parallelismus oder eine Sukzession zweier Reihen, der beiden Welten des Realen und des Idealen, der Natur und des Bewusstseins. Der schrittweisen Aufgliederung der Materie in unbeseelte und beseelte Wesen korrespondiert die fortschreitende Selbststrukturierung des Bewusstseins. Schelling hat immer auf dem gewaltsamen Charakter dieses Werdens beharrt, das er vom Philosophem des Abfalls her neu interpretieren wird, gelesen durch die „Geschichte“ von B hindurch, der reinen Mög-

lichkeit zu sein, die sich in das wirkliche Sein hineinstürzt. Und er wird die Wiedereroberung und die Wiederaneignung dieser ganzen zerrissenen Realität durch die Vision von A^2, das reine Sein Gottes, das entäußert in die Natur und in das Bewusstsein am Ende die beiden umgeleiteten Prozesse an ihrem legitimen göttlichen Endpunkt zusammenführt, darstellen.

Schelling greift auf die platonische Annahme einer Überzeugung von der Notwendigkeit und der alten Natur durch die Liebe zurück, um der fortschreitenden Aufgliederung der Materie Rechnung zu tragen, bis hin zu dem, dass sie zum Menschen wird (W XIII 296, 322 etc.). Mit dem Menschen hätte das Sein der Welt wieder an seinen eigenen Platz in der Konfiguration der *Potenzen* finden sollen. Nun verfällt aber der *Mensch*, anstatt in der Harmonie zu bleiben, die es dem in ihm versammelten und vereinten Weltwesen ermöglicht hätte, sich wieder in eine Kontinuität, in eine unmittelbare Beziehung mit Gott zu versetzen, der Versuchung von B und tritt in einen neuen gewaltsamen Prozess ein. Seiner *Conditio* einer wiedergefundenen Unmittelbarkeit entrissen, stürzt sich das „*sua natura* Gott setzende“ Bewusstsein[23] in den Prozess der Geschichte. Die *Geschichte* ist die ungezügelte Sukzession der mythologischen Gestalten, worin das, was *subjectum*, *Grund* der Gottheit hätte bleiben sollen, sie nur noch durch eine Mannigfaltigkeit bruchstückhafter und zerrissener Vorstellungen hindurch widerspiegelt.

Die Geschichte der Natur und „dann“ die Geschichte des Bewusstseins in der Mythologie bilden die Bewegung der ersten *Potenz*, des Seins der Welt in der faktischen Erfahrung. Dieser Bewegung entspricht in der faktischen Aktualität der Abstieg, die Entäußerung der zweiten *Potenz*, die am Ende die *Welt* in die Einheit und Kontinuität mit Gott zurückführen wird. Schelling hatte stets, selbst in seinen irreligiösen Jahren des *Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens*, an die *Wiederauferstehung* Christi geglaubt (W V 425); er hatte stets einen göttlichen Kern in Jesus zugelassen (*Pl.* 1 46 ff.). Zwar geschieht es erst seit der *Zwischenphilosophie*, dass metaphysische Aussagen der Person des *Mensch Gewordenen Wortes* gewidmet sind, aber die Rudimente der späten Christo-Logik sind bereits in den Schriften der Jenaer Zeit präsent. Die *Menschwerdung* ist eine Wahrheit, eine ewige Wirklichkeit,[24] die das ontologische Prinzip der „Einbildung“ des Unendlichen ins Endliche ausdrückt (W V 288 ff.). Sie betrifft den „ewige[n] Mittler“ (W IV 405), einen endlichen, „durch seinen eignen Willen“ dem Leiden und dem Tod unterworfenen Gott (W IV 252). Im weiteren Verlauf wird in der

23 Vgl. oben, S. 969.
24 Vgl. oben, S. 345 f.

Spätphilosophie das „*mysterium imperscrutabile*“ der *Menschwerdung* (W XIV 153) gemäß der Logik der *Potenzen* dargestellt werden.

Die metaphysische Terminologie der *Potenzen* ist von den theologischen „Titeln“ Jesu Christi inspiriert, und umgekehrt werden die eigentlicher theologischen Entwicklungen mit Formeln und Ausdrücken von metaphysischer Bedeutung angereichert. A^2, das „bloß Existirende[]“, das sich als der SOHN offenbart (W XIV 96), ist sozusagen „unvordenklicher Weise“ in den *actus purissimus* des göttlichen Lebens verschlungen (W XIII 319). Zum anderen sind sämtliche Ausdrücke, die auf die „äußere“, selbstlose *Conditio* bezogen, also dazu prädestiniert sind, die Ursache, ja das Sein selbst eines anderen zu vertreten (W XIII 251 f.), bewundernswürdig in diese Spekulation integriert, in der die innergöttliche Erzeugung des *Sohnes* und seine *Menschwerdung* der Schlüssel zur Erklärung der Existenz der Welt sind. Die christliche Meditation hat Christus stets als den erlösenden Willen Gottes verstanden, der die Beschränkungen und die Unvollkommenheiten des Fleisches, letztlich den Tod selbst, einen Tod am *Kreuz*, um das durch den Sündenfall irregeleitete Geschöpf zu erlösen, auf sich nimmt und sich zu eigen macht. Doch Schellings zweite Philosophie wird diese Sichtweise vom erlösenden Abstieg Gottes erweitern.

In der Jenaer Zeit war Christus als „der letzte Gott“ bezeichnet worden (W V 432). Der tiefere Sinn dieser provokant wirkenden Definition ist der, dass sich Christus tatsächlich am Ende des mythologischen Prozesses befindet, weil er der aktive Grund ist, der ihn an diesen Endpunkt geführt hatte. Das Kommen im Leib des *Sohnes* lässt sich nicht auf die Geschehnisse datieren, die das *Evangelium* über die *Kindheit* berichtet; seinen Anfang hat es genommen mit der Entstehung der Mythologie. Die „Urthatsache selbst“ des Sündenfalls des *ersten Menschen*, dieses „unvordenkliche Verhängniß“ (W XII 153),[25] setzt den schmerzhaften und gewaltsamen Prozess der Mythologie in Gang, aber das frei dem Sein der Welt untergeordnete reine Sein Gottes begleitet das Bewusstsein auf seinen Wanderungen. Ja, es unterwirft sich sogar seinen Zuckungen, um auf diese Weise in sich das B, das es ihm erlauben wird, die Einheit mit seinem *Prius* wiederzuerlangen, zur „Exspiration“ zu führen (W X 376).

Die letzte und entscheidende Etappe des außergöttlichen Weges der zweiten *Potenz*, die sich effektiv als die zweite *Person* der Gottheit, der *Dreieinigkeit* vollendet, ist die *Menschwerdung* in ihrer traditionellen Bedeutung. Die *Menschwerdung* ist der Kulminationsmoment der Kenosis, in der das bloß Existierende, nachdem es als *Potenz* im Bewusstsein die Unterjochung des mythologischen Prinzips vollendet hat, sein Werk als wirkliche Person zum Abschluss bringt. Trotz

---

25 Vgl. die „unvordenkliche[] Schuld“ (IP 69).

des unüberwindlichen Einflusses, den die Mythologie auf das Bewusstsein der *Menschheit* ausgeübt hatte, gehörte sie auch weiterhin dem transzendentalen Universum an. Mit der Entstehung der *zweiten Person* im *Menschen Jesus* ist die Potentialität als der intentionale Gegenstand der negativen Philosophie gleichsam zerplatzt, und das vermittelnde Prinzip tritt in die aktuelle Wirklichkeit der *Offenbarung* ein (W XIV 88). Schelling erklärt, dass der Vermittler dadurch, dass er ganz Mensch geworden ist, seine Gottheit vollendet (*Offenb. UF* 575 f.). Die „unvordenkliche" Tatsache des Sündenfalls „trennt" den in das menschliche Sein geworfenen *Sohn* von der *Gottheit*, und erst am *Kreuz* wird die höchste Einheit der Gottheit mit sich selbst wiedergefunden werden (W XIV 87).[26] Am *Kreuz* – liest man in der *Philosophie der Offenbarung* – „geht das rein Göttliche in" der vermittelnden Persönlichkeit „auf", die von daher „zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist" (W XIV 195). Das höchste Paradox der christlichen Lehre ist, dass Gott die unauflösliche Einheit seines Seins da bestätigt, wo Er sich am weitesten von sich selbst entfernt befindet.

Schelling beharrt entgegen der alten doketistischen Tradition (W XIV 183) auf der wirklichen Leiblichkeit Jesu Christi, auf der definitiven Wirklichkeit des Werkes der *Menschwerdung*. Die *Kenosis* führt zu einer wirklichen Trennung Gottes von sich selbst, zu einem klaffenden „*vacuum*" zwischen dem *Sohn* und seinem *Vater* (W XIV 188). Nun bestätigen aber gerade die sinnliche Wirklichkeit des Leibes Christi, die Unwiderruflichkeit seiner *Menschwerdung* und das Klaffen der Leere zwischen dem *Vater* und dem *Sohn* die Göttlichkeit Gottes. Gott vermochte dem seine Zustimmung zu geben, sein Sein zu Gunsten des Seins der Welt zu suspendieren, denn die Unauflöslichkeit seines notwendig notwendigen Seins macht ihn *securus sui*. Das *Evangelium* lehrt, dass im erkannten und geliebten *Sohn* der *Vater* die Welt erschaffen hat. Das heißt, dass Gott der wirklichen Entfaltung seiner Potenzen seine Zustimmung geben konnte, denn er wusste, dass das reine Sein, das der gewaltsamen Bewegung der Potentialität in der Welt folgt und sie sich zu eigen macht, die unauflösliche Einheit seiner Gottheit gewährleistet (W XIV 112). Anstatt dass die *Menschwerdung* die Veränderung der Gottheit erweist, beweist und bestätigt sie sie deren Unveränderlichkeit. Der wirklich im außergöttlichen Sein ausgesetzte SOHN erhält auch weiterhin seine Wesenseinheit mit dem *Vater* aufrecht (*Offenb. UF* 543).

Die positive Philosophie hatte es sich zur höchsten Aufgabe gemacht, die Gottheit des *Absoluten* durch die Faktizität der Welt hindurch zu bewähren. In diesem letzten Kapitel, in dieser Vollendung seiner Spekulation wird Schelling auf

26 Vgl. „der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt" (W XIII 317).

jedes der großen Momente seiner Reflexion zurückgreifen. Die Deduktionen der *Naturphilosophie*, die Geschichte der Naturformen, werden ausgehend von der Dialektik des B in dem Berliner *Fragment* über den *Naturprozess* neu entfaltet werden (W X 305–390). Die Philosophie der Mythologie wiederum wird eine fruchtbare Relektüre des transzendentalen Idealismus praktizieren, in der die Geschichte des Zusichkommens des *Ichs* am Ende unter das gewaltsame Werden des Bewusstseins im Prozess des Heidentums subsumiert wird. Diese beiden Sphären des Schelling'schen Idealismus werden von der Metaphysik der *Potenzen* her, die es ermöglichen wird, sie unter die Gottheit zu subsumieren, neu gedacht werden. Die Gottheit selbst ist aus der Dialektik der *Potenzen* heraus konstruiert. Nun erleidet aber dieses ganze allgemeine Leseraster der Spekulation eine Verkehrung. Die erste *Potenz*, welche die Potentialität und die Subjektivität ist, wird unter das Sein der Welt subsumiert, die erst im Anschluss an die Entdeckung der Potentialität im *Absoluten* erscheint. Diese Potentialität in Gott, die seines eigenen Seins, welche das Prinzip von A^2 ist, ist das reine Sein. Anders gesagt: Aus der Perspektive der positiven Philosophie gesehen ist die erste der Potenzen, die reine Möglichkeit, nur zweite im Verhältnis zur Wirklichkeit, die, verschlungen im *Unvordenklichen*, die Zuweisung der Priorität erfährt. Die positive Philosophie zeigt die Göttlichkeit Gottes, das heißt das letzte und höchste *Was*, aber sie leistet dies ausgehend von der metaphysischen Logik der Posteriorität des *Was* im Verhältnis zum *Dass*.

13.5 Die Transzendenz Gottes

Am Ende dieses letzten Aufzeigens der Göttlichkeit des *Absoluten* gelangt man zur Freilegung des ‚Organigramms' der *Spätphilosophie*. Die anfängliche Unterscheidung zwischen *Dass* und *Was* ist seit den Münchner Vorlesungen ein fester Erwerb und wird in der *Berliner Einleitung* eine kohärente und in hohem Maße gegliederte Ausformulierung erfahren. Dagegen wird Schelling hinsichtlich der Beziehung zwischen dem Begriff des Seins und dem Begriff von Gott nicht vor seinem letzten System, dem der reinrationalen Philosophie, zu einer definitiven Klarheit gelangen. Von einem eigentlich metaphysischen Gesichtspunkt aus bleibt die Grundlage allen Denkens die Dualität des *Was* und des *Dass*, welche den Begriff der Tatsache, das Wesen der Existenz und die Potenz dem Akt gegenüberstellt. Und die Unterscheidung zwischen Gott und dem Sein, Gott und der *Welt* scheint sich der ursprünglichen Dualität des *quid* und des *quod* hinzuzugesellen. Tatsächlich ergibt sie sich in dem Maße daraus, wie die letzte spekulative Anstrengung des Schellingianismus gerade auf die Deduktion des *Was* selbst aus dem *Dass* abzielt.

Während seiner gesamten Spekulation war Schelling einer dreigliedrigen begrifflichen Formel treu geblieben. Anfangs ging es um das Subjekt, das Objekt und das Subjekt-Objekt. Im weiteren Verlauf in einer umgekehrten Ordnung wiederaufgegriffen wird die Dreiheit die des Realen, des Idealen und ihrer Indifferenz oder Identität sein. Die *Zwischenphilosophie* wird sich von dieser allzu homogenen, allzu essentialistischen, kurz gesagt, allzu monistischen Sichtweise abgrenzen wollen. Die *Untersuchungen* werden folglich den *Grund* dem *Existierenden* entgegensetzen, aber am Schluss der Darstellung findet man das Dritte wieder, den Ungrund Indifferenz, der „am Ende" *Liebe* ist (W VII 406 f.). Von den *Weltaltern* und vor allem von der entstehenden *Spätphilosophie* an hört der *Grund* auf, auch wenn er eine allgemeine metaphysische Kategorie bleibt, ein ontologisches Prinzip zu sein. Schelling wird mit neuerlichem Aufwand die Dreierformel überdenken, die in ihrer vollen Allgemeinheit das System der reinrationalen Philosophie aussagen wird. Die negative Philosophie legt die Unterscheidungen zwischen dem Sein und Gott, dem Sein und der Welt vor, und am Ende spricht sie davon, dass „göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien" (W XI 372). Der Abgrund ist selbstverständlich das *Unvordenkliche* der *Anderen Deduktion*, insofern es a posteriori die Potentialität in sich birgt (vgl. *Seinsl.* 93), aber die Darstellung der negativen Philosophie wird dafür die endgültige Formulierung abgeben. Sie wird den Begriff der „absoluten Idee" darlegen (W XI 366), die in sich als Potentialität, als *Was*, Gott ebenso wie die *Welt* enthält (W XI 562 Anm. 20). Die absolute *Idee*, welche „das Ganze" ist, ist als „Gleichmöglichkeit", das heißt als „Indifferenz" des außergöttlichen, weltlichen Seins und des *Prius*, welches die „rein in sich seyende[] Gottheit" ist, zu denken (W XI 366). Schelling gelangt zu diesem Begriff in seiner negativen Philosophie, in der am Ende einer Rekonstruktion des Gebäudes der *Potenzen* und des Prozesses ihrer Sukzession sich alles Besondere eliminiert findet und das Denken bei der Idee des *Seins* selbst anlangt. Und innerhalb des *Seins* selbst, dem *Absoluten* seiner früheren Spekulation, erkennt der Schellingianismus das *Transzendentale Ideal*, welches das *Absolute* als Einzelwesen ist. Nämlich Gott.

Die negative Philosophie enthält sozusagen in einer eidetischen Reduktion all die Begriffe, welche die positive Wissenschaft entfalten wird. Der Sprung, durch welchen die Vernunft die Kluft zwischen dem Wesen und der Existenz überwindet,[27] bringt eine Umkehrung hervor, in der das, was der Endpunkt des Negativen

27 Die Umkehrung der Vernunft entspricht dem Sprung, der allein den Zugang zum Positiven möglich macht (W X 97), doch wie ist dieser Sprung zu erklären? Schelling besteht darauf: Die Philosophie ist „freie Geistesthat" (W IX 228), und diese Tat, die allein es ermöglicht, vom *Dass* in der *Idee* zum existierenden *Dass* überzugehen, ist undeduzierbar. Die Erklärung wird oft als ir-

war, als der Anfang des Positiven erscheinen wird. Das unvordenkliche *Dass* verschließt den Horizont der verblüfften und gelähmten Vernunft. Nun tut sich aber innerhalb von diesem *Dass* a posteriori die Bresche der Potentialität auf: Möglichkeit des Seins Gottes, Möglichkeit des außergöttlichen Seins der Welt. Zwischen diesen beiden letzten Möglichkeiten schwebt sozusagen das notwendig notwendige Sein, welches das eine oder das andere sein kann. Das notwendig notwendige Sein ist das, was Gott ist oder vielmehr sein wird, wenn er das weltliche Sein auf sich nimmt und sein eigenes aussetzt. Das Auf-sich-Nehmen des weltlichen Seins bedeutet die Aktualisierung der Potentialität, welche das *Dass* beherbergt. Das *Dass* ist in letzter Instanz *Eidos* (W XI 406). Es entfaltet und stützt die „Urmöglichkeit" der Welt (W XIII 291 ff.) als Behältnis aller *Ideen* und transzendentale Totalität aller Prädikate. Indem das *Dass* die Allmöglichkeit aufgehen lässt und existentialisiert, setzt es sich um in das *Was*, den *actus purus*, in Gott.[28]

Die rein metaphysische Deduktion dieser Umsetzung der unvordenklichen *Existenz* in die Gottheit erhält ihre Bestätigung und ihren Aufweis in der positiven Philosophie. Das Opfer des notwendig notwendigen Seins wird in der Kenosis des *Sohnes*, welche das Gesicht des reinen Seins Gottes ist, anerkannt. Genauer gesagt, Gott verzichtet auf die Aktualisierung seines Seins zu Gunsten des Seins der Welt. Das reine Sein, das bloße Sein, diese „vermittelnde" *Potenz* verabgründet und entäußert sich in die aufeinanderfolgenden Prozesse der *Natur*, der *Mythologie* und der *Offenbarung*. Am Ende dieser Entäußerung wird Gott vollständig zum Menschen, und kraft seiner gänzlichen Fügung, dieser integralen Enteignung zu Gunsten des anderen, vollzieht sich die Umkehrung, in der er seine Göttlichkeit bestätigt.

Die Dialektik der *Potenzen* ermöglicht die vollständige Darlegung des Arguments der *Anderen Deduktion*, die Übersetzung jener Möglichkeiten, die die *Vernunft* in dem *Ersten* sieht, in die „historischen" Tatsachen. Wenn das *Prius* Gott ist,

---

rational bezeichnet, aber im Grunde bedeutet sie nichts mehr und nichts weniger als den freien Akt, durch welchen das Bewusstsein die reale Reihe seiner Vorstellungen unterbricht, um eine ideale Reihe zu beginnen (W III 395 f. [HK I 9,1 87 f.]; W X 97; vgl. oben, S. 762 und noch S. 398). Wahrlich, die *Spätphilosophie* wird weiter gehen als der transzendentale Idealismus: „... Person sucht Person" (W XI 566), „das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt" (W XI 569), und die gesuchte Person muss der suchenden Person entgegenkommen. Der Mensch wird durch die *Übertretung* versklavt, und Gott muss „als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten" (W XI 566), er muss den Menschen von seiner „Unfähigkeit der Gemeinschaft mit Gott" befreien (*Tageb.* 130). Die Möglichkeit der Hilfe ist deduzierbar, der kritische Idealismus schließt die Gnade nicht aus (vgl. oben, S. 206). Was ihre Wirklichkeit angeht, ist sie gewiss nicht der Gegenstand einer Erkenntnis a priori, aber sie kann in der Geschichte der Menschheit und der Menschen konstatiert und erkannt werden.

28 Vgl. oben, S. 980ff., 994.

kann es eine gewisse Reihe von Folgen seines Wirkens wählen. Werden diese Folgen tatsächlich erkannt und festgestellt, wird es als Gott anerkannt werden. Die *Spätphilosophie* endet mit dieser grandiosen ontologischen Konstruktion, in der die verschiedenen, ja entgegengesetzten Welten der *Vernunft* und der *Existenz*, der *Natur* und der *Freiheit* vereint und zusammengefügt sind. Schelling „konstruiert" Gott von den *Potenzen* her, und er findet seinen spezifischen Begriff, das *Transzendentale Ideal*, am Kulminationspunkt des Gebäudes der negativen Erkenntnis wieder, aber er wird das Wesen Gottes nicht wirklich bestimmen, und er wird dessen Existenz erst in der positiven Philosophie beweisen. Der Grundpfeiler dieses ganzen Gebäudes bleibt die Dreierformel mit gleichwohl einer gewissen Vormachtstellung des idealen Pols.

Schelling, der seit den Jenaer Tagen vom *Absoluten* als in einer „unzugänglichen Burg" (W IV 302 [HK I 1,1 42f.]) lebend spricht, „in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt" (W III 603 [HK 9,1 302]), war selbst innerhalb einer pantheisierenden Ontologie bestrebt, die Transzendenz der Gottheit zu achten. Doch die Erklärung des *Allerhöchsten* als eines Dritten von den beiden anderen Elementen der Dreiheit her stört, ja behindert die unternommenen Anstrengungen, die Transzendenz des *Absoluten* zu wahren. Von daher die Versuche, Gott darzustellen, als befinde er sich als ein wahres viertes Prinzip jenseits der drei Momente einer immanenten Konstruktion (W XII 94). Doch diese Versuche blieben unvollständig und wurden nicht bis zum Ende ausgeführt, und so bleibt es bei der Dreierformel. In letzter Instanz könnte man sagen, dass Schellings *Absolutes* ein Drittes ist, das gegenüber den beiden anderen, deren höhere Einheit es ist, zugleich früher und später ist.

In den *Untersuchungen* ist Gott selbst, der existierende Gott, das ideale Prinzip, das den *Grund* überwindet und sich subsumiert. Im Weiteren wird diese Beziehung zwischen den beiden Prinzipien als Werk der *Liebe* verstanden, die so als die höchste Wahrheit der Gottheit erscheint. Nun ist die *Liebe* indes nur das neue Gesicht, das der *Ungrund Indifferenz*, die Quelle der beiden Prinzipien und ihrer gegenseitigen Verbindung, annimmt. Das heißt, dass dieses Dritte am Anfang und am Ende der Beziehungen zwischen den beiden anderen steht. Die *Spätphilosophie* wird die Ausdrücke und die Begriffe des Diskurses erneuern, aber nicht seine Logik abändern. Gott bekräftigt seine Göttlichkeit in dem Maße, wie es ihm auf Grund seiner *Conditio* als notwendig notwendiges Sein möglich und freigestellt ist, sein Sein zu suspendieren. Das unvordenkliche *Dass* wird so bis zu seinem *Was* in der Gottheit geführt, aber die Triebfeder dieser ganzen Bewegung bleibt die *natura sua* notwendige Existenz. Die notwendig notwendige Natur sozusagen geht sich selbst voraus und folgt sich selbst nach. Sie findet sich gleichsam im *Unvordenklichen* verborgen, und dank ihrer wird die rohe Existenz an ihren Endpunkt als entfaltete Gottheit geführt.

Schelling versucht, die Hauptmomente seiner Spekulation in einer Abfolge vom *Prius* bis zum *Posterius* zu präsentieren, einer Abfolge, deren Kraftlinie und folglich auch Muster das notwendig notwendige Sein ist, das sich sozusagen „zwischen“ dem *Alpha* und dem *Omega* einordnet. In Wirklichkeit jedoch kann die *Transzendenz* der Schelling’schen Philosophie nicht die Sache einer ersten Vorzeitigkeit sein. Das Wesentliche des *Prius* ist nicht, sich vor dem Übrigen einzuordnen, sondern für all das, was nicht Er selbst ist, „imparticipabel“ zu sein (W XI 275). Die *Transzendenz* ist nicht ein ontologisches Moment, sondern eine metaphysische Kategorie. Sie definiert sich nicht in Ausdrücken eines Jenseits oder eines Außerhalb, Kriterien, die eine Beziehung zu einem Anderen implizieren. Gott ist gerade das „ganz Relationsfreie“ (W X 286). Die Transzendenz ist nicht Funktion eines Verhältnisses zu einem Anderen, sie bezeichnet eine immanente *Conditio*. Gott ist transzendent, weil er das notwendig notwendige Sein ist. Er könnte niemals einem Anderen angeglichen werden, denn die unauflösliche Einheit seines Seins gewährleistet seine Sicherheit, das zu sein, was er ist. Schelling besteht darauf: Gott ist über jedes Sein wie auch über sein eigenes Sein, über jedes Wesen wie auch über sein eigenes hinaus. Doch dieser Apophatismus ist nicht der der negativen Theologie. Das Transzendente darf nicht in Ausdrücken, dieses oder jenes nicht zu sein, sondern nur in Ausdrücken dessen, was Er selbst ist, definiert werden. Die *Zweite Wissenschaft* ist nicht negativ, sondern positiv. Ihr intentionaler Gegenstand ist unvordenklich, also undeduzierbar aus etwas anderem als ihm selbst. In derselben Weise, wie das unvordenkliche *Dass* die *Existenz* ist, die sich dem Denken auferlegt, ist das notwendig notwendige Sein, das Gott ist, das *Wesen*, das sich nur von sich selbst her versteht.

14 Schluss

14.1

Der Kantianismus ist zugleich Erkenntnis der Grenzen der Vernunft und Erweiterung ihrer Reichweite. Der *Erste Weg* des *Deutschen Idealismus* setzt die Erweiterung fort und vollendet sie, der *Zweite* weist jeden rationalistischen Monismus zurück und will die Freiheit, die Existenz und die Transzendenz neu entdecken und denken. Doch auch wenn die beiden Wege vor allem die Entfaltung der immanenten Potentialitäten des *Denkens* darstellen, ist ihr effektives Aufkommen auch abhängig von den historischen Beziehungen zwischen den Systemen. Der *Zweite Weg* versteht sich als eine Antwort auf den *Ersten*, und die Reflexion Jacobis konnte als sein Vorspiel angesehen werden, weil sie an diesem von Anfang an – das heißt seit der *Kritik der reinen Vernunft* – die monistischen Virtualitäten erkannte und anprangerte. Fichte wiederum ist mittels der Lehre vom *Absoluten* und seiner *Erscheinung* gewiss der wirkliche Initiator des *Zweiten Weges*. Doch Fichte ignoriert Hegel, er polemisiert nur gegen Schelling, seine Spekulation ‚antwortet' nur auf sein eigenes früheres Denken und auf das *System der Identität*. Der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* stellt sich also im Wesentlichen durch den Werdegang des zweiten Schelling dar, der sich, nachdem er Fichte ‚besiegt' hat, gegen seinen eigenen absoluten Idealismus wendet, um sich später in Richtung Hegel'sches System eine neue Zielscheibe zu suchen.

Die Schelling'sche *Spätphilosophie* vollendet den *Zweiten Weg* des *Deutschen Idealismus* durch die schöpferische Fortführung des transzendentalen Denkens, die Erneuerung seiner Lehre vom Vermögen der *Vernunft*. Hatte sich Schelling noch am Anfang seiner *Naturphilosophie* zum bloßen Kantexegeten erklärt (W II 231 [HK I 5 220]),[1] so geht er nun binnen weniger Jahre auf Distanz zur *Kritik*,[2] doch seit seiner *Zwischenphilosophie* befürwortet er eine Rückkehr auf den „ehrlichen Weg Kants" (W VII 393 Anm. 29). Die *Spätphilosophie* kündigt sich in eindeutiger Kontinuität mit dem kritischen Idealismus an (W XI 283 Anm. 6). Schelling lobt Kant, diesen wahren „Instaurator der Philosophie" (W X 89), und besteht darauf: Negative und positive Philosophie können keineswegs die der *Kritik* verdankten Fortschritte beschädigen (W XIV 366). Nun ist aber diese „Rückkehr zu Kant"[3] nicht eine bloße Rückkehr in die Vergangenheit (W XIII 32). Man kann sich von Kant, „unsern großen Lehrer" (W X 396 Anm. 1), nicht trennen; die ganze Ge-

1 Vgl. oben, S. 13 f.

2 W VI 121 ff.; W IV 365; W V 185 ff. etc.

3 O. Gruppe, *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland*, Berlin 1855, 38.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-051

schichte der Philosophie seit der *Kritik* ist nur die Entfaltung ein und desselben Systems (W X 74 Anm. 1); gleichwohl konnte die Idee, welche diese Entwicklung regiert, erst *nach* Kant ausgesprochen werden (W X 87 Anm. 3). Schelling beansprucht für seine Philosophie den Status einer neuen *Kritik*, doch genau genommen ist es eine *neue* Kritik, die über die alte hinausgehen muss.

Der absolute Idealismus neutralisiert, beseitigt gar die große kantische Unterscheidung zwischen praktisch und theoretisch. Das System der Identität klammert sozusagen die Freiheit aus, während der Hegelianismus sie in sein logisches Gebäude integrieren wird. Das Schelling'sche Auf-Abstand-Gehen im Verhältnis zum „absoluten Gesichtspunkt" zeichnet sich durch die Wiederbejahung der Problematik der Freiheit ab, die zu einem Schlüsselbegriff der *Spätphilosophie* werden wird. Nun geschieht aber die Wiederentdeckung der Freiheit im Zusammenhang mit der Lehre vom *Grund*, und die Freiheit, welche die *Spätphilosophie* feiern wird, wird die von Gott sein. Man wäre versucht, von einer Reaktivierung der großen These vom Primat des Praktischen zu sprechen; jedoch gehört *dieses* Praktische, das der positiven Philosophie, nicht dem moralischen Bereich an, sondern findet sich im Zusammenhang mit der Existenz ausgesagt. In der definitiven Ausformulierung seiner Spekulation findet Schelling innerhalb der *ursprünglichen Existenz*, des anfänglichen *Dass*, die Freiheit Gottes wieder, die am Ursprung der Schöpfung, das heißt dem Heraufkommen einer Welt von Sinn, steht. Der zweite Schelling hat verstanden, dass die Freiheit und das Böse nicht in logische Kategorien übersetzt werden können, aber die Weigerung, das Praktische auf das Logische zu reduzieren, unterstreicht eine schlechthin metaphysische Finalität, nämlich die Entgegensetzung zum Monismus. Die Freiheit erlangt ihre Autonomie, und dass sie der homogenen Intelligibilität der *Identität* entrissen wird, führt zur Errichtung einer neuen Metaphysik, deren Schlüssel zur Entzifferung im emblematischen Begriff des Kantianismus, der Synthesis a priori, zu suchen ist.

Die Synthesis a priori ist die eigentliche treibende Kraft des kritischen Idealismus in seinen drei essentiellen Bereichen des Theoretischen, des Praktischen und der Urteilskraft. Sie bringt die Anerkennung der irreduziblen Dualität der Vernunft und der Existenz und die Hinnahme der Endlichkeit der Vernunft zum Ausdruck. Doch auch wenn die Synthesis a priori die für das Denken bestehende Notwendigkeit attestiert, sozusagen aus sich selbst herauszugehen und sich an seinen Anderen zu wenden, stellt sie gleichermaßen eine wirkliche Auferstehung der Vernunft dar. Die Vernunft gesteht ihre Grenzen ein, gewährt ihrem Anderen seinen vollen Platz, doch eben gerade durch die Synthesis a priori wird sie sich dieses Anderen zu bedienen und aus ihm einen wahrhaften Werkmeister ihres Wirkens zu machen wissen. Die Synthesis a priori ist ebenso sehr das Ergebnis der Hinnahme ihrer Grenzen durch die Vernunft wie die Wiederaneignung von allem,

was sie in einer ersten Phase an ihren Anderen hat abtreten müssen. Doch während Kant selbst zumindest bis zum *Opus postumum* das heikle Gleichgewicht zwischen Begrenzung und Vermögen, Dualität und Vereinheitlichung zu bewahren weiß, werden sich seine Nachfolger auf den Weg der Relativierung und sogar des Vergessens der Synthesis a priori begeben. Beim absoluten Gesichtspunkt angelangt, hat der Idealismus nichts mehr übrig für dieses außergewöhnliche Philosophem, welches das Eine und das Mannigfaltige, das Denken und die Existenz versöhnt. Schelling will den Schulstreit um das Analytische und das Synthetische überwinden.[4] Hegel integriert beide in die Bewegung des absoluten Wissens. Der absolute Idealismus weiß mit diesem Philosophem, welches die Trennung und die Zerrissenheit bestätigt und gleichzeitig heilt, nichts anzufangen, denn er kennt die Trennung und die Zerrissenheit nicht wirklich. Gewiss, der *Geist* entfaltet seinen Lauf mittels Krisen und Dramen, in denen er Kämpfe abliefert und Wunden erleidet, aber „[d]ie Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“ (Hegel, GW 9 360).

Der zweite Schelling rehabilitiert die Synthesis a priori nicht ausdrücklich, und selbst wenn er sich des Wortes „Synthesis“ oder „Synthese“ bedient, lässt er doch das dafür so wesentliche Adjektiv „a priori“ fort, aber das Thema bezeichnet die herausragenden Punkte seines Denkens. Am Ende der reinrationalen Philosophie gelangt die Vernunft zu ihrem letzten Inhalt, dem „reine[n], abstracte[n] *Daß*“. Nun ist aber dieses *Dass* – schließt Schelling – „kein synthetischer Satz“ (W XI 563). Das heißt, dass die negative Philosophie – wie die *Logik*, ja wie die *Enzyklopädie* – nur den Status eines immanenten, also bloß analytischen Wissens genießt. Schelling legt darauf Wert, das Gefangensein, die existentielle Ohnmacht der negativen Philosophie festzuhalten, indem er für sie die synthetische *Conditio* verneint; nun ist aber „Synthesis“ nicht nur Kriterium für den Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz, sondern sie charakterisiert auch und vor allem die Beziehung zwischen Denken und Sein, Begriff und Existenz und letztlich *Was* und *Dass*.

Die *Zwischenphilosophie* denkt die wechselseitigen Beziehungen zwischen *Dass* und *Was*, Sein und Denken, in Form von Beziehungen, die zwischen Gott und seiner Natur maßgebend sind. Gott *sensu eminenti* ist das Existierende, die Natur ist sein Grund, und ohne seine Natur als Grund könnte Gott nicht sein und auch nicht Gott sein. In einem gewissen Sinne ist Gott alles, und vor allem gibt es keinen anderen Gott als ihn. Man kann also sagen, dass Gott seine Natur *ist*. Nun ist aber diese Behauptung in einer spezifischen logischen Bedeutung zu verstehen (W VII 341 ff.). Die Beziehung zwischen Gott und seiner Natur ist die „älteste[]“

4 Vgl. oben, S. 515.

Synthese, die unser Denken empfängt (W VIII 259). Es ist etwas, das zwei Heterogene als Heterogene verbindet, ohne dass dadurch ihre Einheit bestritten wird.

Die *Zwischenphilosophie* denkt die Frage der Verbindungen zwischen Gott und seiner Natur von der Unvereinbarkeit Gottes und des Bösen und der Beziehung zwischen Freiheit und Notwendigkeit her. Die *Spätphilosophie* wird diese Problematik in ihrer ganzen Allgemeinheit in *Was*- und *Dass*-Ausdrücken darstellen. Alle Philosophie ist letztlich Erforschung der Intelligibilität des Seins, also der wechselseitigen Beziehungen des *Was* und des *Dass*. Der spinozistische Dogmatismus nimmt an, dass die einzelnen Dinge sich mit derselben Notwendigkeit, die macht, dass die drei Winkel eines Dreiecks zusammengenommen gleich zwei rechten Winkeln sind, aus der Natur Gottes ergeben. Nur dass Spinoza nicht die begrifflichen Mittel hat, seine Behauptung zu beweisen (W XII 38 f.). Das wird sich bei der positiven Philosophie anders verhalten.

Die Schelling'sche Spekulation geht von der Anerkennung der Priorität der Existenz, der irreduziblen Ursprünglichkeit des *Dass* aus. Doch alles, was existiert, alles, was *ist*, muss *etwas* sein. Das *Dass* ist das *Prius* des *Was*; nichtsdestoweniger findet sich eine notwendige Entsprechung zwischen *Prius* und *Posterius*. Man muss noch sehen, wie sich diese beiden Prinzipien miteinander „verketten". Das *Dass* ist ein irreduzibles und ungeteiltes Einzelnes, das von seiner Natur her nichts anderes enthält; folglich gehört das *Was* nicht auf eine analytische Weise zu ihm. Es handelt sich hierbei um eine sehr besondere Beziehung: die des Enthaltens, des Etwas-in-sich-Habens, ohne es in seinem Wesen zu enthalten. Schelling illustriert diese Beziehung mit dem Verhältnis zwischen dem Dreieck und seinen Winkeln. Zusammengenommen sind die Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich, das ist eine Eigenschaft, die ihm einer notwendigen Deduktion gemäß zukommt, die aber trotzdem nicht zur Definition des Dreiecks gehört: Es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel (W XI 587 ff.).

Schelling schreibt diese Überlegung Aristoteles zu, in Wirklichkeit handelt es sich hierbei um einen klassischen Musterfall der Synthesis a priori. Da die Gleichheit der drei Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten Winkeln – ohne freilich zu seiner Definition zu gehören – sich notwendigerweise aus der Natur des Dreiecks ergibt, ist die Zugehörigkeit und die Entsprechung des *Was* zum *Dass* eine notwendige und apriorische Beziehung, ohne deswegen eine analytische Verbindung auszudrücken. Spinoza behauptet die notwendige Entfaltung der einzelnen Dinge aus der Natur Gottes heraus, aber er ist nicht fähig, sie zu beweisen, und dies aus dem guten Grunde, dass er das freie Denken, das Denken der Synthesis a priori, nicht kennt. Der Schelling'sche Idealismus dagegen kann die notwendige Beziehung der Synthesis zwischen *Dass* und *Was* verstehen und erklären. Schelling überwindet den Dogmatismus Spinozas ebenso wie er den Panlogismus Hegels transzendiert. Er erkennt die Rechte der Existenz und der

Freiheit an, nichtsdestoweniger widerlegt er Jacobi. Er versichert seine kantische Herkunft, doch eben seine neue Lesart der Synthesis a priori wird es ihm ermöglichen, die Konstruktion einer neuen Metaphysik zu unternehmen.

14.2

Die *Kritik* bezeichnet eine Metaphysik, die als Anfangsgrund die Widerlegung der klassischen These von der Konformität des Denkens zum Sein und ihrer Wesensidentität hat. Die Synthesis a priori wird ihr eine gewisse Wiederaneignung dieser verlorenen Identität ermöglichen. Die nachkantische Spekulation wird dann gewissermaßen nur die Chronik der Rückgewinnung sein. Der zweite Schelling hat die Absicht, die Uridentität durch die Entsprechung des *Dass* und des *Was* hindurch darzustellen. Er gelangt dorthin zum einen durch den Übergang von der negativen Philosophie zur positiven Philosophie, zum anderen durch die *Andere Deduktion*, in der die Intelligibilität des Seins vom Aufzeigen des *Dass* als *Was*, das heißt der *Existenz* als Gott her dargestellt wird. Das Resultat – oder vielmehr das Prinzip – dieser Demonstration ist die ausdrückliche Anerkennung der Identität des Seins und des Denkens, zu welcher man nur von der Anerkennung des Primats des Seins her gelangt.

Die positive Philosophie ist wie alle Philosophie eine Lehre von den Begriffen, aber in ihr ist der Begriff nicht abgespalten vom Sein. Der Begriff folgt nicht aus dem Sein, da die Existenz nicht die Folge des Begriffs ist – aus dem guten Grunde, weil sie identisch mit dem Begriff ist (W XIII 159, 161). Für diese Spekulation kann das Sein nicht als sich außerhalb des Denkens befindend begriffen werden (W XII 31); das wahre Sein ist das rein Intelligible (W XI 322 f.); der höchste Begriff entspricht dem höchsten Wesen (W X 165). Diese Identität, auf die Schelling als eine eigene These seiner Philosophie Anspruch erhebt (W XIII 59), erinnert an die scholastische Theorie der Identität von Existenz und Wesen Gottes (W XIII 271)[5], sie führt innerhalb dieses nachkantischen Universums zur Identität von Denken und Sein (W XI 587). Sowie sich eine Entsprechung, eine geheimnisvolle Identität zwischen den Worten und den Dingen auffinden lässt (W VIII 442), gibt es eine originäre metaphysische Affinität zwischen den *Ideen* und den Wesen (W XI 392).

Auf den ersten Blick kann die Identität von Sein und Denken nur das Resultat des absoluten Idealismus sein, der *Darstellung* von 1801 und der *Wissenschaft der Logik*. In Wirklichkeit sind Gleichgewicht und Parallelismus nur künstlich; sie verbergen das Primat des Seins, seine Herrschaft über das Denken. Der Übergang

---

5 Vgl. oben, S. 995, Anm. 24.

zur positiven Philosophie, zu einem Inhalt, der nicht wirklich einer ist, kehrt die Vernunft um und macht sie abhängig von der absoluten *Existenz*. Das *Sein* umfasst und überschreitet die *Vernunft* von allen Seiten; sie wird bei ihm in die Schule gehen, es als höher und ihm vorausgehend akzeptieren müssen. Das *Sein* ist nicht nur relativ, sondern auch absolut außer dem Denken (W XIII 127). Es ist das *Prius* des Denkens, also kann es nicht a priori erkannt werden (W XIII 129 f.). Das Denken hat keinen Zugriff auf diese „absolut transscendente[]“ Realität (W XIII 169), die ihm nicht untergeordnet ist, sondern ganz im Gegenteil ist es ihr unterworfen. Das SEIN, das „höher“ ist als das Denken, ist dessen Quelle, es ist dessen Ursprung und dessen Anfang. Für die positive Philosophie befindet sich das *Sein* außerhalb des Zugriffs des Denkens; nichtsdestoweniger ist es dessen Probe und Bestätigung (W XI 421).

Die Spekulation des *Zweiten Weges* scheint sich hier gewissermaßen von dem Idealismus zu verabschieden, der die neuere Philosophie seit Descartes dominiert hatte. Schelling hat stets die Superiorität des *Ich bin* über das *Ich denke* vertreten, das er am Ende für eine schlichte empirische Gewissheit halten wird (W X 12). Doch auch wenn er die Absicht hat, sich von Descartes zu trennen, empfindet er wenig Neigung, sich die Thesen des kantischen Idealismus zu eigen zu machen. Im *Anti-Fichte* vertritt er die unbedingte Identität von Sein und Wissen (W VII 68); rund vierzig Jahre später vertraut er seinem *Philosophischen Tagebuch* sein Bestreben an, zu verstehen, wie Gott nicht „für mich“, sondern „wie er in sich und für sich existiert“ (*Tageb.* 130). Und die große *Berliner Einleitung* tut einen Schritt zu einer signifikanten Klarstellung: „Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.“ (W XIII 161 Anm. 3) Zeitgenossen – und nicht nur Zeitgenossen – sprechen von einem veritablen Rückfall in den Dogmatismus, und mit der positiven Philosophie scheint Schelling tatsächlich die Grenzen des Idealismus zu überschreiten. „Die Rückkehr zu Kant“ scheint eher aus dem kritischen Universum einer Bewusstseinsphilosophie herauszuführen, und die Konstruktion des immanenten Gebäudes der negativen Vernunft erscheint gleichsam sekundär im Verhältnis zur Evidenz einer letzten und höchsten ontologischen Erfahrung. Die Schelling’sche *Spätphilosophie* beteuert ihre Kant’sche Herkunft, will das Fichte’sche, sogar das Hegel’sche Erbe übernehmen, aber nur, um die Bandbreite der Begriffe unter „die absolute Vernunftvorstellung“ des Gottes als *Existenz* zu subsumieren (*Seinsl.* 92).

Die Geschichtsschreibung verurteilt oder lobt den zweiten Schelling dafür, dass er aus den transzendentalen Bahnen Kants ausgebrochen sei und den Weg des Idealismus aufgegeben habe. Doch ist die Bedeutung seiner Verstöße und seiner Übertretungen zu relativieren. Schelling verfehlt in der Tat häufig die strengen Kriterien des Idealismus, aber seine Vorgänger scheinen das beinahe ebenso oft zu tun. Kant stellt das Ding an sich auf, das selbst unbestimmt und

undefiniert das Bewusstsein mit der Hypothek einer Abhängigkeit gegenüber dem Sein belastet. Andererseits weist er ihm, obgleich er die praktische Vernunft in ihrer transzendentalen Immanenz bewahrt, eine noumenale Bedeutung zu. Fichte selbst möchte das Ding an sich beseitigen, aber mit dem Nicht-Ich führt er eine ursprüngliche Andersheit ins Subjekt ein. Hegel wiederum schafft zwar jede wahrhafte Äußerlichkeit und Andersheit ab, aber die Überwindung der Bewusstseinsphilosophie führt zu einer Metaphysik, in der die Autarkie des Begriffs das Primat des Subjekts aufhebt. Jedenfalls kann, auch wenn eine Bewusstseinsphilosophie das begründende Prinzip der *Kritik* ist, die transzendentale Immanenz nicht das ausschließliche Kriterium für die Zugehörigkeit zur *Schule* des *Deutschen Idealismus* sein. Zwar hat der *Deutsche Idealismus* in der Reduktion des metaphysischen Wissens auf die Welt der Erscheinungen seinen Anfang gehabt. Nun ist aber der Phänomenalismus nur ein – zugegeben zentrales – Element davon; er kann nicht mit der *Kopernikanischen Revolution* gleichgesetzt werden, die vor allem das Primat des Subjekts bedeutet. Das Primat des Subjekts in einer im Eigentlichen metaphysischen Bedeutung stellt den Sieg über den abstrakten ontologischen Dogmatismus wie auch über den skeptischen Empirismus dar; es drückt die Intelligibilität der Freiheit, der Zeit, der Geschichte, des Besonderen und der Person aus. Aus *dieser* Perspektive gesehen ist die letzte Philosophie Schellings sicherlich keine Überschreitung der Grenzen des *Deutschen Idealismus*; sie ist vielmehr dessen Vollendung.

Zum Abschluss gebracht durch die positive Philosophie erscheint die Spekulation des zweiten Schelling quasi wie ein theologischer Idealismus. Theologisch, nicht weil er wie die *Enzyklopädie* das Wesentliche der christlichen Dogmatik subsumiert, sondern weil die Anerkennung von Gott als dem *Was* der *Dass-Existenz* es ihm erlaubt, sich in einer Philosophie der Freiheit zu entfalten. Herausgetreten aus der Gefangenschaft im negativen Wissen findet sich die *Vernunft* der *Existenz* gegenüber, die keine rohe Faktizität, sondern die „am meisten des Erkennens Werthe“ Realität (W XIII 149), das „absolut Erstaunenswerthe[]“ (W XIV 13) ist. Die *Vernunft* scheitert am *Dass*, nicht weil das *Dass* sich diesseits befindet, sondern weil es jenseits von ihr ist. Das *Dass* ist nicht nur das vorbegriffliche *Ist:* Es ist die *Existenz*, die den *Sinn* in sich birgt. Die reine Aktualität ist bereits *Eidos* (W XI 406), das *Dass* ist ein Gefäß (W XI 590), ein Behältnis für den Inhalt. Am Ende der *Anderen Deduktion* liefert das *Dass* seinen Ur-Inhalt, der nichts als die Gottheit selbst ist. Der Gott der *Spätphilosophie* genügt der Mehrzahl der Kriterien der Theologie, seine eigentliche Finalität bleibt nicht minder metaphysisch. Die Gottheit, die aus dem *Unvordenklichen* hervorgeht, stellt den *Sinn* im *Sein* dar. Schellings Gott ist *Person*, der *Herr des Seins* (W XI 564), aber er ist auch und vor allem eine Wesenskategorie innerhalb der Existentialität des *Dass*,

des *Prius*. Er ist Gegenstand, Begriff (*Phil. Offenb.* 100; W XIII 170) oder *Was*, das *Was*, das der Ursprung sämtlicher *Etwas* ist (W XI 587).

Die große Frage der positiven Philosophie ist: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts (W XIII 7)? Die Frage scheint – von Leibniz bis Heidegger – von ontologischer Art zu sein. In Wirklichkeit ist sie metaphysisch. Sie betrifft nicht das Warum des Seins, sondern das Warum der Intelligibilität. Schelling fragt sich nicht nach der Existenz als solcher, sondern nach der Existenz der intelligiblen Welt. Das Etwas, welches das Gegenstück zum Nichts ist, das dem *Nichts* entgegengesetzte *Etwas* ist das intelligible Reale gegenüber dem inintelligiblen Realen (W X 103). Und die Frage erhält tatsächlich eine entsprechende Formulierung: „... warum ist nicht Unsinn statt Sinn?" (*Gr.* 222)

Die Intelligibilität des Seins, die Existenz einer der Vernunft unterworfenen Welt, ist von Gott her zu verstehen. Nun zieht aber die Umbildung der Idee von Gott eine außerordentliche Wandlung des Status der Intelligibilität nach sich. Noch in der Würzburger Zeit: Wenn es etwas gibt und nicht nichts, so weil es Gott unmöglich ist, nicht zu sein (W VII 174). Das Sein kann in der Erkenntnis nicht nicht affirmiert werden, und eben diese Affirmation ist Gott (W VI 155). Folglich hat die Notwendigkeit der ewigen Affirmation Gottes die notwendige Intelligibilität der Welt als Korrelat. Anders wird sich das bei der *Spätphilosophie* verhalten. Man muss konstatieren, dass die ganze Welt in den Netzen der Vernunft liegt, aber die Frage bleibt: Wie ist sie dorthin gekommen (W X 143)? Man wäre versucht, mit den Dogmatikern die Vernunft als das notwendige Sein zu setzen. In Wirklichkeit gehört sie nicht der Sphäre der Notwendigkeit an. „Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives." (W X 252) Sie rührt nicht aus einer ewigen Wahrheit her, sie geschieht als eine Tatsache.

Kant hat die Grenzen der Vernunft gezogen und deren Reichweite reduziert, während Schelling sie bis hin zu ihrer Existenz wieder in Frage stellt. Er lehrt, dass die Vernunft sich selbst entgeht, dass sie für ihr Heraufkommen auf ein Anderes verweist. Manche sprechen von einem „Bankerott der Vernunft" (W XIII 154), aber es handelt sich vielmehr um eine Neubegründung. Die Intelligibilität des Seins und die Rationalität der Welt sind keine bloß relativen Realitäten, nichtsdestoweniger genießen sie keinen notwendigen Status. Sie hängen von einer unerinnerbaren Wahl ab, in der das *Unvordenkliche* als Gott auf sich genommen worden war. Die große Frage ist: „Warum herrscht Verständlichkeit, warum ist Vernunft und nicht Unvernunft? läßt sich wol nichts anderes antworten, als: *weil Gott ist*. Gott ist die Ursache der Vernunft." (*WA 27/28* 131 f.) Gott ist die Ursache der Vernunft nicht in der Weise eines *magister veritatis*, der ein gegebenes System von Bedeutungen in einem willkürlichen Akt etabliert, sondern als der Handlungsträger einer freien Entscheidung, die für eine ewige Ordnung optiert hätte.

Ihre Konstitution und ihre positive Heraufkunft ermöglichen es der Vernunft, die „positiven" Inhalte der Freiheit und der Existenz Gottes zu denken. Die negative Philosophie ist – wie die Mathematik – „nichtwissendes Wissen", sie bezieht sich nur auf immanente Inhalte, auf ihre eigenen Konstruktionen (W X 174 f.). Die Schlussfolgerung der negativen Philosophie, des „ächten [...] Rationalismus" ist die, dass von Natur her der Geist des Menschen von Gott nichts wissen könne (W XI 568). Nun wird aber das nichtwissende Wissen der negativen Vernunft durch ein „wissend-wissende[s]" überwunden und ergänzt (W X 266), das ihm das Verstehen des Universums des Positiven eröffnet. Allerdings ist der Übergang des Negativen zum Positiven nicht so sehr Sache der *Conditio* des Subjekts, er hängt vor allem von der Wandlung des Objekts ab. Jacobi hat das Paradoxon aufgebracht: Ein Gott, der erkannt wäre, wäre kein wahrer Gott.[6] Nun hat aber gerade der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* seinen Kulminationspunkt in der These, dass ein unerkennbarer Gott nicht Gott wäre (W X 175).[7] Die negative Vernunft bezieht sich nur auf ein abstraktes *Absolutes*, sie erkennt also Gott nicht, oder vielmehr ihr Gott ist ein unerkannter und unerkennbarer Gott. Doch sich auf das Unerkennbare und die Unerkennbarkeit zu besinnen passt nur zu einem in sich verschlossenen Wissen. Sobald die *Vernunft* einmal ihre immanenten Möglichkeiten ausgeschöpft, sich entleert und gedemütigt haben wird, wird sie sich vor dem *Bewundernswürdigen* befinden, das sie „wieder aufrichte[n]" (W XIII 153) und sie zu ihrer Entfaltung bringen wird. Die Vernunft wird Gott als Gott erkennen und mit und ausgehend von ihm die gesamte wirkliche Welt.

Die positive Philosophie bringt auf ihre Weise das Gebäude des absoluten Wissens zum Abschluss. Nach der *Natur* und der *Kunst* werden die Werke des Geistes, der *Staat* und die *Religion* in das philosophische Wissen integriert werden. Ein letztes Mal wird der Samen der *Kritik* Keime getrieben haben: Die Subjektivierung der Metaphysik führt zu ihrer Erweiterung. Nun ist aber diese Lesart des *Zweiten Weges* nicht wirklich angemessen. Schelling glaubte, er könne in seiner Spekulation das Ergebnis der ungeheuren geistigen Bewegung sehen, die ihren Anfang mit Kant genommen hatte.[8] Er behauptete sogar, dass die von der Philosophie seit der *Antike* gelieferten Kämpfe um eine wahre Rationalität erst in seinem System ihren Endpunkt und ihre Vollendung fanden (W XI 374 f.). Doch gerechtfertigt werden kann diese Behauptung überhaupt erst durch die Integration eines neuen Bereichs, den des Positiven ins Wissen a priori. So hat zwar Schelling die Werke des Geistes in seinem Idealismus subsumiert, aber Hegel hat

6 Vgl. oben, S. 792.
7 Vgl. oben, S. 587 ff.
8 Vgl. oben, S. 856 f., 919.

dasselbe getan, und er hat es besser oder zumindest eindeutig vollständiger getan. Wenn Schellings letzte Philosophie, wenn der *Zweite Weg* für eine wirkliche Vollendung des Idealismus gehalten werden kann, so deshalb, weil sie ihr Werk der Integration sehr verschieden von Hegel ausgeführt haben wird. Schelling verteidigt die Intelligibilität der Freiheit und der Existenz, ohne sie auf logische Kategorien zu reduzieren. Er glaubt, dass es von Natur her unbegreifliche Wirklichkeiten gibt, die aber die Vernunft nichtsdestoweniger zu denken wissen wird. Das Ziel der Philosophie ist nicht die Unterwerfung des gesamten Realen im Monismus des Begriffs, sondern das denkende Erfassen dieses Realen, wenn es sein muss, zu dem Preis, dass die Vernunft einem Anderen unterworfen wird. Die Bestimmung der Vernunft ist nicht, die Heterogenität der Welt auf ihre eigene gebürtige *Conditio* einer Homogenität zurückzuführen, sondern ein wirkliches Verhältnis mit dem herzustellen, was sie selbst nicht ist, mit ihrem Anderen. Anstatt die Vernunft in einer fiktiven Unbedingtheit zu errichten, wird Schelling deren „[b]edingte[]“ Natur zugestehen (W X 252). Die *Vernunft* muss verstehen, dass ihre eigene Welt in einer anderen gegründet ist, und um das zu verstehen, wird sie das aus der Hand dieses Anderen annehmen müssen.

Allgemeiner Schluss

1

Die *Schule* des *Deutschen Idealismus* entsteht als eine kritische Reflexion und als eine Restriktion der Reichweite des Wissens, die sich jedoch im weiteren Verlauf in eine Erweiterung der *Vernunft* verwandelt. Zwar setzen sich die Nachkantianer über die Verbote des Begründers hinweg; dennoch entwickelt sich die Umarbeitung der *Kritik* zum *System* nach der internen Logik des Kant'schen Idealismus. Die *Kritik* ist stets als ein Unternehmen der Begrenzung, der Relativierung und gar der Zerstörung verstanden worden, der Zerstörung der alten dogmatischen Metaphysik. In der Tat, wenn die Metaphysik nichts mehr wäre als die klassische Ontologie, so wäre die *Kritik* wirklich nur Vernichtung. Doch wenn der *Deutsche Idealismus* Reichweite und Bedeutung der Ontologie in Frage stellt, bedeutet das, dass die Ontologie nicht der einzige Horizont der Metaphysik ist. Zwar macht sich Kant an eine immanente Kritik der Ontologie; doch die Tragweite seines Unternehmens ist durch das letztliche Nicht-Zusammenfallen von Metaphysik und Ontologie bestimmt. Der kantische und nachkantische Idealismus wird zeigen – und dies wird sein epochaler Abschluss sein –, dass die Ontologie zwar durchaus die Hauptdimension der Metaphysik sein kann, dass sie aber dennoch nur eine ihrer Dimensionen unter anderen ist. Die Ontologie ist die Entfaltung der Strukturen von Intelligibilitäten des *Seins* im *Wesen*. Nun gibt es aber weitere Intelligibilitäten, die genauso ursprünglich, genauso radikal sind wie die des *Seins* und des *Wesens*.

Einer der allerersten Texte sui generis des *Deutschen Idealismus* ist die kleine Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, die das Aufblühen einer neuen Intelligibilität sieht, das des Räumlichen (Kant, Ak II 382 f.).[1] Im weiteren Verlauf wird in der *Transzendentalen Ästhetik* die mit der unendlich besser entwickelten Apriorität der Zeit verknüpfte Apriorität des Raumes die Rolle des Grundprinzips für die Unterscheidung zwischen *Dingen* an sich und *Erscheinungen* spielen, die ihrerseits die Verbegrifflichung der großen kantischen Intuition von der Zerrissenheit der Vernunft in den Antinomien ist. Vom im eigentlichen Sinne ontologischen Standpunkt aus bleibt die Unterscheidung zwischen Phänomenen und Noumenen wesentlich. Doch über diese Dualität hinaus machen die Apriorität des Raumes und der Zeit eine noch bedeutendere metaphysische Tragweite geltend. Allem Anschein nach läutet die transzendentale Idealität von Raum und Zeit die Totenglocke für den Anspruch des nunmehr

1 Vgl. oben, S. 122.

https://doi.org/10.1515/9783110216943-052

in die engen Grenzen des menschlichen Verstandes eingeschlossenen theoretischen Wissens auf die *Wahrheit*. In Wirklichkeit hat diese Einschließung, diese Eingrenzung eine in hohem Maße positive Tragweite. Sie kommt einem Freikauf der Endlichkeit gleich, der von nun an eine ursprüngliche Bedeutung, eine Geltung sui generis sichtbar zuerkannt wird. Ja, tatsächlich – und letztlich ist dies das Wesentliche – stärkt der kritische Idealismus nicht nur die Geltung des Endlichen in seinem seit ältesten Zeiten geführten Zwiegespräch mit dem Unendlichen. Die transzendentale Idealität von Raum und Zeit bricht das Monopol der Ontologie als einzigem Modell und ermöglicht das Aufkommen einer Vielzahl von Intelligibilitäten. Die Apriorität von Raum und Zeit, das heißt die transzendentale Sinnlichkeit, ist die eigentliche Triebfeder der großen idealistischen Lehre von der transzendentalen Subjektivität, die ebenso das Gegenstück oder das Andere der ontologischen Intelligibilität wie die fruchtbare Matrix einer Vielzahl von Intelligibilitäten sui generis ist.

Die transzendentale Subjektivität ist das Existenz- und Äußerungsprinzip für das Universum der Erscheinungen, für die phänomenale Welt, und auch wenn die Phänomene einen irreduziblen Bezug auf die Noumene bewahren, ist ihre Abhängigkeit dennoch nicht von kausaler Art, darf sie nicht als die strukturale Übereinstimmung des Ektypon mit seinem Archetypon gelesen werden. Das Phänomen ist nicht die Wirkung ‚seines' Noumens, seine Wahrheit besteht nicht in einer Entsprechung von Äußerung und Wesen zu seinem transzendenten Prinzip. Diese Ausschaltung der Kausalerklärung ist von einer großen metaphysischen Tragweite. Solange wie man die Wahrheit der einzelnen Seienden als Entsprechung einer Wirkung zu ihrer Ursache begreift, siedelt man sich in einem Universum der Dualität an. In Wirklichkeit jedoch ist diese Dualität nur ganz relativ und hemmt sie das Aufkommen der wahren Pluralität der intelligiblen Ordnungen. Die Dualität von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge, Unendlichem und Endlichem untersteht einem metaphysischen Modell, in dem sich die im Ausgang von einer ursprünglichen *arche* zerstreuten besonderen Wirklichkeiten in einer Beziehung radikalen Unter-schieds im Hinblick auf ihr Prinzip befinden. Gleichwohl ist, ungeachtet des irreduziblen Unterschieds und der ungeheuren Distanz, die sie trennt, die Diskontinuität zwischen dem Archetypon und seinen Ektypa innerhalb derselben Ordnung angesiedelt. Das Gegenstück zur Kausalbeziehung zwischen dem Sein als ihrem Grund und der Mannigfaltigkeit der Seienden ist das Zersplittern oder, wenn man so will, die Differenzierung des Grundes im Universum der Wesen, die wie die Leibniz'schen Monaden jedes aus seiner besonderen Perspektive einen Aspekt des *Absoluten* widerspiegeln. Doch diese absteigende Relationalität, die der eigentliche Antrieb der großen Konstruktionen der klassischen Metaphysik ist, macht ebenso den Grund für ihre Grenzen aus. Das Wahrheitsparadigma dieser Philosophie ist die Entsprechung

zwischen dem *Grund* und seinen Folgen. Der *Deutsche Idealismus* ersetzt es durch das der Kohärenz der Synthesis zwischen dem *Mannigfaltigen* und dem *Einen*, dessen Instanz par excellence die transzendentale Subjektivität ist. Sie ist die Urform der neuen Intelligibilitäten, die ebenso sehr Modalitäten sui generis der Knüpfung wechselseitiger Verbindungen zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen* sind.

Die transzendentale Subjektivität ist die der Entfaltung der Philosophien des *Deutschen Idealismus* zugrundeliegende Intuition. Erfasst und entwickelt wurde sie durch Kant, und ihre vollendete Formulierung wird sie in Fichtes *Wissenschaftslehre* erhalten. Das transzendentale Subjekt ist die Chiffre für die metaphysische Ursprünglichkeit des rationalen endlichen Seins als Ort und Grund eines Sinnsystems sui generis. Dieses Netz von Bedeutungen drückt die Knüpfung der wechselseitigen Verbindung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* aus, die die *Kritik* durch das Philosophem der Synthesis a priori begreift. Die Synthesis hat drei Modalitäten, die jeweils einer neuen Intelligibilität entsprechen. Im theoretischen Bereich ist das die neue Intelligibilität der Zeit, im praktischen Bereich die des Willens und im Bereich des ästhetischen Urteils die des Schönen.

Im theoretischen Universum, dem immanenten Gegenstück zum transzendenten Bezug des Ding an sich, hat die Rezeptivität ihren festen Ort innerhalb der Mannigfaltigkeit. Daher lässt sich die Wechselbeziehung des *Einen* und des *Mannigfaltigen* nur durch eine Vielzahl von Kategorien darlegen. Im praktischen Bereich, in welchem sich die Vernunft eines unmittelbaren Zugangs zum Noumenalen erfreut, verschwindet jedes Substrat. Folglich ist die Beziehung zwischen dem *Einen* und dem *Mannigfaltigen*, die eine absolut ungetrübte, vollkommene ist, nicht dazu verurteilt, sich einer pluralen Untergliederung zu unterwerfen, sondern wird – ungeteilt – für die Totalität ihrer Sphäre ausgesagt: das Prinzip des Guten in seiner positiven Bedeutung, das Prinzip des Bösen in seiner negativen Bedeutung. In der Sphäre des ästhetischen Urteils, das einen regulativen Status hat, also frei von jedem Bezug auf ein Jenseits ist, ist die Synthesis des *Einen* und des *Mannigfaltigen* aufs Neue „vollkommen“: Sie äußert sich ohne Partikularisierung, aber in einer Unendlichkeit von vollendeten Einzelnen, von Kunstwerke erschaffenden Genies.

Mit dem Aufkommen der *Wissenschaftslehre* versammelt sich die transzendentale Subjektivität im Begriff des *Ich* und scheidet sich darin ab. Das Ich als Fürsichsein ist die vollkommene Synthesis. In der selbstbegründenden Rückkehr in sich differenzieren sich das Ich der realen Reihe und das Ich der idealen Reihe aus, wobei dennoch eine vollkommene materiale Identität geltend gemacht wird, die die Intelligibilität sui generis des Ideellen, des Subjektiven noch glanzvoller macht, in der das signifikante Sein den Bezug auf ein Anderswo endgültig verabschiedet. Der *Wissenschaftslehre* gelingt es, den Begriff des Subjekts in seiner

ganzen metaphysischen Allgemeinheit auszuformulieren, doch geht die Gründung dieser höchsten Synthesis des *Einen* und des *Mannigfaltigen* einher mit einer tatsächlichen Einklammerung der Vielzahl der neuen Intelligibilitäten, die die *Kritik* entschlüsselt hatte. Fichte konzentriert seine Reflexion auf die höhere Instanz der Intelligibilität des Subjektiven, und das Aufkommen dieses Subjekts mit einer unendlichen Berufung zur Erkenntnis signalisiert das Verschwinden jeder autonomen Andersheit. Die definitive Ausstreichung des *Substrats* wird die schrittweise Einbeziehung des Wirklichen im Ganzen in die Kreise des *absoluten Ichs* herbeiführen. Der von Schelling umrissene, von Hegel aufgebaute und entfaltete *absolute Idealismus* geht – um den Preis einer bestimmten Denaturierung des Transzendentalen – in eine neue Lesart des *Ichs* als *Ratio* über. Das apriorische Subjekt wird zunächst als *Logos* entdeckt, um sich dann im weiteren Verlauf als *Geist* zu vollenden. Die *Enzyklopädie* versteht sich als die definitive Versöhnung des *Einen* und des *Mannigfaltigen*, von daher vollendet sich der transzendentale Idealismus in einer *Metaphysik des Inhalts*.

2

Der *Deutsche Idealismus* bricht mit dem ontologischen Ausschließlichkeitsanspruch der klassischen Philosophie, und gerade die transzendentale Synthesis des *Einen* und des *Mannigfaltigen* ermöglicht es ihm, die ontologische Ursprünglichkeit der Endlichkeit zu erkennen und die metaphysische Autonomie der neuen Intelligibilitäten zu begründen. Die *Kritik* gibt die Lehre von der Kontinuität zwischen der *Transzendenz* und dem Endlichen auf, um die ontologischen Grundlagen des Endlichen im Endlichen selbst wiederzufinden. Die Untergliederung der *Natur* und ihre Gesetze spiegeln nicht mehr eine *Hinterwelt* wider; die Begriffe der reinen Vernunft sind keine Brechungen der Gedanken Gottes. Dagegen erhält dank der Schemata und Kategorien die Existenz in dieser Welt, genauer, die physische und psychologische Endlichkeit, eine ideelle Strukturierung. Das Endliche empfängt seine Wahrheit nicht mehr aus einem transzendenten Anderswo, sondern sucht sie und findet sie in sich selbst. Der *Kosmos*, in dem wir leben, ist nur eine Welt von Phänomenen, eine Gesamtheit von Erscheinungen, aber die Erscheinungen haben ihre Kohärenz, ihre eigene Intelligibilität.

Kant hat den entscheidenden Schritt getan, um die metaphysische Autonomie des Endlichen in seiner theoretischen Philosophie zu begründen, doch erst die *Kunst* und die *Moral* werden seiner Konstruktion Festigkeit geben. Die *Transzendentale Analytik* ist in dem Maße die schlechthinnige Apologie der metaphysischen Eigenständigkeit der Strukturen dieser Welt, wie sie deren kohärente und detaillierte Grammatik darstellt, die überdies ihre Geltung in sich selbst

findet. Doch wird das Endliche über die Autonomie seiner Strukturen hinaus gleichermaßen die Enthüllung der Autarkie seines *Sinns* erfahren. In der Lehre vom *Schönen*, das „ohne Interesse und ohne Begriff gefällt“, bereitet Kant dem nostalgischen Festhalten an heteronomen Rechtfertigungen und transzendenten Teleologien ein Ende. Das *Schöne* bildet ein Universum, das zu seiner Rechtfertigung auf kein Anderes verweist. Es ist nur an und für sich selbst, es genügt sich vollkommen. Seine Autonomie, seine Selbstgenügsamkeit und seine gelassene Immanenz machen es zum geeigneten Symbol, zum wirksamen Symbol für die Geltung sui generis des Endlichen. Doch auch wenn das Schöne das Beispiel schlechthin für die immanente Geltung des Endlichen darstellt, wird erst die *praktische Vernunft* dessen metaphysische Grundlegung zum vollständigen Abschluss bringen. Die theoretische Philosophie abstrahiert bei ihren Ausarbeitungen vom verborgenen Substrat des *Ding* an sich; dennoch ist das *Ding an sich* stets da und erinnert das Subjekt auch weiterhin an die von Geburt an bestehende Unvollkommenheit seiner Endlichkeit. Im Bereich des Schönen, der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, verschwindet das *Ding an sich* vom Horizont, da die Kritik der Urteilskraft nicht das Verhältnis zwischen Phänomenen und Noumenen betrifft. Anders ist dagegen die Situation in der Moral. Das praktische Erkennen ist das einem jeden Menschen, genauer gesagt einem jeden endlichen Geist notwendige einzigartige Wissen, die einzigartige Sphäre des Erkennens, in der man sich nicht täuschen darf, in der man sich also nicht täuschen kann. Das angemessene Erkennen unserer Pflicht ist stets zu unserer Verfügung; die Freiheit erlaubt uns stets zu wollen, wie wir wollen sollen. In der Sphäre der Moral spricht Kant nicht mehr von Phänomenen, die Spaltung in *Dinge* an sich und *Erscheinungen* scheint ausgeklammert. Das von der *Kritik* in der Moral geforderte Erkennen ist nicht nur kohärent und autonom, sondern auch unfehlbar und unbedingt.

Die „Ausnahme im Praktischen“, das Privileg des Erkennens, wenn es um Moral geht, hat Schopenhauer argwöhnen lassen, Kant hätte mit der Ausarbeitung des Philosophems vom intelligiblen Charakter die christliche Lehre von der engelhaften Natur im Sinn gehabt, und tatsächlich vergleicht die *Metaphysik der Sitten* die Menschen mit Seraphim (Kant, Ak VI 435). Gleichwohl stellt das *pathos* des guten Willens noch keine Verletzung der von der *Kritik* gezogenen Grenzen dar. In ihrer radikalen ausdrücklichen Gestalt, die der *Kategorische Imperativ* ist, wird die praktische Vernunft stets mittels der Synthesis a priori ausgeübt, bleibt sie dazu verdammt, eine folglich von einer Dualität befleckte, innerhalb der Sphäre des Endlichen zurückgehaltene Bahn zu durchlaufen. Mehr noch, in und mittels des Praktischen gelingt es Kant, seine Lehre von der Endlichkeit zum Abschluss zu bringen. Die Lehre vom radikalen Bösen gestattet es dem kritischen Idealismus, die Autonomie des Endlichen genauer darzulegen oder vielmehr zu festigen. Die Sünde, das Böse des freien Geschöpfs ist radikal, sie ist nicht absolut.

Sie geht aus dem autonomen Horizont des Subjekts hervor, aber dieser Horizont ist nicht universell. Jede Subjektivität weist eine radikale Ursprünglichkeit im Bösen auf, die aber noch keine einige und universelle Ursprünglichkeit ist. Die Vielzahl neuer Intelligibilitäten, insbesondere die Intelligibilität des Praktischen, gestattet es, die Grundlegung der Endlichkeit zu umreißen, ohne das *Andere* des Endlichen auszuschließen. Die Immanenz kommt zu ihrem Recht, ohne sich deswegen an der *Transzendenz* zu vergreifen. Kurz gesagt, das Denken darf nicht auf den absoluten Horizont verzichten, nichtsdestotrotz erlangt das Endliche die Autonomie, die die hellenischen Metaphysiken ihm nicht zu gewähren vermochten.

Der Kantianismus wird folglich die ontologische Differenzierung feierlich bekräftigen, die, verengt und vermindert, im Wesentlichen gleichermaßen im Fichteanismus überleben wird. Die *Wissenschaftslehre* bestreitet die *Transzendenz* nicht, aber sie glaubt nicht, diese zum Thema machen zu können. Dagegen vertieft sie, indem sie im Fürsich die Hauptinstanz der Synthesis des *Einen* und des *Mannigfaltigen* erblickt, auf unvergleichliche, einzigartige Weise das Verständnis der Subjektivität. Das gesamte Gebäude des Wissens ist auf dem Ich gegründet, und das Ich wiederum gründet sich selbst. Die Radikalität von Fichtes ursprünglicher Einsicht, seines „einzigen" Gedankens, nämlich des *Ichs* (vgl. Schelling, W XI 370), wird durch die Aussage bestätigt, die seine Spekulation in Gang bringt: Das *Ich* setzt sich. Das *Ich* ist sein eigener Ursprung; es gibt nichts, das dem *Ich* voraus oder äußerlich wäre, selbst sein Gegenteil, das *Nicht-Ich*, erweist sich durch es gesetzt, ist „in ihm". Diese augenscheinliche ontologische Ursprünglichkeit des Ichs hat in seiner metaphysischen Ursprünglichkeit sein Gegenstück. Hatten die drei neuen Intelligibilitäten des kritischen Idealismus das Gebäude des Dogmatismus in die Luft fliegen lassen, so wird jetzt in angemessener Form die *Wissenschaftslehre* die der Subjektivität als solcher eigene Intelligibilität aussagen: die transzendentale Subjektivität als der letzte Antrieb zu neuen Intelligibilitäten. Die endgültige Emanzipation des Subjekts im Verhältnis zur Welt erfolgt durch die großen idealistischen Lehren der zweiten Reihe, des Fürsich und vor allem des Bildes. Das Ich ist nicht Sein, sondern Beziehung, eine Beziehung, die sozusagen Verdoppelung des Seins ist. Die Verdoppelung, die durch die zweite Reihe vollzogen wird, und das Für-sich finden ihre vollendete Formulierung im *Bild*. Die Ursprünglichkeit des Bildes als Bild verankert die Autonomie des Subjekts und weist die Dimension sui generis der Subjektivität aus, in der die tiefste Tatsache des Bewusstseins als der eigentliche Antrieb für die Existenz des Subjekts erscheint.

Die *Wissenschaftslehre* weist das Ding an sich zurück, aber sie bewahrt das Andere des Ichs innerhalb der Selbstsetzung des Ichs selbst. Doch in den Augen des absoluten Idealismus, der entschlossen ist, mit dem ganzen Rest an Irratio-

nalität zu einem Ende zu kommen, und der die homogene Intelligibilität des Wirklichen im Ganzen begründen will, wird diese Rettung des Endlichen keine Gnade finden. Hegel weist das *Nicht-Ich* zurück und befreit auf diese Weise die Subjektivität von jeder Begrenzung. Das *Subjekt* wird *Logos*, seine Strukturen entfalten sich als die Strukturen des *Ganzen*. Dank der spekulativen Logik wird die Spaltung zwischen Form und Materie gleichsam gefüllt; das Allgemeine und das Besondere laufen in einer gemeinsamen Intelligibilität zusammen. Die *Enzyklopädie* ist die vollkommenste Verwirklichung der Kompossibilität. Trotzdem stellt sie die Ideen nicht in einer Ordnung als Gleichzeitigkeit dar, sondern entfaltet sie in einer Aufeinanderfolge, in der der Konflikt das Bewegungsprinzip für das Heraufkommen neuer vernünftiger Strukturen ist.

Der Hegel'sche Idealismus hat den Ehrgeiz, sämtliche Strukturen des Wirklichen, darunter auch die bis dahin als infra- oder para-rational angesehenen, in die *Ratio* einzuschließen. Über die Intelligibilität der Formen der Natur hinaus macht der absolute Idealismus seine Kompetenz für die Konstruktion der Momente der Geschichte geltend. Womit das Besondere, also das von den vorkantischen Philosophien abgetane Sinnliche und Zeitliche, seine metaphysische Weihe empfängt.

Das absolute Wissen versöhnt die Ewigkeit und die Zeit, das Vernünftige und das Wirkliche, das Eine und das Mannigfaltige. Doch der *Zweite Weg* des *Deutschen Idealismus* beabsichtigt, diese unendliche Homogenität wieder in Frage zu stellen, beharrt auf der irreduziblen Wahrheit und Wirklichkeit des Anderen der Vernunft, nämlich dem Bösen, dem *Grund* und der Existenz. Gewiss, auch diese wiederholte Erinnerung der Grenzen der Vernunft – in der besten Tradition der *Kritik* – endet in ihrer Erweiterung. Die zweite Philosophie Schellings ist Philosophie der Freiheit und Philosophie der Existenz. Nur nimmt sie die großen „Themen" der Existenz und der Freiheit nicht als rohe Tatsachen und ebenso wenig als irrationale Mysterien in den Blick. Ganz im Gegenteil wird sie diese gemäß ihrer Originarität sui generis in das Gebäude der *Vernunft* einbeziehen. Während die *Enzyklopädie* die Existenz aus dem Wesen zu deduzieren scheint, ist die *positive Philosophie*, der „wissenschaftliche Theismus" (vgl. Schelling, W VIII 55) bemüht, das Wesen aus der Existenz herrühren zu lassen, indem sie im Inneren des *Dass* Gott wiederfindet. Gott „löst sich ab" vom unvordenklichen Grund der Existenz, indem er die Welt erschafft. Die Welt des Sinns, diese Welt, welche die der Vernunft ist, kommt kraft der göttlichen Freiheit zustande.

Kierkegaard hatte Hegel beschuldigt, er sei unfähig gewesen, das Neue zu denken. Nun ist aber der deutsche Idealismus im Ganzen, sowie er Wissenschaft des Besonderen und Denken seines Anderen durch die *Vernunft* ist, gleichermaßen Philosophie des Neuen, und beim alten Schelling gelangt diese Ansicht zu ihrer letzten Vollendung. In der Synthesis a priori ist die Vernunft in eine Bezie-

hung eingebunden, die in Wesensbegriffen unbeweisbar ist, und dazu verurteilt, in der gleichen Zeit ihren Weg zu erschaffen und ihn zu begehen. Später bei Hegel – doch verhielt es sich bereits bei Böhme so – macht die Spekulation das Neue zum Thema. Das Leben des *Geistes* ist Selbstoffenbarung: nicht einfaches analytisches Zum-Ausdruck-bringen seiner Inhalte, sondern ein Prozess, in dem das Offenbarende, während es seine Anderen hervorbringt, seine eigene Entwicklung und Entfaltung erfährt. Der *Geist* wird reicher, indem er seine von Geburt an gegebenen Inhalte zur Manifestation bringt, die Geschichte ist fruchtbar in der Erzeugung unvorhersehbarer, einzigartiger Gestalten. Und in der *positiven Philosophie* ist die Neuheit explizit in eine Sinnstruktur eingetragen. Die Welt kommt nur kraft der göttlichen Freiheit zustande, nun vollendet sich aber diese Freiheit, die am Ursprung der Hervorbringung einer Welt des Sinns steht, als ein höchstes altruistisches und kenotisches Wollen.

3

Über alle partikulären Theorien und Lehren von Kant, Fichte, Hegel und Schelling hinaus ist die höchste Vollendung des *Deutschen Idealismus* das Erkennen und Entfalten neuer Intelligibilitäten. Die von den neuen Intelligibilitäten beförderten zentralen Themen und Lehren Kants und der *Nachkantianer* bilden den Ausgangspunkt seiner entscheidenden Fortschritte. Im Gegensatz zur antiken und zur mittelalterlichen Philosophie wie auch zum klassischen Rationalismus ist es dem *Deutschen Idealismus* gelungen, „die Phänomene zu retten“, dem Endlichen wieder seine Würde zu geben, das Sinnliche aus seiner Gefangenschaft zu befreien und die Einbildungskraft und die Zeit zu rehabilitieren. Die Mängel des neuplatonischen und des scholastischen Diskurses über das *Böse* wurden beseitigt, und zu guter Letzt wird er es geschafft haben, das *Andere* in seiner höchsten metaphysischen Allgemeinheit in den Blick zu nehmen.

Die *Kritik* verändert die seit Urzeiten geltende *Conditio* der Vernunft, nämlich ihren Anspruch, *zu viel und zu wenig* zu erkennen.[2] Sie befreit die Vernunft von den Illusionen ontologischer Allmacht, um sie in ihrer Wahrheit als Subjektivität besser zu befestigen und zu bestärken. Und die Einführung des *Subjekts* als autonomes metaphysisches Universum wird im weiteren Verlauf die Eroberung unterschiedlicher materialer oder, wenn man so will, positiver Wissensbereiche ermöglichen. Das Aufkommen neuer Intelligibilitäten zerbricht die Einheit und Homogenität des Vernünftigen und ermöglicht ihm vor allem die Überwindung

2 Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, Leipzig 1790, 100 ff.

seiner bloß formalen Bedingung. Die Pluralität der Intelligibilitäten entdeckt der Vernunft ihre Berufung zum materialen Wissen: Die *eide*, die Kategorien und die Transzendentalien finden ihre Einheit im *Inhalt*.

Das Aufkommen der neuen Intelligibilitäten und die nachfolgende Übernahme des Inhalts in die eigene Verantwortung bestätigen den eigenständigen Charakter des idealistischen „Vorhabens“ und offenbaren dessen Größe. Der *Deutsche Idealismus* hat der Philosophie Bereiche erschlossen, die ihr bis dahin unbekannt oder untersagt waren; er hat ihre Fragestellungen erneuert und deren Tragweite ausgedehnt. Seit Platon und Aristoteles hat die Philosophie niemals Zugang zu so vielen neuen Reichtümern erlangt wie in der deutschen, von Kant bis Schelling reichenden Spekulation. Die transzendentale Deduktion der Kategorien, die Theorie von den zwei Reihen, die Lehre vom sittlichen Leben sowie der Begriff des *Grundes* sind höchste Momente und bleibende Monumente der *Metaphysik*. Doch stellen dieser bewundernswerte Reichtum, diese kühnen Philosopheme, diese strengen Theorien und diese tiefen Einsichten endgültige Erwerbungen dar, bilden sie fortan einen Teil des Schatzes der *Philosophie?* Anders gesagt: Geben – über ihre Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung des Denkens hinaus – die Themen und die Thesen dieser Systeme oder zumindest eine gewisse Anzahl unter ihnen immer noch Antworten auf unsere Fragen, inspirieren sie noch unsere Reflexion? Kurz gesagt, wie Croce fragen würde: „Was ist lebendig und was ist tot“ am *Deutschen Idealismus*, spielt er eine Rolle – und welche – in der gegenwärtigen Philosophie?

Der Kantianismus genießt praktisch seit der *Kritik der reinen Vernunft* einen quasi feststehenden Konsens. Kant wird zumeist als der größte Denker der Neuzeit anerkannt, er ist von so verschiedenen Traditionen wie den französischen und den angelsächsischen Philosophien gleichsam „adoptiert“ worden. Die Nachkantianer indes haben unterschiedliche Schicksale erlitten. Zu ihren Lebzeiten vergöttert oder heftigst attackiert, fielen sie mit dem Aufkommen der „sachlichsten“ Epoche des Positivismus den Dunkelräumen des Vergessens anheim. Erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts werden sie, im Übrigen mit höchst ungleichem Erfolg, daraus befreit werden. Hegel wird vor allem dank der Ideologien einer jüngsten Vergangenheit, die sich als seine Nachfolge erkannten, als einziger von den dreien einen „geschichtlichen“ Einfluss gehabt haben. Schelling wird im Wesentlichen begünstigt durch die Existentialisten und die Theologen eine gewisse Wiederkehr gelingen. Nur Fichtes Wiederauftauchen scheint sich auf das alleinige Universum der gelehrten Geschichtsschreibung zu beschränken.

Der Empfang, den die Nachwelt dem Werk der *Idealisten* zuteilwerden lässt, mag sehr unterschiedlich gewesen sein, doch werden diese Unterschiede in der Rezeption gleichsam relativiert angesichts einer gewissen Ähnlichkeit ihres „materialen“ Einflusses auf die ihnen nachfolgenden Philosophien, auf das, was

von ihrer Spekulation im Denken unserer Zeit „überlebt". Die vier großen Idealisten inspirieren ihre Nachwelt in starkem Umfang, aber keine ihrer Konstruktionen scheint als solche akzeptiert worden zu sein und sich als ein endgültiger Erwerb der *Philosophie* zu erweisen. Kants theoretische Philosophie hat den Horizont für die Wissenschaft erschlossen, die, auch wenn sie die Frage nach ihrer ontologischen Tragweite und ihrer universellen Wahrheit ausklammert, innerhalb der Grenzen unserer Erkenntnis eine normative Reflexion über die physisch-psychologische Welt begründet und unterhält. Im Bereich der Moral liegt der Kantianismus Diskursen zugrunde, die, ohne dass sie notwendig an einen ontologischen oder religiösen Grund gebunden sind, nach dem Normativen streben. Die Ästhetik wiederum verdankt ihr Dasein gleichsam dem befreienden Werk der *Kritik*, die sie von jeder Suche nach heteronomem Sinn entbunden hatte. Und doch glaubt die Wissenschaft nicht am Gebäude der *Transzendentalen Deduktion* festhalten zu müssen, reden selbst die formalistischen Ethiken dem *Kategorischen Imperativ* nicht das Wort und ergibt sich die große Fruchtbarkeit der *Kritik der Urteilskraft* genau aus dem Fehlen jeder materiellen Aussage über die *Künste*. Blickt man nun auf die Geschichte des Hegelianismus, so muss man als erstes feststellen, dass das gewaltige Gebäude der *Wissenschaft der Logik* in der modernen Logik keinerlei Spur hinterlassen hat. Dagegen haben Theologien und Ästhetiken in hohem Maße aus dem Hegel'schen Erbe geschöpft, und vor allem die Geschichtsphilosophie und die verschiedenen Sozialwissenschaften verdanken ihr Dasein direkt oder indirekt der *Philosophie des Geistes*. Nun hüten sich freilich die Geschichtsphilosophien des 20. Jahrhunderts vor einer Übernahme der Klassifizierungen und Einzelanalysen und sogar der allgemeinen Grundsätze der Hegel'schen *Vorlesungen*, und in dem bunt zusammengewürfelten Ganzen der Humanwissenschaften stößt man kaum mehr auf hegelianische Elemente. Und was letztlich Schelling angeht, so hat er nach der heftigen und scheinbar endgültigen Zurückweisung der *Naturphilosophie* durch die *Wissenschaft* am Heraufkommen einer Religionsphilosophie mitzuwirken vermocht, zumindest was eine „wissenschaftliche" Untersuchung des Mythos betrifft. Trotzdem hat selbst von der *Philosophie der Mythologie* nur die allgemeine Grundeinsicht überlebt, die besonderen Inhalte, „die Einzelheiten", erscheinen als überflüssig und überholt.

4

Der *Deutsche Idealismus* liegt einigen wesentlichen Vollendungen der abendländischen Philosophie zugrunde, aber er scheint kaum „positive" Resultate hinterlassen zu haben. Er legt keinerlei Deduktion vor, die nicht wieder in Frage gestellt werden könnte, und keinerlei Wahrheit, die nicht für eine Berichtigung

und Umdeutung anfällig wäre. Nun tut freilich das Fehlen endgültiger materialer Errungenschaften dem Wert und der Geltung des idealistischen Denkens noch keinen Abbruch; es führt vielmehr dazu, die Frage der „philosophischen Wahrheit", also den Status oder eher noch den spezifischen Charakter der Philosophie neu zu denken. Über alle seine Leistungen in den unterschiedlichen Bereichen des Wissens hinaus wird der *Deutsche Idealismus* noch die Einführung eines Begriffs „philosophischer Wahrheit" zu fördern vermögen, der nicht bloß ein Abbild der alten „adaequatio rei et intellectus" sein soll. Zum einen, indem er sich für die Darstellung der Beziehung zwischen dem philosophischen Urteil und der Wirklichkeit, auf die es sich bezieht, vom Vorbild des Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinung anregen lässt. Zum anderen, indem er es ermöglicht, in der dem philosophischen Diskurs eigenen Ordnung und Kohärenz selbst eine Instanz sui generis der neuen Intelligibilität zu lesen.

Die großen Philosophen haben stets leidenschaftlich die umfassende Wahrheit ihrer Lehre beteuert und entrüstet jeden Versuch einer relativierenden Lektüre zurückgewiesen. Gleichwohl bedeutet die Nicht-Relativität einer philosophischen Aussage nicht auch, dass sie einen „objektiven" Referenten exakt widerspiegelt, mit dem sie über eine Beziehung von Wirkung zu Ursache verbunden wäre. Die Bezüge zwischen den „objektiven" Wirklichkeiten und den philosophischen Aussagen, die diese übersetzen sollen, erinnern eher an die sehr eigenartigen Verbindungen, die zwischen Phänomenen und Noumenen bestehen. Die Phänomene werden durch die Noumene bestimmt. Ein Phänomen verweist um seiner Existenz und vor allem um seines Wesens willen auf ein Noumen, doch haben wir kein Mittel, das Wie dieser Bestimmung zu erklären, deren Exaktheit zu bemessen und somit deren Treue zu überprüfen. Das Einzige, das man wissen kann, ist, dass die Phänomene ohne die Noumene, die sie auf eine authentische, aber unanalysierbare und, wenn man so will, unverifizierbare Weise ausdrücken oder vielmehr übersetzen, undenkbar sind. Die Wahrheit des Phänomens wird durch das Noumen gewährleistet, das ihm zugrunde liegt und das seinen unüberschreitbaren Horizont bildet; doch erläutern und lesen lässt es sich nur an der Elle seiner eigenen immanenten Kohärenz. Die Wahrheit einer Sache bedeutet nicht eine, im Übrigen vollkommen unbegreifliche, vom transzendenten Noumen ausgehende Reflexion; sie wird in einer ihr eigenen Ordnung und Kohärenz geäußert. Im analogen Sinne ist die Wahrheit einer philosophischen Aussage nur ihre Kohärenz auf der Ebene ihrer eigenen Intelligibilität, das, was wir *die metaphysische Intelligibilität* nennen werden.

Die noumenale Verwurzelung, das Ding an sich als letzter Horizont des Phänomens, „gewährleistet" das, was man die Wahrhaftigkeit des philosophischen Diskurses nennen kann, sie ist gleichsam das Unterpfand seiner radikalen Ernsthaftigkeit, seiner existentiellen Verantwortung, während die metaphysische

Intelligibilität das Kriterium für die Gültigkeit seiner Aussagen abgibt. Der *Deutsche Idealismus* betreibt mit Leidenschaft das großartige Unternehmen der Deduktion der Begriffe ausgehend vom *Ich*. Er unterwirft die Inhalte, die das Bewusstsein auf natürliche Weise vor und diesseits des *Fürsich* hervorbringt, dem Überprüfungs- und vor allem dem Konstitutions- und Rekonstitutionsvermögen durch die *Zweite Reihe*. Das kantische System und die nachkantischen Systeme sind genetische Philosophien. Sie weisen jede Voraussetzung – die Phänomenologie wird von Vorurteil sprechen – des Wissens zurück; sie lassen nur das zu, was dem Fürsich unter seinem Blick und auf seine Anstiftung hin entstammt.[3] Das zugrunde liegende *telos* des genetischen Unternehmens ist es, die Autonomie des philosophischen Wissens zu gründen und zu festigen. Ein keiner Prüfung unterzogenes Leben ist nicht die Mühe wert, gelebt zu werden, genauso wenig wie ein Wissen, dass das Ich nicht aus sich und für sich ankommen lässt, einen Platz in der Philosophie haben kann (Fichte, GA I 2 283 ff.).

Der *Deutsche Idealismus* weist alles Wissen zurück, das seinen Geburtsakt nicht bezeugen kann oder will; folglich konnte er nur Untersuchungen zulassen, die die Inhalte an sich selbst in den Blick nehmen, nicht kraft von etwas, das jenseits, diesseits oder außerhalb von ihnen gelegen ist. Von der *prästabilierten Harmonie* bis hin zur *Philosophie der Mythologie* weist der Idealismus dieses Philosophem der Mutmaßung zurück, welches die Kausalerklärung ist. Im Leibniz'schen System ist die Erkenntnis nicht eine Angelegenheit wechselseitiger Bestimmung von Körper und Geist, sondern die Tatsache der Spontaneität der Monaden. Und die Götter der Schelling'schen Mythologie bedeuten nicht, sondern *sind*, und die Mythen können nur von ihnen selbst her, nämlich als immanente Prozesse des Bewusstseins, begriffen werden. Sowie die Wahrheit einer Sache oder eines Inhalts nicht von einem Anderswo oder einem Jenseits abhängig ist, sind Sinn und Kohärenz des philosophischen Diskurses nur in ihm selbst zu finden.

Der deutsche Idealismus endet, zumindest gemäß seinem ersten Weg, damit, dass er sich als absolutes Wissen konstruiert. Er erhebt Anspruch auf ein vollständiges Ganzes der Erkenntnis,[4] verkündet hochmütig, dass es nur eine einzige wahre Philosophie geben könne (Schelling, W VII 12). Allerdings macht es die transzendentale Spekulation gleichfalls möglich, eine Auffassung der Metaphysik in Betracht zu ziehen, in der die Nicht-Relativität ihrer Ansprüche mit der Zulassung, ja dem feierlichen Zugeständnis weiterer Wahrheitssphären und mit einer wahrhaften Pluralität innerhalb der Philosophie selbst zusammen existiert. In

---

3 Vgl. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I^2, Tübingen 1961, 13 Anm.
4 Siehe bereits Kant, KrV B 673.

ihrer fruchtbaren Bescheidenheit führt die kritische Begrenzung des Wissens zur Erweiterung der Erkenntnis, sie birgt desgleichen die Prämissen einer Theorie der metaphysischen Autonomie des philosophischen Wissens selbst in sich. Die These einer *metaphysischen Vernunft* ist durch die *Kritik* auf zwei Weisen impliziert. Zum einen macht die Vielzahl der Intelligibilitäten eine spezifische Intelligibilität der Metaphysik denkbar, zum anderen legt die letzte Abspaltung der theoretischen Vernunft von der *Vernunft* als solcher den Raum für die metaphysische Intelligibilität frei.

Die Tötung der alten Ontologie durch die *Kritik* hat letztlich zum Ziel, die Absurdität dessen zu zeigen, was Malebranche in seinen Kontroversen mit Arnauld „die Dinge zu erkennen, wie Gott sie erkennt“ nennt. Die metaphysische Erkenntnis basierte in letzter Instanz auf einer verschleierten Gewissheit ihrer Verwandtschaft oder vielmehr ihrer Kontinuität mit der Erkenntnis Gottes. Nun weiß allerdings Kant ganz genau, dass der Mensch nicht wie Gott erkennt. Doch hat die Restriktion unserer Erkenntnis nicht nur eine quantitative Tragweite, zwingt sie nicht nur die Vernunft, ihre Ansprüche auf den niedrigsten Stand herunterzuschrauben und die Grenzen ihres Einflusses zu realisieren. Wenn die *Kritik* erklärt, dass man nicht wie Gott erkennt, beabsichtigt sie auch, mit einem einheitlichen Modell des Erkennens zu brechen, in dem der Unterschied zwischen göttlichem Wissen und menschlichem Wissen letztlich nur quantitativer Art wäre. In seiner höchsten Allgemeinheit drückt sich der idealistische Freikauf des Mannigfaltigen in der mannigfaltigen Ordnung der Intelligibilitäten aus. Doch die Vielzahl der neuen Intelligibilitäten lässt der Vernunft die Freiheit zur Einführung der Autonomie der Metaphysik, gewährt ihr die Erkenntnis des spezifischen Charakters des metaphysischen *Logos* und ermöglicht ihr die Eingrenzung des der Metaphysik eigenen intentionalen Objekts.

Die *Kritik* nimmt zwei Reduktionen bzw. Restriktionen vor, von denen letztlich die Philosophie als solche ihren Nutzen haben wird. Es handelt sich einerseits um den Bruch mit der Ontologie, andererseits um die Einführung eines theoretischen Wissens, das nicht mit dem *Wissen*, mit der *Vernunft* schlechthin zusammenfällt. Seit seinen vorkritischen Schriften wiederholt Kant, dass das Sein nur eine Setzung, niemals ein Prädikat, ein Inhalt sei, und selbst die Realität des Fichte’schen *Nicht-Ichs*, wie kräftig und existentiell sie auch sein mag, ist nur formaler Art. Die transzendentale Philosophie ist Philosophie der Form; und selbst wenn sie in der *Wissenschaft der Logik* den Inhalt wiedereinholt, sorgt sie für seine Verwandlung in Form. Die philosophische Erkenntnis ist damit Erkenntnis der Form, folglich ist die Philosophie nicht notwendig Ontologie. Zum anderen erfährt sich die *theoretische Vernunft*, die bis dahin explizit oder implizit mit der *Vernunft* schlechthin gleichgesetzt wurde, auf den Bereich der physischen und psychologischen Phänomene begrenzt. Die theoretische Vernunft gehorcht gewiss einer Grammatik

von Begriffen, die aber nicht notwendig für das höhere Universum der Metaphysik gilt, oder zumindest auf andere Weise. Allzu lange musste die Metaphysik mit der Theologie um ihre Autonomie kämpfen. Von nun an ist es ihr möglich und steht es ihr frei, sich gegenüber der Ontologie abzugrenzen. Die Philosophie ist in dem, was ihr Reinstes und ihre eigentliche Mitte ist, weder Theologie noch Ontologie, sondern Metaphysik. Gewiss kann die Philosophie es nicht lassen, von Gott und vom *Sein* zu sprechen, sie muss von Gott und vom *Sein* sprechen, aber ihr intentionaler Gegenstand ist weder Gott noch das *Sein*. Die Metaphysik, diese *philosophia prima* aus eigener Kohärenz und eigenen Intelligibilitäten, meint die Intelligibilitäten; ihr intentionaler Gegenstand ist das *Intelligible*.

Die Abspaltung der philosophischen Vernunft von der theoretischen Vernunft führt zur wahrhaften Autonomie der Philosophie als Metaphysik, und sie wird es gleichermaßen ermöglichen, das Rätsel der Pluralität der philosophischen Systeme am besten zu begreifen. Seit Aristoteles bildet die Darstellung der Geschichte der Philosophie einen Teil des philosophischen Diskurses selbst. Wie ist nun aber der Anspruch jeder echten Philosophie auf die Wahrheit ihrer Lehre mit der Anerkennung des Wertes und der Geltung, folglich der Wahrheit, der unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Philosophien zu vereinbaren? Ein Siger de Brabant glaubte sich zu dem Bekenntnis genötigt: Nicht die Wahrheit des Subjekts ist wichtig für unsere Erkundung, sondern die Meinung des *Philosophen* zu seinem Anliegen. Nun ist aber die Philosophie nicht eine Sache des Meinens, sondern der Wahrheit. Um den leichtfertigen Skeptizismus und den gefälligen Relativismus zu überwinden, greift man zumeist auf einen selten verdeutlichten und kaum jemals argumentativ ausgeführten Konsens zurück: Jedes System enthält einen Aspekt oder einen Zipfel der *Wahrheit*; jede Philosophie stellt in ihren Grenzen und vor allem in ihrer eigenen Perspektive die *Philosophie* dar und vor. Diese Anschauung hat eine unvergleichliche Ausarbeitung bei Hegel erfahren: Jede Philosophie erscheint als ein echtes Moment der geschichtlichen Entfaltung des *Geistes*, um seinerseits von dem folgenden Moment aufgehoben zu werden, in dem sie assimiliert und integriert überlebt. Hegel selbst will auf diese Weise die Geltung und Wahrheit jedes großen philosophischen Systems gewährleisten. Nun erlaubt allerdings die Theorie der metaphysischen Intelligibilität, die Geltung der Philosophien der Vergangenheit zu wahren, ohne sie deshalb als Etappen eines Durchlaufs zu konstruieren, der sie – über sie selbst hinaus – zu einer anderen, vollständigeren und reicheren, Philosophie hinführen würde.

Die Pluralität der philosophischen Systeme zeigt keinen Relativismus an, sie wird durch die metaphysische Intelligibilität impliziert. Die metaphysische Intelligibilität selbst ist ein Unterfall einer Pluralität von Intelligibilitäten, jede von einer Geltung sui generis, und ohne dass sie eine hierarchische Ordnung bilden. Ebenso bilden die verschiedenartigen philosophischen Systeme eine Gesamtheit

autonomer Individuen, die weder ausgehend voneinander noch ausgehend von einem höheren, transzendenten *Ideal* beurteilt und bewertet oder widerlegt werden können. In Wirklichkeit könnte ein philosophisches System niemals widerlegt werden (Hegel, W XVIII 56). Die Wahrhaftigkeit einer Philosophie zu bewerten, die Dosierung oder den Grad an Wahrheit, den sie „enthält", zu bemessen würde bedeuten, sie nach Kriterien zu beurteilen, die der Mathematik oder der formalen Logik angehören. Demnach wäre die Metaphysik einem nicht zuständigen Gericht unterworfen, sie würde auf eine illegitime, theoretische Weise, kurz an der Elle einer fremdartigen Intelligibilität beurteilt.

Jede Philosophie ist ein vollständiges Ganzes und in sich selbst vollendet (Hegel, GW 4 12).[5] Sie ist weder mehr noch weniger wahr als eine andere, sondern ein einzigartiger Fall der metaphysischen Intelligibilität. Jedes Mal, wenn die philosophische Vernunft in ihrer ganzen Fülle zur Ausübung kommt, entsteht eine wahre Philosophie (Hegel, GW 4 10). Deshalb ist jede Philosophie ein integraler Fall der *Philosophie*, in dem alles neu mühselig erarbeitet werden muss. Deshalb ist die „reine Philosophie" immer gleichsam „ein Genieproduct" (Kant, Ak XXI 140), das weder Vorgänger noch Nachgänger hat (Hegel, GW 4 10). Fichte hatte die *Wissenschaftslehre* jedes Jahr überarbeitet; er wusste, dass die Metaphysik nicht eine Sache des Zusammentragens, sondern eines autonomen, originären Entwurfs ist! Es wird oft behauptet, das Wichtige an einer besonderen Philosophie sei ihr Inhalt, nicht ihre „zufällige" Form. Nun ist allerdings in der Metaphysik die Form niemals zufällig; die *Idee* ist wirklich nur in der gegebenen Form (Hegel, W XVIII 53).

Die Unmöglichkeit, Form und Inhalt zu trennen, läutet jedem Versuch, die philosophische Wahrheit von einem äußeren Standpunkt aus zu bewerten, die Totenglocke. Zweifellos erfordert die Kohärenz des philosophischen Diskurses eine gewisse theoretische Regelhaftigkeit, die aber eben noch für ein Moment einer dem philosophischen Denken eigenen Kohärenz gehalten werden kann. Schließlich kann sich nicht einmal eine Romanerzählung vom Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs und von den Strukturen der Syntax befreien. Das bedeutet deswegen noch lange nicht, dass diese logischen oder sprachlichen Betrachtungen auf den spezifischen Charakter ihrer ästhetischen Intelligibilität übergreifen würden. Die Regeln der Logik und der Grammatik sind bloß notwendige, aber vollkommenen unzureichende Bedingungen, keine Kriterien der metaphysischen Intelligibilität. Die äußeren Kriterien sind zurückzuweisen, aber auch die inneren Kriterien sind unbegreiflich. Sie könnten nur einer widersinnigen „Philosophie der Metaphysik" entstammen, eine Falle, die der absolute

5 Vgl. oben, S. 13.

Idealismus zu umgehen wusste. Es gibt in der *Enzyklopädie* eine *Philosophie der Kunst* und eine *Philosophie der Religion*, aber keine Spur von einer wirklichen *Philosophie der Philosophie* ...

Es kann also weder äußere Kriterien noch innere Kritierien geben, um die philosophische Wahrheit zu beurteilen. Es bleibt nur die „schön[e]" Kohärenz (Kant, Ak XXVIII 6) des philosophischen Diskurses, diese metaphysische Intelligibilität, die man als innerlich begreifen muss, denn sie entfaltet sich nur durch die Entfaltung der metaphysischen Systeme selbst hindurch. Hegel sagt, dass das Studium der Geschichte der Philosophie das Studium der Philosophie selbst sei (Hegel, W XVIII 49). Über die Philosophie lässt sich allein vom Studium der Philosophien her „urteilen". *Veritas est index sui.* Dies gilt auf eine hervorragende Weise für die Philosophie selbst.

Zeittafel

https://doi.org/10.1515/9783110216943-053

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
1724	Kants Geburt					1724
1733					Hamanns Geburt	1733
1743					Jacobis Geburt	1743
1747	Die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte					1747
1754					Maimons Geburt	1754
1755	Beginn der Lehrtätigkeit in Königsberg Allgemeine Naturgeschichte					1755
1758	*Nova Dilucidatio*				Reinholds Geburt	1758
1759					Schillers Geburt	1759
1762	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze	Fichtes Geburt				1762
1763	Die negativen Größen Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes					1763
1764	Das Schöne und das Erhabene					1764
1765					Baaders Geburt	1765
1766	Träume eines Geistersehers					1766
1768					Schleiermachers Geburt	1768
1770	Dissertation		Hegels Geburt		Hölderlins Geburt	1770
1772					Novalis‘ Geburt	1772
1775				Schellings Geburt		1775
1781	Kritik der reinen Vernunft					1781

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
1783	Prolegomena					1783
1784	Allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht Was ist Aufklärung?					1784
1785	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten				Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen	1785
1786	Metaphysische Anfangsgründe … Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte Was heißt Sich im Denken orientiren?				Hamanns Tod	1786
1787	2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft				Jacobi: David Hume	1787
1788	Kritik der praktischen Vernunft					1788
1790	Kritik der Urteilskraft		Hegel, Hölderlin und Schelling in Tübingen			1790
1791	Mißlingen … in der Theodicee Über eine Entdeckung …					1791
1792	Das radikale Böse	Critik aller Offenbarung		Antiquissimi de Prima Malorum		1792
1793	Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft	Die Französische Revolution Recension des Aenesidemus				1793
1794	Das Ende aller Dinge	Fichte in Jena Die Bestimmung des				1794

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
		Gelehrten Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (				
1795	Zum ewigen Frieden	Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre		Vom Ich		1795
1796		Naturrecht WL *Nova methodo*	Positivität der christlichen Religion	Briefe über Dogmatismus und Kriticismus		1796
1797	Metaphysik der Sitten (*Opus postumum*	Erste und Zweite Einleitung		Ideen zu einer Philosophie der Natur		1797
1798	(((Streit der Fakultäten (Anthropologie	System der Sittenlehre Glauben an eine göttliche Weltregierung		„Übersicht“ Weltseele		1798
1799	(((		Geist des Christentums und sein Schicksal	Erster Entwurf	Jacobi an Fichte Schleiermacher: Über die Religion	1799

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
1800	(Logik (	Bestimmung des Menschen Der geschlossene Handelsstaat		System des transscendentalen Empirismus	Maimons Tod	1800
1801	((((	Sonnenklarer Bericht WL von 1801	Hegel in Jena Differenz des Hegelschen und Schellingschen Systems	Darstellung meines Systems der Philosophie	Novalis‘ Tod	1801
1802	(((		Glauben und Wissen	Bruno		1802
1803	(Pädagogik		Systeme der Sittlichkeit (Systementwürfe 1, 2, 3	Methode des akademischen Studiums Schelling in Würzburg		1803
1804	Kants Tod	2. WL von 1804		Philosophie und Religion		1804
1805				Aphorismen	Schillers Tod	1805
1806		Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters		Anti-Fichte		1806

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
		Anweisung zum seeligen Leben		Schelling in München		
1807		WL von Königsberg	Phänomenologie des Geistes			1807
		Fichte in Berlin				
1808		Reden an die deutsche Nation	Hegel in Nürnberg			1808
1809			(	Untersuchungen		1809
			(	Carolines Tod		
1810		WL in ihrem allgemeinen Umrisse	(	Stuttgarter Privatvorlesungen		1810
1811		Fünf Vorlesungen		Anti-Jacobi	Jacobi: Von den göttlichen Dingen	1811
		Transzendentale Logik		Die Weltalter	Schleiermacher: Vorlesung über Dogmatische Theologie	
				(		
				(		
1812		System der Sittenlehre	Wissenschaft der Logik	(	Jacobi: Werke	1812
				(		
		WL von 1812	(	(		
1813		WL von 1813	(	(		1813
		Thatsachen des Bewußtseins	(	(		
		Staatslehre	(	(		
				(		
				(		

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
1814		Fichtes Tod	(	(		1814
			Wissenschaft der Logik			
			(	(		
			(	(		
1816			Hegel in Heidelberg	(		1816
1817			[Besprechung:] Friedrich Heinrich Jacobis Werke Enzyklopädie, 1. Ausg.	(		1817
1817?			Beginn der	(		*1817?*
1818?			Vorlesungen über die Philosophie der Religion	(		*1818?*
			Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie	(		
			Vorlesungen über die Ästhetik	(		
			Vorlesungen über die Weltgeschichte	(		
1818			Hegel in Berlin	(	Jacobis Tod	1818
1819				(		1819
1820				Schelling in Erlangen		1820
1821				*Initia*		1821
1824					Reinholds Tod	1824

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
1826				Anfänge der Philosophie der Mythologie		1826
1827			Enzyklopädie, 2. Ausg.	Schelling in München		1827
1828			[Besprechung:] Hamanns Schriften			1828
1830				Der philosophische Empirismus Anfänge der Philosophie der Offenbarung		1830
1831			Beweise vom Dasein Gottes Hegels Tod Werke			1831
1832			(			1832
1834		Nachgelassene Werke		Vorwort zu Cousin	Schleiermachers Tod	1834
1841				Schelling in Berlin	Baaders Tod	1841
1843					Hölderlins Tod	1843
1845		Sämmtliche Werke				1845
1847				System der reinrationalen Philosophie (		1847
1852				(		1852

Fortsetzung

	Kant	Fichte	Hegel	Schelling	Äußere Ereignisse	
1854				Schellings Tod		1854
1856				(Werke		1856
				(		
1861				(		1861

Bibliographie

Allgemeine Untersuchungen zum Deutschen Idealismus

Balthasar, H. U. von, *Prometheus. Studien zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947
Barth, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon/Zürich 1947
Basch, V., *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927
Beiser, F., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass. 1987
Benz, E., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1968
Bonsiepen, W., *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, Frankfurt a. M. 1997
Bréhier, E., *Histoire de la philosophie allemande*, Paris 1921
Bubner, R., *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995
Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bände, Berlin 1950 – 1957
Copleston, F., *A History of Philosophy*, Band 6 und 7, Garden City 1965
Croitoru, R., *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor (Jakob Böhme si Immanuel Kant)*, Bukarest 1996
Delbos., V., *De Kant aux postkantiens*, Paris 1940
—— *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris 1893
Drews, A., *Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und der Persönlichkeit Gottes* I, Leipzig 1895
Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Barcelona 1986
Erdmann., J., *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*, 2 Bände, Leipzig 1848 – 1853
Fischer, K., *Geschichte der neueren Philosophie*, Band 6 bis 9, Heidelberg ²1911
Frank, M., *Der kommende Gott*, Frankfurt a. M. 1982
—— *Gott im Exil*, Frankfurt a. M. 1988
—— *Kaltes Herz, unendliche Fahrt, neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1989
Hartmann, E. von, *Geschichte der Metaphysik* II, Leipzig 1900
Horstmann, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1991
Kopper, J., *Das transzendentale Denken des Deutschen Idealismus*, Darmstadt 1989
Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 Bände, Tübingen ²1961
Lübbe, H., *Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Geschichte (Kant-Fichte-Schelling)*, Erlangen 1956
Metzger, W., *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917
Michelet, L., *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 Bände, Berlin 1837/38
Pareyson, L., *L'esteticà dell'idealismo tedesco: Kant, Schiller, Fichte*, Turin 1950
Rivelaygue, J., *Leçons de métaphysique allemande*, 2 Bände, Paris 1990/2
Royce, J., *Lectures on Modern Idealism*, New Haven ⁴1964
Ruggiero, G. de, *Storia della filosofia. L'età del romanticismo*, Bd. 1 – 2, Bari 1969

https://doi.org/10.1515/9783110216943-054

Schurr, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974
Ulrici, H., *Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie*, Leipzig 1845
Vaysse, J.-M., *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris 1994
Vetö, M., *Études sur l'Idéalisme Allemand*, Paris 1998
Willm, J., *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 Bände, Paris 1846 – 1849

Fichte

1 Werke

J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 – 2012
J. G. Fichte's sämmtliche Werke, Bonn 1845 – 1846, und *J. G. Fichte's nachgelassene Werke*, Bonn 1834 – 1835 (Vollständiger Nachdruck in 11 Bänden, Berlin 1971)
Johann Gottlieb Fichte Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. H. Schulz, 2 Bände, Leipzig 1925
Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, hg. v. I. H. Fichte, 2 Bände, Leipzig 1862
Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812, hg. v. H. Schulz, durchgesehen v. R. Schottky, Hamburg 1980
Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik, hg. v. R. Lauth u. P. Schneider, Hamburg 1982
Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnachschrift K. Chr. F. Krause, 1798/99, hg. v. E. Fuchs, Hamburg [2]1994
Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre, Februar 1794, Nachschrift Lavater, hg. v. E. Fuchs, Neuried 1996

2 Arbeitsinstrumente

Baumgartner, H. M., u. Jacobs, W., *J. G. Fichte-Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968
Doyé, S., *J. G. Fichte-Bibliographie (1968 – 1992/93)*, Amsterdam 1993
Fuchs, E., *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, 7 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978 – 1992
Fuchs, E., *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, 4 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995

3 Sekundärliteratur

Asmuth, C., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999
Batscha, Z., *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt a. M. 1970

Baumanns, P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972
—— *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg i. Br. 1990
Bourgeois, B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris 1968
Brüggen, M., *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*, Hamburg 1979
Cesa, C., *Introduzione a Fichte*, Rom 1994
—— *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992
Clemente, I., *A primeira fase da Ética de Fichte (1794–1800)*, Diss., Lissabon 1970
Cruz Cruz, J., *Conciencia y absoluto en Fichte*, Pamplona 1994
Drechsler, J., *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955
Duso, G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino 1974
Giel, K., *Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik*, Heidelberg 1959
Gogarten, F., *Fichte als religiöser Denker*, Jena 1914
Guéroult, M., *Études sur Fichte*, Paris 1974
—— *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände, Paris 1930 (Nachdruck Hildesheim 1982)
Gurwitsch, G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924 (Nachdruck Hildesheim 1984)
—— *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*, Berlin 1922
Heckmann, R., *Die Nichthintergehbarkeit symbolischer Welterzeugung. Eine Untersuchung zum Absoluten der späten Wissenschaftslehren Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998
Heimsoeth, H., *Fichte*, München 1923 (Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1973)
—— *J. G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftsgeschichtlichen Welt*, in: *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, Turin 1962
Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967
Hirsch, E., *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914
Hohler, T., *Imagination and Reflection: Intersubjectivity. Fichte's* Grundlage *of 1794*, Den Haag 1982
Ivaldo, M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Rom 1983
—— *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mailand 1992
Jacobs, W., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967
Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970
—— *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin 1993
—— *Johann Gottlieb Fichtes „Wissenschaftslehre 1805". Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt 1999
Kabitz, W., *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Berlin 1902
Lask, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften* I, Tübingen 1923
Lauth, R., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München 1994
—— *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Neapel 1986

— *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984
Léon, X., *Fichte et son temps*, 3 Bände, Paris 1922–1927
— *La philosophie de Fichte*, Paris 1902
Löwe, J., *Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Stuttgart 1862
Maesschalck, M., *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain 1996
Massolo, A., *Fichte e la filosofia*, Florenz 1948
— *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Neapel 1986
Medicus, F., *J. G. Fichte*, Berlin 1905
— *Fichtes Leben*, Leipzig 1914 (auch in der Ausgabe der *Werke* durch F. Medicus, Bd. I, V-CLXXX)
Messer, A., *J. G. Fichtes religiöse Weltanschauung*, Stuttgart 1923
Metz, W., *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991
Moiso, F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mailand 1979
Navarro, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, Mexiko 1975
Neuhouser, F., *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge 1990
Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mailand 1976
Philonenko, A., *L'œuvre de Fichte*, Paris 1984
— *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1980
— *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris [2]1976
Radrizzani, I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Paris 1993
Rametta, G., *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801–1807*, Genua 1995
Renaut, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris 1986
Richir, M., *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie*, Brüssel 1979
Riobo Gonzales, M., *Proceso di personificación según la dialéctica de Fichte*, Santiago 1984
Rohs, P., *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991
Salvucci, P., *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino 1963
— *La costruzione dell'idealismo: Fichte*, Urbino 1984
Schelsky, H., *Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes „Naturrecht" von 1796*, Berlin 1935
Schneider, P. K., *Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie*, Freiburg i. Br. 1965
Schrader, W., *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972
Schulte, G., *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Frankfurt a. M. 1971
Schulz, W., *Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard*, Pfullingen 1977
Schumann, K., *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse. Zu Fichtes „Wissenschaftslehren" von 1794 und 1810*, Den Haag 1968
Schurr, J., *Gewißheit und Erziehung. Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Ratingen 1965

Schüßler, I., *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794–95. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804,* Frankfurt a. M. 1972
Seidel, G., *Fichte's „Wissenschaftslehre" of 1794. A Commentary on Part 1*, West Lafayette 1993
Siemek, M., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg 1984
Stolzenberg, J., *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986
Tietjen, H., *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1980
Verweyen, H., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg i. Br. 1975
Vlachos, G., *Fédéralisme et raison d'état dans la pensée internationale de Fichte*, Paris 1948
Weischedel, W., *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt [2]1973
Widmann, J., *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin 1982
Wundt, M., *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt [3]1976
Zimmer, F., *Johann Gottlieb Fichte's Religionsphilosophie, nach den Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt*, Berlin 1878
Zöller, G., *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge 1998

Hegel

1 Werke

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 –
Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1832, [2]1841
Sämtliche Werke, hg. v. G. Lasson, Leipzig 1911 ff.
Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927 ff.
Werke, Theorie-Werkausgabe, Redaktion: K. M. Michel u. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1970
Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Hamburg 1983 –
Briefe von und an Hegel, 4 Bände, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952–1960, Band 4.2, hg. v. G. Nicolin, Hamburg 1977
Naturphilosophie I. Die Vorlesung von 1819/20, hg. v. M. Gies, Neapel 1982
Hegels Raum-Zeit-Lehre, hg. v. W. Bonsiepen, in: *Hegel-Studien* 20, 1985
Vorlesung über Ästhetik, Berlin 1820/21, hg. v. H. Schneider, Frankfurt a. M. 1995
Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20, hg. v. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983
Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 4 Bände, hg. v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973–1974
Die Vernunft in der Geschichte, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg [5]1955
Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II, hg. v. G. Lasson, Hamburg 1988

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler, hg. v. K. Düsing, Köln 1988

2 Arbeitsinstrumente

Hoffmeister, J., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstatt [2]1974
Glockner, H., *Hegel-Lexikon*, 2 Bände, Stuttgart [2]1957
Nicolin, G., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970
Steinhauer, K., *Hegel Bibliography –Bibliographie* I; II, 1–2, München 1980, 1998

3 Sekundärliteratur

Angehrn, E., *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin 1977
Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972; dt. *Hegels Theorie des modernen Staates*, übers. v. R. Wiggershaus, Frankfurt a. M. 1976
Artola, J. M., *Hegel. La filosofía como retorno*, Madrid 1972
Asweld, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris 1953
Baum, M., *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986
Bloch, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a. M. 1975
Bobbio, N., *Studi hegeliani*, Turin 1981
Bodei, R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975
Bourgeois, B., *Le droit naturel de Hegel (1802–1803)*, Paris 1986
Bourdin, J.-Cl., *Hegel et les matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris 1992
Brito, E., *La christologie de Hegel*, Paris 1983
Bruaire, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964
Bubner, R., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980
Burbridge, J., *Hegel on Logic and Religion*, Albany 1992
Caird, E., *Hegel*, Edinburgh 1883
Carmo Ferreira, M., *Hegel e a Justificação de Filosofia. Jena 1801–1807*, Lissabon 1992
Chapelle, A., *Hegel et la religion*, 3 Bände, Paris 1964–1971
Coreth, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien 1952
Croce, B., *Saggio sullo Hegel*, Bari [4]1948
D'Angelo, P., *Simbolo e arte in Hegel*, Rom 1989
De Negri, E., *Interpretazione di Hegel*, Florenz 1969
Denis, H., *Hegel, penseur politique*, Lausanne 1989
Desmond, W., *Art and the Absolute*, Albany 1986
D'Hondt, J., *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris 1966
Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905
Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn [2]1984
Fackenheim, E., *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, London 1967
Fessard, G., *Hegel, le Christianisme et l'histoire*, Paris 1990
Findlay, J., *Hegel. A Re-Examination*, London 1958
Fischer, K. Ph., *Speculative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems*, Erlangen 1845
Fleischmann, E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968

Florez, R., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid 1983
Fulda, H., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1965
Gentile, G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Florenz ²1975
Glockner, H., *Hegel*, 2 Bände, Stuttgart 1929 – 1940
Haering, Th., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 Bände, Berlin ²1963
Harris, H., *Hegel's Development*, 2 Bände, Oxford, 1972 – 1983
—— *Hegel's Ladder*, 2 Bände, Indianapolis 1997
Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857 (Nachdruck Darmstadt 1962)
Heintel, E., *Hegel und die analogia entis*, Bonn 1958
Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. ³1981
Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946
—— *Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris ²1961
Illetterati, L., *Natura e ragione. Sulla sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trient 1995
Janicaud, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris 1975
Kimmerle, H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie" in den Jahren 1800 – 1804*, Bonn ²1982
Koch, T., *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G.W.F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik"*, Gütersloh 1967
Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1947; dt. (Teilübersetzung) *Hegel*, übers. v. I. Fetscher u. G. Lehmbruck, Frankfurt a. M. 1975
Labarrière, P., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1968
Lacorte, C., *Il primo Hegel*, Florenz 1959
Lebrun, G., *La patience du concept*, Paris 1972
Léonard, A., *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris 1974
—— *La foi chez Hegel*, Paris 1970
Litt, Th., *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg ²1961
Lugarini, L., *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Rom 1973
Lukács, G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich 1948
Mabille, B., *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris 1999
Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1968
Marini, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella „Filosofia del diritto" hegeliana*, Neapel ²1990
Marsch, W.-D., *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, München 1965
Marx, W., *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986
Maurer, R., *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg i. Br. ²1980
McTaggart, J., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge ²1922
Meulen, J. van der, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958
Niel, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945
Noël, G., *La logique de Hegel*, Paris ²1967
Nuzzo, A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genua 1992
Peperzak, A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Den Haag ²1969
—— *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987

Petry, M., *Hegel's Philosophy of Nature* (Übersetzung und Kommentar des 2. Teils der *Enzyklopädie*), 3 Bände, London 1970
Pinkard, T., *Hegel's Dialectic. The Explanation of the Possibility*, Philadelphia 1988
Pippin, R., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge 1988
Planty-Bonjour, G., *Le projet hégélien*, Paris 1993
Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg i. Br. [2]1993
— *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999
Purpus, W., *Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel*, Nürnberg 1905
Riedel, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965
Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965
Rohrmoser, G., *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961
Rosen, S., *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven 1974
Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844 (Nachdruck Darmstadt 1977)
— *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg 1840 (Nachdruck Hildesheim 1963)
Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, 2 Bände, 1920 (Nachdruck Aalen 1982)
Sanchez Sorondo, M., *Aristoteles y Hegel*, Buenos Aires 1987
Scheltens, D., *Hegels Rechtsfilosofie*, Tilburg 1988
Schmidt, G., *Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik,* Tübingen 1960
Schmitz, H., *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim a. G. 1957
Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i. Br. 1979
Simon, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart 1966
Souche-Dagues, D., *Le cercle hégélien*, Paris 1986
Splett, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg i. Br. 1965
Stace, W., *The Philosophy of Hegel. A systematic exposition*, London 1924 (Nachdruck New York 1955)
Staudenmaier, A., *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz 1844 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1966)
Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge 1975; dt. *Hegel*, übers. v. G. Fehn, Frankfurt a. M. 1983
Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970
— *Schein und Sein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1978
Trendelenburg, A., *Die logische Frage in Hegels System*, Leipzig 1843
Trott zu Solz, A. von, *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*, Göttingen 1932
Ulrici, H., *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle 1841 (Nachdruck Hildesheim 1977)
Verra, V., *Letture hegeliane. Idea, natura e storia*, Bologna 1992
Vieillard-Baron, J.-L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770 – 1830)*, Paris 1979
Wahl, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris [2]1951
Walsh, W., *Hegelian Ethics*, London 1969
Weil, E., *Hegel et l'État*, Paris 1950
Winfield, R., *Stylistics. Rethinking the Artforms after Hegel*, Albany 1996

Zimmerli, W., *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels „Differenzschrift"*, Bonn 1974

Kant

1 Werke

Kants gesammelte Schriften. Ausgabe der Königlichen Preussischen Akademie, Berlin, 1900 –

2 Arbeitsinstrumente

Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Berlin 1930
Hinske, N., Weischedel, W., *Kant-Seitenkonkordanz*, Darmstadt 1970
Martin, G., *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, Berlin 1967 –
Ratke, H., *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg [3]1991
Ruffing, M., *Kant-Bibliographie 1945 – 1990*, Frankfurt a. M. 1998
Verneaux, R., *Le vocabulaire de Kant*, 1 – 2, Paris 1967 – 73

3 Sekundärliteratur

Adickes, E., *Kant als Naturforscher*, Berlin 1924
— *Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt*, Berlin 1920
Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990
— *Kant's Transcendental Idealism. An Introduction and Defense*, New Haven 1983
Alquié, F., *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris 1968
Ameriks, K., *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, London 1982
Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982; dt. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, übers. v. U. Ludz, München 1985.
Bäumler, A., *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik* I, Halle 1923
Banfi, A., *La filosofia critica di Kant*, Mailand 1955
Basch, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris [2]1927
Beck, L., *A Commentary on Kant's „Critic of Practical Reason"*, Chicago 1960; dt. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, übers. v. K.-H. Ilting, München 1974
Biemel, W., *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Köln 1959
Blaha, O., *Die Ontologie Kants, ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie*, Salzburg 1967
Bohatec, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"*, Hamburg 1938
Borowski, L., Jachmann, R., Wasianski, A., *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Berlin 1912
Boutroux, E., *La philosophie de Kant*, Paris 1926

Bruch, J.-L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968
Caird, E., *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 Bände, Glasgow 1899
Camartin, I., *Kants Schematismuslehre und ihre Transformation beim frühen Fichte*, Regensburg 1971
Cantoni, C., *Emanuele Kant. La filosofia teoretica*, Turin 1907
Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris 1970
Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1921
Cassirer, W., *A Commentary on Kant's Critique of Jugdment*, London 1938
Castillo, M., *Kant. L'invention critique*, Paris 1997
Chédin, O., *Sur l'esthétique de Kant*, Paris 1982
Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin [3]1918
Cramer, K., *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985
Daval, R., *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris 1951
Declève, H., *Heidegger et Kant*, Den Haag 1970
Deggau, H., *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983
Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris [3]1969
Delekat, F., *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg [2]1966
Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris 1963; dt. *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*, übers. v. M. Köller, Berlin 1990
De Vleeschauwer, H. J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 Bände, Antwerpen 1934 – 1937
Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn 1968
Enskat, R., *Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes*, Berlin 1978
Erdmann, B., *Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1878
Falgueras Salinas, I., *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Pamplona 1999
Fontan, M., *El significado de lo estético. La „Crítica del juicio" y la filosofía de Kant*, Pamplona 1994
Granel, G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris 1970
Gregor, M., *Laws of Freedom. A study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten, New Haven 1963
Grondin, J., *Kant et le problème de la philosophie: L'*a priori, Paris 1989
Gunkel, A., *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern 1989
Guyer, P., *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1979
Hägerström, A., *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken, systematisch dargestellt*, Uppsala 1902
Hartmann, E. von, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung*, Leipzig 1894
Havet, J., *Kant et le problème du temps*, Paris 1946
Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Gesamtausgabe 41*, Frankfurt a. M. 1984
—— *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe 3*, Frankfurt a. M. 1991
Heidemann, I., *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln 1958

Heimsoeth, H., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* I, Köln 1956, II, Bonn 1970
— *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Bände, Berlin 1966 – 1971
Heinrichs, J., *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn 1968
Heintel, P., *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik*, Bonn 1970
Henrich, D., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Heidelberg 1976
Herrero, F. J., *Religion e historia en Kant*, Madrid 1975
Hill, T., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge 1991
Hoppe, H., *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*, Frankfurt a. M. 1969
Juchem, H.-G., *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn 1970
Kaulbach, F., *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Köln 1960
— *Immanuel Kant*, Berlin 1969
Kemp Smith, N., *A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason"*, London ²1979
Kojève, A., *Kant*, Paris 1973
Krüger, G., *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tübingen ²1967
Laberge, P., *La théologie kantienne précritique*, Ottawa 1973
Lachièze-Rey, P., *L'idéalisme kantien*, Paris ²1950
Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la ‚Critique de la Faculté de Juger'*, Paris 1970
Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969
Litt, Th., *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Heidelberg ²1949
Llano Cifuentes, A., *Fenomeno y trascendencia en Kant*, Pamplona 1973
Loock, R., *Idee und Reflexion bei Kant*, Hamburg 1998
Lötzsch, F., *Vernunft und Religion im Denken Kants. Das Lutherische Erbe bei Kant*, Köln 1976
Makkreel, R., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago 1990
Marc-Wogau, K., *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala 1938
Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique* III. *La Critique de Kant*, Paris ⁴1964
Marques, A., *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema kantiano*, Lissabon 1981
Martin, G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln ³1960
Martinetti, P., *Kant*, Mailand ³1981
Marty, F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris 1980
Mathieu, V., *Kans Opus postumum*, Frankfurt a. M. 1989
Melchiorre, V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mailand 1991
Menzer, P., *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin 1952
Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, München 1975
Montero Moliner, P., *El empirismo kantiano*, Valencia 1973
Mörchen, H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen ²1970
Moreau, J., *Le Dieu des philosophes. Leibniz, Kant et nous*, Paris 1969
Muralt, A. de, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, Paris 1958

Noica, C., *Doua introduceri si o trecere spre idealism*, Bukarest 1943
Nolen, D., *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Histoire et théorie de leurs rapports*, Paris 1875
O'Neill, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989
Pareyson, L., *L'estetica di Kant*, Mailand 1968
Paton, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1946; dt. *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, übers. v. K. Schenck, Berlin 1962
— *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, 2 Bände, London [4]1965
Paulsen, F., *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898
Philonenko, A., *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris 1986
— *L'œuvre de Kant*, 2 Bände, Paris 1969 – 72
Pichet, G., *Das Ideal. Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn 1984
Plaass, P., *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Göttingen 1965
Prauss, G., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin 1971
— *Kant über Freiheit und Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983
— *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974
Rabade Romeo, S., *Kant. Problemas gnoseológicos de la „Critíca de la razón pura"*, Madrid 1969
Reich, K., *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935
Reinhold, K., *Briefe über die kantische Philosophie*, 2 Bände, Leipzig 1790 – 92
Ribeiro dos Santos, L., *Metaforas da razao. Ou economia poética do pensar kantiano*, Lissabon 1994
Rickert, H., *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen 1924
Riedel, M., *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt a. M. 1989
Riehl, A., *Der philosophische Kriticismus*, 2 Bände, Leipzig 1876 – 87
Rousset, B., *La théorie kantienne de l'objectivité*, Paris 1967
Saner, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. I. Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, München 1967
Santeler, J., *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant. Eine systematisch kritische Studie*, Innsbruck 1962
Schindler, W., *Die reflexive Struktur objektiver Erkenntnis. Eine Untersuchung zum Zeitbegriff der „Kritik der reinen Vernunft"*, München 1979
Schlapp, O., *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft"*, Göttingen 1901
Schmitz, H., *Was wollte Kant?*, Bonn 1989
Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim a. G. 1961
Schweitzer, A., *Die Religionsphilosophie Kants*, Freiburg i. Br. 1899
Stadler, A., *Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung*, Berlin 1874
Strawson, P., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966; dt. *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft"*, übers. v. E. M. Lange, Königstein 1981
Tengelyi, L., *Kant*, Budapest 1988

Tonelli, G., *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*, Turin 1955
Trebels, A., *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*, Bonn 1967
Uehling, T., *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, Den Haag 1971
Vaihinger, H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bände, Stuttgart 1881–92 (Nachdruck Aalen 1970)
Van Biema, E., *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris 1908
Velkley, R., *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago 1989
Visentin, M., *Il significato della negazione in Kant*, Neapel 1992
Vlachos, G., *La pensée politique de Kant*, Paris 1962
Vogel, K., *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim a. G. 1975
Vorländer, K., *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit*, Marburg 1893
Vuillemin, J., *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris 1955
Weil, E., *Problèmes kantiens*, Paris ²1970; dt. *Probleme des Kantischen Denkens*, übers. v. H. Wittwer, Berlin 2002
Weyand, K., *Kants Geschichtsphilosophie*, Köln 1963
Wolff, R., *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendantal Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge, Mass. 1963
Wood, A., *Kant's Moral Religion*, Ithaca 1970
Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980
Zilian, E., *Die Ideen in Kants theoretischer und praktischer Philosophie*, Königsberg 1927

Schelling

1 Werke

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 1976 –
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke, Stuttgart und Augsburg 1856–1861
Aus Schellings Leben in Briefen, hg. v. G. L. Plitt, Leipzig 1869–70
F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente, hg. v. H. Fuhrmans, 3 Bände, Bonn 1962–1975
Einleitung in die Philosophie, hg. v. W. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989
Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hg. v. H. Fuhrmans, Turin 1972
Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. v. H. Fuhrmans, Bonn 1969
König Maximilian II. von Bayern und Schelling. Briefwechsel, hg. v. L. Trost u. F. Leist, Stuttgart 1890
Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/42, hg. v. K. Vieweg u. C. Danz, München 1996
Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841, hg. v. A. Roser u. H. Schulten, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996

La Philosophie de la Mythologie de Schelling. D'après Charles Secrétan (Munich 1835–36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845–46), hg. v. L. Pareyson et M. Pagano, Mailand 1991
Philosophie der Offenbarung 1841/42, hg. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977
Philosophische Entwürfe und Tagebücher, hg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg 1994 –
Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849, hg. v. H. Fuhrmans u. L. Lohrer, Stuttgart 1965
Schellingiana Rariora, hg. v. L. Pareyson, Turin 1977
F.W.J. Schellings natürphylosophisches System, in: *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du Texte des Œuvres*, hg. v. M. Vetö, Turin 1973
System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hg. v. S. Peetz, Frankfurt a. M. [2]1998
Das Tagebuch 1848, hg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg 1990
„Timaeus" (1794), hg. v. H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994
Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hg. v. W. Ehrhardt, 2 Bände, Hamburg 1992
Koktanek, A. M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschrift zweier Schellingvorlesungen von G. M. Mittermair und Sören Kierkegaard*, München 1962
Loer, B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass*, Berlin 1974
Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. v. M. Schröter, München 1946
Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler, hg. v. K. Düsing, Köln 1988

2 Arbeitsinstrumente

Gabel, G., *Schelling. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1885–1980*, Köln 1986
Schneeberger, G., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, Bern 1954
Thiel, M., *Methode Bd. IV: Fr. W. J. von Schelling. Eine analytische Darstellung*, Heidelberg 1994
Tilliette, X., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, 4 Bände, Turin, Mailand 1974–1997

3 Sekundärliteratur

Allwohn, A., *Der Mythos bei Schelling*, Charlottenburg (Berlin) 1927
Bausola, A., *Metafisica e Rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Mailand 1965
Beckers, H., *Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständniß der Potenzen- oder Principienlehre Schelling's*, München 1861
Benz, E., *Schellings theologische Geistesahnen*, Mainz 1955
Bracken, J., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Freiburg i. Br. 1972
Braeckman, A., *De waarheid van de kunst. Over de rol van het esthetische in Schellings romantische moderniteitskritiek*, Leuven 1996
Bréhier, E., *Schelling*, Paris 1912
Brito, E., *La création selon Schelling*, Leuven 1987

Brown, R., *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809 – 1815*, Lewisburg 1977
Buchheim, T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992
Cesa, C., *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969
Challiol-Gillet, C., *Schelling*, Paris 1996
— *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris 1998
Correia, C., *Da existencia. Schelling e as Liçoes de Erlangen*, Diss. Lissabon 1984
Courtine, J.-F., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990
Cruz Cruz, J., *Ontologica de la Razon en el último Schelling. Acerca de la „Introducción a la filosofía de la Revelación"*, Pamplona 1993
Czuma, H., *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Innsbruck 1969
Danz, C., *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996
David, P., *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris 1998
Dekker, G., *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, München 1930
Drago dal Boca, S., *La filosofia di Schelling*, Florenz 1943
Ehrhardt, W., *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989
Erdmann, J., *Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie*, Halle 1857
Ertel, C., *Schellings positive Philosophie, ihr Werden und Wesen*, Freiburg (Schweiz) 1933
Fischbach, F., *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris 1999
Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975
Frantz, C., *Schellings positive Philosophie*, 3 Bände, Cöthen 1879 – 1880
Franz, A., *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie Schellings*, Amsterdam 1992
Frauenstädt, J., *Schellings Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik*, Berlin 1842
Fuhrmans, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940
— *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 – 1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954
Griffero, T., *L'estetica di Schelling*, Rom-Bari 1996
Guglielminetti, E., *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792 – 1799)*, Mailand 1996
Gulyga, A., *Schelling. Leben und Werk*, Stuttgart 1989
Habermas, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss., Bonn 1954
Hablützel, R., *Dialektik und Einbildungskraft. F.W.J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis*, Basel 1954
Hartkopf, W., *Studien zur Entwicklung des modernen Denkens. I. Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie. II. Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie*, Meisenheim a. G. 1972/75
Hartmann, E. von, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin 1869 (Nachdruck Aalen 1979, zusammen mit „Schellings philosophisches System")
Hatem, J., *L'Absolu dans la philosophie du jeune Schelling*, Beirut 1981

Hayner, P., *Reason and Existence. Schelling's Philosophy of History*, Leiden 1967
Heidegger, M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Gesamtausgabe 49*, Frankfurt a. M. 1991
— *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Gesamtausgabe 42*, Frankfurt a. M. 1988
Hemmerle, K., *Gott und das Denken in Schellings Spätphilosophie*, Freiburg i. Br. 1968
Hennigfeld, J., *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst" und „Philosophie der Mythologie"*, Meisenheim a. G. 1973
Hermanni, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994
Hollerbach, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1957
Holz, H., *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970
Hühn, L., *Fichte und Schelling oder über die Grenze des menschlichen Wissens*, Stuttgart 1994
Jacobs, G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
Jähnig, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 Bände, Pfullingen 1966 – 69
Jankélévitch, V., *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris 1933
Jaspers, K., *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955
Kampffmeyer, J., *Schelling und Deutschland*, Diss., Heidelberg 1939
Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965
Kile, F., *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leiden 1965
Klein, G., *Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland überhaupt und über die Schellingische Philosophie im Besonderen*, Nürnberg 1813
Korsch, D., *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, München 1980
Lauth, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795 – 1801)*, München 1975
Lawrence, A., *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*, Würzburg 1989
Losacco, M., *Schelling*, Mailand 1915
Maesschalck, M., *Philosophie et révélation dans l'itinéraire philosophique de Schelling*, Louvain-la-Neuve 1989
— *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Louvain-la-Neuve 1991
Marcel, G., *Coleridge et Schelling*, Paris 1971
Marheineke, P., *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin 1843
Marquard, O., *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse*, Köln 1987
Marquet, J.-F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris 1973
Marx, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg i. Br. 1977

Massolo, A., *Il primo Schelling*, Florenz 1953
Meier, F., *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*, Winterthur 1961
Metzger, W., *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911
Moiso, F., *Vita, natura, libertà: Schelling* (*1795–1809*), Mailand 1990
Mokrosch, R., *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*, Frankfurt a. M. 1976
Oeser, E., *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*, Wien 1965
O'Meara, T., *Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians*, London 1982
Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a. M. 1995
Portmann, S., *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim a. G. 1966
Reinhold, K., *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, 2 Bände, Hamburg 1801
Rosenkranz, K., *Schelling*, Danzig 1843 (Nachdruck Aalen 1969)
Sandkaulen-Bock, B., *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990
Sandkühler, H. J., *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1968
—— *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart 1970
Schlanger, J., *Schelling et la réalité finie*, Paris 1966
Schröder, C., *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, München 1936
Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ²1975
Schwarz, T., *Das Problem des „malum morale" bei Schelling 1792–1809*, Diss., München 1992
Semerari, G., *Interpretazione di Schelling* I, Neapel 1958
Tillich, P., *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, Diss., Breslau 1910
—— *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, Gesammelte Werke* I, Stuttgart 1959
Tilliette, X., *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Neapel 1984
—— *Schelling. Biographie*, Paris 1999; dt. *Schelling. Biographie*, übers. v. S. Schaper, Stuttgart 2004.
—— *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 Bände, Paris ²1992
Vater, M., *Schelling's Metaphysics of Indifference*, Diss., Yale 1971
Vetö, M., *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977, ²2002
Volkmann-Schluck, K., *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969
White, A., *Schelling. An Introduction to the System of Freedom*, New Haven 1983
Wieland, W., *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956

Wild, C., *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Freiburg i. Br. 1968
Wilson, J., *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
Zeltner, H., *Schelling*, Stuttgart 1954

Baader, Böhme, Jacobi, Schleiermacher

Von den drei gleichsam am Rande unserer Untersuchung dargestellten Autoren Böhme; Jacobi und Schleiermacher legen wir nur eine sehr eingeschränkte Bibliographie vor; für Baader geben wir einzig die Ausgabe der Werke an.

Baader

Franz Xaver von Baader, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1851 – 1860 (Nachdruck Aalen 1963)

Böhme

a Werke

Sämtliche Schriften, Amsterdam 1730 (Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1955 – 1960)
Urschriften, hg. v. W. Buddecke, 2 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963 – 66

b Sekundärliteratur

Deghaye, P., *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris 1985
Grunsky, H., *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956
Koyré, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929 (Nachdruck Paris 1971)

Jacobi

a Werke

Gesamtausgabe Werke, Hamburg 1998 –
Werke, Leipzig, 1812 – 1825 (Nachdruck Darmstadt 1968)
Auserlesener Briefwechsel, hg. v. F. Roth, 2 Bände, Leipzig 1825 – 27 (Nachdruck Bern 1970)
Aus F. H. Jacobi's Nachlass, *Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, 2 Bände, hg. v. R. Zoeppritz, Leipzig 1869

b Sekundärliteratur

Hammacher, K., *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969
Lévy-Bruhl, L., *La philosophie de Jacobi*, Paris 1894
Verra, V., *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Turin 1963

Schleiermacher

a Werke

Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1980 –
Sämmtliche Werke, Berlin 1834 – 1864
Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, hg. v. H. Jonas u. W. Dilthey, 4 Bände, Berlin 1860 – 1863 (Nachdruck Berlin 1974)

b Sekundärliteratur

Birkner, H.-J., *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, München 1974
Simon, M., *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris 1974
Scholtz, G., *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984

Namensverzeichnis

https://doi.org/10.1515/9783110216943-055

Themenverzeichnis

https://doi.org/10.1515/9783110216943-056